



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія «Філософія»

Випуск 7

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, оновлений 2.04.2009 р.)*

*Друкується за рішенням вченої ради
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 5 від 30 вересня 2010 р.)*

Редакційна колегія:

Кралоук П. М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-виховної 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:

Саган О. Н. – доктор філософських наук, професор;

Саух П. Ю. – доктор філософських наук, професор.

Н 34 Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 7. – 2010. – 316 с.

У збірнику осмислюються актуальні філософські проблеми. Аналізуються 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

Ірина Павлюк

КОНЦЕПЦІЯ МОРАЛІ П. ЮРКЕВИЧА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

У статті розглянуто аспекти сутності моралі та моральних цінностей людини, які трактуються П. Юркевичем крізь призму «філософії серця». Доведено актуальність концепції моралі П. Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу, висвітлено моральні цінності релігійного походження, які відіграють для багатьох людей найважливішу роль у формуванні моральної оцінки дійсності. Показано, що джерело розвитку суспільства П. Юркевич вбачав перш за все в моральній сфері, в процесі реалізації божественного задуму і божественного ідеалу любові, повною мірою в земному житті нездійсненого.

Ключові слова: філософія серця, моральний вчинок, персональна моральність, моральні цінності.

I. Pavlyuk. Yurkevych's conception of morality in the context of modern philosophical and ethical discourse

The article examines aspects of the essence of morality and moral values, which P. Yurkevich explains through the prism of "philosophy of the heart." The actuality of the P. Yurkevych's concept of morality in the context of modern philosophical and ethical discourse is well-proven and the moral values of religious origin which for many people play a critical role in shaping the moral evaluation of reality is well-explained too. Shown that P. Yurkevych saw the source of society development primarily in the moral sphere and in the implementation of divine plan and divine ideal of love, which is not quite possible in earthly life.

Key words: *philosophy of the heart, the moral act, personal morality, moral values.*

И. Павлюк. Концепция нравственности П. Юркевича в контексте современного философского дискурса

В статье рассмотрены аспекты сущности нравственности и нравственных ценностей человека, которые тракуются П. Юркевичем сквозь призму философии сердца. Доказано актуальность концепции нравственности П. Юркевича в контексте современного философско-этичного дискурса, отражены нравственные ценнос-

ти религиозного происхождения, которые играют для многих людей важнейшую роль в формировании нравственной оценки действительности. Показано, что источник развития общества П. Юркевич видел прежде всего в нравственной сфере, процессе реализации божественного замысла и божественного идеала любви, в полной мере в земной жизни неосуществимого.

Ключевые слова: философия сердца, моральный поступок, персональная нравственность, нравственные ценности.

Сучасна епоха характеризується тенденцією до формування нової парадигми світосприйняття та зміною змісту моральних цінностей. Проте пошук нових цінностей не означає цілковитої відмови від досвіду, накопиченого людством, від вчень, що дають відповіді на важливі етичні питання і пропонують своєрідні концептуальні рішення в осмисленні морально-ціннісних характеристик буття і соціуму. Саме в цьому сенсі видається актуальною творча спадщина філософа Памфіла Даниловича Юркевича, яскравого представника Київської філософської школи XIX ст., зокрема його концепція моралі.

Досліджувана проблема становить чималий науковий інтерес. У наявних наукових розвідках щодо постаті та поглядів П. Юркевича аспекти сутності моралі та моральних цінностей людини, які трактуються П. Юркевичем крізь призму «філософії серця», не знайшли достатньо повного та ґрунтовного вивчення. Про Юркевича писали такі відомі філософи, як М. Бердяєв, В. Зінковський, О. Лосєв, М. Лоський, В. Соловйов, Г. Шпет. Вони дають загальну характеристику творчості мислителя. В останні десятиліття інтерес до праць Юркевича зріс. Робляться спроби визначити місце Юркевича в контексті української та російської філософії та етики, а також у світовому контексті. С. Ярмусь, Р. Піч, А. Тихолаз та ін., звертаючись до ідейно-теоретичних джерел філософського світогляду Юркевича, особливо підкреслюють його християнський антропологізм, вчення про серце та етичні погляди. «Філософії серця» українського мислителя присвячені статті О. Шинкаренко, М. Громова, С. Вільчинської. Не можна не згадати про внесок І. Бичка з його поняттям кордоцентричної філософії й пошуками ментальної співзвучності української та європейської філософських традицій. Ціннісні аспекти філософського знання відображаються в статтях С. Кримського, філософія вчинку – в роботах М. Бахтіна і В. Біблера. Проблемам духовного світу людини, світоглядної культури особистості присвячені праці В. І. Шинкарука, В. П. Іванова та ін. Проте цілісного аналізу концепції моралі Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу до сьогодні ще не було проведено.

Мета статті – визначити в цілому моральні позиції філософа, як основи витлумачення провідних проблем етики; проаналізувати вплив моральних цінностей на систематизацію духовних явищ у житті людини; показати актуальність концепції моралі П. Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу.

Творчість П. Юркевича втілила в собі суттєві риси української духовності: кордоцентризм, кордоцентричну релігійність, персоналістично-християнський склад мислення з притаманним йому пафосом особистості й перевагою екзистенціально-антропологічної проблематики. У спадщині П. Юркевича відобразилася властива українській філософії тенденція до етизації філософської думки, що набула значного поширення у всій європейській філософії другої половини XIX ст., – як реакція на раціоналістичні ідеали Нового часу і Просвітництва. Етику П. Юркевич традиційно трактує як практичну (моральну) філософію, що разом із теоретичною філософією (логікою і метафізикою) становить цілісну систему філософії, у якій всі елементи взаємозв'язані та взаємозумовлені. Підвищений інтерес П. Юркевича до проблем моралі зумовлений і його релігійними установами. Мислитель наголошує на важливому значенні християнської моралі для потреб практичної філософії, кладе християнську загальнолюдську мораль в основу своєї філософсько-етичної системи. З християнського погляду П. Юркевич обґрунтовує абсолютність і вічність моральних цінностей, критикує спрощено-натуралістичне розуміння моральності. У полеміці з М. Чернишевським він довів недостатність природничо-наукових методів і необхідність філософської рефлексії для тлумачення явищ моралі. Водночас для українського мислителя неприйнятним є суто раціоналістичний підхід до моральної проблематики, репрезентований І. Кантом. При такому підході залишається нездоланною суперечність між морально належним та морально дійсним, яка може бути подолана тільки через осягнення моральності як реального буттєвого процесу. «Філософія серця» П. Юркевича, що базується на Св. Письмі і творах Отців церкви, заперечує в етиці утилітаризм і «розумний егоїзм», а також формалізм і ригоризм, дає ґрунтовну відповідь про наявність у людському дусі передумов для безкорисливих вчинків і про критерії для їх моральної оцінки. Гуманістичний зміст «філософії серця» в тому, що в ній визнається безумовна цінність кожної людської індивідуальності, свобода її самовизначення. Ця філософія проголошує серце основою моральної особистості людини, яка наділена існуванням у часі й вічності і потенційно дорівнює чистій божественній особистості.

Аналіз вчення П. Юркевича про моральну особистість дозволяє стверджувати, що український мислитель не тільки взяв активну участь у здійсненні антропологічного перевороту в філософії другої половини XIX ст., а й завдяки своїм персоналістичним акцентам попередив розвиток деяких антропологічних напрямів (екзистенціалізму, персоналізму) у філософії XX ст. Проте зауважимо, що у багатьох моментах (визнання влади людини над собою, самоконтролю на основі самосвідомості, цілеспрямованої організації життя і т. ін.) П. Юркевич залишається у межах класичного розуміння моральності, не заперечує важливої ролі розуму в моральному становленні людини. Він виразив у своїй творчості характерний для української духовної культури ідеал зовнішньої і внутрішньої гармонії, проголосив рівновагу «голови» і серця, розуму і віри запорукою моральної цільності особистості.

Аналізуючи наукову спадщину філософа, ми переконуємося в тому, як високо ставить автор саме поняття моральності. Передусім він вважає, що моральність, як духовна субстанція, є серцевиною найвищої Ідеї, яка є сутністю та прообразом світу, – оскільки міститься у божественному розумі, у свідомості та самосвідомості Бога, який є правителем та «промислителем» світу цього, а звідси моральність людини є «Його – Бога дар, який є змістом усіх наших вчинків» [6, с. 127].

Проте моральність, на думку вченого, не обмежується лише сатисфакцією основного змісту вищої ідеї. Моральність є «сенсом життя й діяльності свідомої людини» [6, с. 201]. А сам сенс життя істот розумних полягає у моралістичних та естетичних прагненнях.

Вибудовуючи понятійну піраміду сутності моралі, Юркевич досить самобутньо трактує феномен людського духу, порівнюючи його із «зерном», що лежить в основі «майбутнього ладу... в основі явищ», а всередині цього духу лежить «моралістичний закон» [7, с. 14]. На думку вченого, сам моралістичний закон є основним змістом щастя людини. Розглядаючи сутність щастя, учений підкреслює, що його можна досягнути лише за умови повної гармонії з моралістичним законом. Сама ж гармонія цього явища повинна відбутися як така в усіх людських вчинках, нахилах та потягах. Іншими словами, шлях до щастя – це шлях утвердження в людських земних діяннях найвищого закону моралі.

Поряд з цим, цікавим є погляд П. Юркевича на процес динаміки моралі. Сам Бог, як батько ідеї є «нерухомим рушієм світу». Подібно як «картина спричиняє рух глядача», а «краса народжує кохання». Закон моральності як знак вищої ідеї є статичним. Проте саме у законах моралістичних законів природи знаходять «свій кінець і завершення» [6, с. 274].

На думку мислителя, саме явище моральності не є низкою правил, а є власне життям, яке справляє цілющий вплив на наше фізичне існування. Будучи статично-рушійною силою людської діяльності, моральність як ідеальна субстанція, беззаперечно повинна мати певні витoki або ж джерела, які призводять до її перетворення з ідеального стану в матеріальний. Такими витокami автор називає любов, справедливість, мир [1, с. 10]. Проте ці складові моралі не виокремлюються як голі поняття. Кожне з них, за Юркевичем, має конкретне суспільне навантаження, яке немов самоутворююча система живить моральне буття людини. Причому, перші дві з них (любов і справедливість) можливі за умови почуття людяності, яке автор трактує як найвищу моральну якість у ставленні однієї людини до іншої [6, с. 101]. Мир же розглядається як основа будь-якої діяльності людини, моральної зокрема. Мислитель твердить, що навіть за умови, коли насіння миру є не завжди помітною річчю для людського ока, то все одно насіння завжди будуть відчутні всезнаючим Богом як чисті зародки загального блага [7, с. 16]. Думки Юркевича стосовно встановлення миру та злагоди у суспільстві через знання і моральність, які мислитель пов'язує з вірою, надзвичайно суголосні із сучасними світоглядними орієнтирами, визнаючи провідну ідею часу як «синтез знання, віри та духовності».

Антиподом миру, на думку автора, є людські пристрасті, дріб'язковість, своєкорисливість, які виступають як руйнівна сила моралі, бо де є пристрасть, там обов'язково панує ворожнеча [7, с. 17]. Справедливість цього висновку філософа доводиться численними прикладами, взятими з сучасності. Так, зокрема надмір пристрастей, егоїзму та нерозуміння призводять до міжнаціональних збройних конфліктів та війн.

Поряд з миром, Юркевич виокремлює основну умову, завдяки якій моральність може бути явною, – свободу (вільність). «Тільки за умов людської свободи можлива повна, а не обмежена суть моральності вчинку», – говорить мислитель [6, с. 198]. За інших обставин, при яких свобода людини може бути обмеженою або ж частково обмеженою, вчинки людини з моралістичних перетворюються у правничі. Ця думка актуально звучить й для нашого сьогодення, бо витіснення з самої природи людського вчинку морального начала наповнює вакуумний простір людської душі аморальним змістом.

У цьому сенсі цікавим є погляд автора на те, що сам феномен моралі в людини виявляється через серце. Саме серце є осердям, місцем душевного і духовного життя людини, воно є місце волі та її жадань, а передусім, – серце є осердям моралістичного життя людини [2, с. 275].

Доцільно зазначити, що використовуючи традиції своїх попере-

дників, а насамперед Григорія Сковороди (під впливом якої перебували М. Гоголь, М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко та ін.), Памфіл Юркевич вперше представив «філософію серця» як теоретично обґрунтовану кордоцентричну концепцію. Центральною проблемою у філософії П. Юркевича, як і Г. Сковороди, є проблема людини та моралі. Людина – це малий світ (мікрокосм), за твердженням як Г. Сковороди, так і П. Юркевича. Крім цього, кордоцентризм є ментальною рисою українця, про яку згадується ще у Повісті временних літ, у митрополита Іларіона.

На думку Юркевича, серце є найглибшою основою морального життя:

1) серце людини є виразником душевних станів, непідвладних людському розумові;

2) осягнення Великого Розуму людиною можливе тільки серцем, оскільки розум людини є результатом її душевного стану.

Вважаємо слушним зазначити, що цей своєрідний дуалізм у призначенні серця не слід плутати із поняттям «двоєдушності» або «подвійної моралі». Тут автор підкреслює, що моральність, яка йде від серця, може бути однією, з огляду на сутність вчинку людини (навіть найоблуднішого), і зовсім іншою її потрібно бачити такою, що «лежить у серці» [8].

Цікавим є той факт, що підхід П. Юркевича до трактування двоєдиного серця у розгляді моральності людини, отримав досить широкий розголос у наукових дослідженнях ХХ ст. Зокрема, відомий сучасний польський психолог Ю. Макселон, розглядаючи проблему типології моральності людини у «Психології», виокремлює три основні її різновиди:

1. Зовнішня моральність – означає виконання моральних обов'язків «поверхово й під впливом другорядних мотивів».

2. Внутрішня моральність – явище, що «пронизує ціле життя людини, об'єднує потреби й моральні цінності особи з суспільними нормами».

3. Персональна або аперсональна моральність, як суб'єктивний чинник відношення до моралі в цілому [5, с. 203].

Отже, навіть у трактуваннях сучасних учених, поняття моралі людини, внутрішній світ особистості, що йде від її душевного стану, виступає як глибинний космос, який, за твердженням П. Юркевича, міститься у серці.

Вчений вважає, що як центр духовного й душевного життя, серце відповідає за своєрідність людини. Бог створив людину (на відміну від тварин, створених за родом їх) в її особистісній і неподільній природі як одиничну й особливу істоту. Для Юркевича це має принципове значен-

ня, оскільки дозволяє пов'язати філософію серця з моральним вченням.

Щоб глибше зрозуміти це бачення мислителя, варто розглянути основи моралі. Цією основою вчений називає любов. Саме любов, за Юркевичем, є основною якістю моралі, оскільки вона володіє властивістю творити і примножувати добро.

Самобутнім є й підхід П. Юркевича до дилеми раціональне (розумне) та моральне. Повна моральна сутність людини, за Юркевичем, полягає в чіткому розмежуванні понять розумний та моральнісно добрий, де перше може бути притаманне навіть злодійському вчинкові, проте, організованому розумно. Друге ж несе в собі сам зміст моральності або аморальності. Він говорить, що глибини моральності містяться в серці людини. А зміст Закону Божого П. Юркевич трактує, як основний шлях у досягненні довершеності самої природи як моралі, так і щастя, і досягнення людиною вищої моральної свідомості. Виходячи з цього, Юркевич проповідує своєрідний шлях у досягненні морального ідеалу. Саме дотримання Закону Божого, що лежить в основі розвитку людства, може і повинно вивести людину до досягнення морального ідеалу. Поряд з цим, учений розглядає Закон Божий як своєрідну верховну гарантію і запоруку загального порядку у Всесвіті. Коли б він був відсутній, у світі б панував суцільний хаос. Саме християнський моральний ідеал, за Юркевичем, є немов невіддільна похідна від волі Божої. Сукупність цих двох виявів Верховного Розуму є своєрідним осердям людського щастя і чеснот. «Хто дотримується моральнісних вимог, той у всіх подіях світу, що приносять йому радість й страждання, бачить явлення волі Божої, яка влаштовує все розумно й доцільно. Саме тому християнський моральний ідеал є запорукою найвищого щастя і найвищої досконалості» [9].

Висвітлюючи саму суть морального ідеалу, учений розглядає його основу за такими основними характеристиками, як: перше – це зміст, друге – вартість, яку приписує людина цьому змістові, третє – переконання та віра у цей зміст.

Таким чином, навіть у цій короткій, але такій стислій за своєю суттю характеристиці, автор дотримується цілісності змісту й віри, що йде через переконання, утворюючи непорушну формулу морального ідеалу.

У наш час замало обґрунтувань необхідності утвердження морального ідеалу, варто ґрунтовно довести перевагу саме філософського розуміння подолання критеріїв моральної поведінки людини й становлення її моральнісно-духовного розвитку та саморефлексії. Як бачимо, філософія моралі П. Юркевича не втратила своєї актуальності,

вона може бути задіяна при розв'язанні сучасних проблем етичної теорії і моральної практики.

Одним із найголовніших понять є моральний вчинок, який, згідно з концепцією Юркевича, випливає з безпосередніх потягів і відчуттів серця. А джерелом усіх істинно моральних вчинків є любов, яка є однією із найбільших моральних цінностей. Саме в любові Юркевич бачить найміцніші умови для становлення миру між людьми, єдності та братерства. Варто зазначити, що акцент на емоційному компоненті як необхідній ланці в структурі морального вчинку також робили Бахтін, Бубер, Фромм.

П. Юркевич застерігає проти ототожнювання розумності вчинку і його моральної гідності. І розум і серце нарівні повинні брати участь в моральному вчинкові.

При розгляді моральних проблем П. Юркевич звертається до морального вчення І. Канта. Цих вчених об'єднує поняття моралі. Усвідомивши внутрішню сутність етики морального обов'язку, він спрямовує свою увагу на поєднання зусиль релігійної та класичної філософії у вирішенні питання про пошук людиною моральності у внутрішньому та зовнішньому світі. Філософія Канта виконувала роль орієнтира людського розуму тим, що в ній подані універсальні формальні визначення, які стосуються людини, що є членом суспільства, зорієнтованого на конкретний соціальний стан – етичний, і водночас наповнювала ще й внутрішнім змістом – потребою укорінення моральності в житті кожної людини, в якому виступає як моральна теологія, що залишається для Канта вищим проявом духовності. Постійно здійснюючи синтез всезагальності та суб'єктивності, Кант втілює можливість умоспоглядального етичного як такого. При цьому духовність у всіх цих процесах постає не лише передумовою моральності, а й її носієм. Ця лінія до певної міри знаходить свій відбиток і в філософії Фіхте. Порівнюючи прояви кантових початків у Фіхте, який продовжував розвивати ідеї філософа в межах раціоналістичної традиції, П. Юркевич цікавиться насамперед «просвітленням розуму» істинами духу, щоб відчутти та виділити вищу моральну метафізику в реальному житті. Вірний принципам практичної філософії, він вносить у них особливий духовний зміст і формує власну релігійно-етичну доктрину «філософії серця» [1, с. 36].

Отже, можемо дійти висновку, що в розумінні одиничності, унікальної особистості, у внутрішній структурі якої закладений покликання до вічного й абсолютного, Юркевич – попередник екзистенціально-феноменологічної традиції, представленої Е. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Бердяєвим та іншими.

Основні положення, що стосуються уявлень П. Д. Юркевича про моральність, можна сформулювати у вигляді тез так.

– Джерело розвитку суспільства Юркевич вбачав перш за все в моральній сфері, в процесі реалізації божественного задуму і божественного ідеалу любові, повною мірою в земному житті нездійсненого.

– Вищий ідеал моральних відносин полягає у внутрішній, вільній єдності всіх людей, що досягається не примусовістю і зовнішнім авторитетом, а моральним законом, який стає внутрішньою природою людини.

– Шлях досягнення ідеалу – не в суспільному договорі, революційних методах перебудови суспільства, а у вільному внутрішньому моральному оновленні людей, внутрішньому прагненні до миру, солідарності, усвідомленні особистої відповідальності за свої вчинки.

– Вихідним пунктом та опорою суспільства є людина та її моральний вчинок. Особистість, непохитна в своєму моральному прагненні, береться за основу суспільного творення. Не зовнішні сили і обставини визначають спрямованість її діяльності, а сила любові до добра, внутрішня моральна установка.

– Найвища заповідь – це заповідь любові. Ні дисципліна, ні розум, ні почуття обов'язку не мають тієї сили, яка міститься в переживаннях почуття взаємної любові, що має благодатну властивість і сприяє подоланню відірваності, окремішності індивідів та поєднує загальний і приватний інтерес.

– Особистість не може бути принесена в жертву суспільному цілому. Гідність же особистості та її діяльності визначається гідністю мети, яку вона переслідує, і гідністю засобів, що застосовуються в її досягненні.

Без вагань можна стверджувати, що вчення П. Юркевича має великий гуманістичний потенціал, тому що звернене до проблем людини, її внутрішнього світу, особистісного вдосконалення, загальнолюдських моральних цінностей. І в умовах сучасного світу погляди філософа мають велике теоретико-методологічне і соціально-практичне значення. Тому що концепція моралі П. Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу доводить необхідність філософської рефлексії щодо піднесення морального ідеалу людини.

Вважаємо, що концепція моралі П. Юркевича не вкладається у межі певної інтелектуальної традиції, має ознаки як класичного, так і некласичного типів філософування. Звідси випливає, що запропоноване П. Юркевичем обґрунтування цілісного раціонально-емоційного характеру морального світосприйняття може лягти в основу несупер-

ечливого морального світогляду, так необхідного сучасній людині та сучасній культурі.

Таким чином, суб'єктивно-етичне трактування моралі є своєрідним внеском ученого до скарбниці світової наукової думки. Саме завдяки обґрунтованій своєрідності поглядів наукова спадщина П. Юркевича ще довго буде цариною глибинності ідей, з яких живитимуться нові течії та напрями наукових пошуків.

Література

1. Бичко І. Співзвучність української та європейської філософської традиції : «кордоцентричні мотиви» // Київські обрії : історико-філософські нариси. – К., 1997. – № 11. – С.9-14.
2. Губерський Л. В. Філософія. – Київ : Вікар, 2005.
3. Дробницкий О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк / Моральная философия : Избр. труды / Сост. Р. Г. Апресян. – М., 2002.
4. Піч Р. Найголовніші елементи філософії П. Д. Юркевича // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 9. – С. 13-29.
5. Психологія. З викладом основ психології релігії / Під. ред. о. Юзефа Макселона. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 257-258.
6. Юркевич П. По поводу статей богословского содержания, помещённых в «Философском лексиконе» // Философские произведения. – М., 1990.
7. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения: приложение к ж-лу «Вопросы философии». – М., 1990. – № 19. – С. 14-19.
8. http://www.moral.gov.ua_suchasni_tendenciji.
9. <http://www.lawbook.by.ru/>.

Олена Коханенко

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КЛАСИЧНИХ АРГУМЕНТІВ БОЖЕСТВЕННОГО ІСНУВАННЯ (РАЦІОНАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ І. КАНТА)

Серед багатьох шляхів логіко-філософської аргументації божественного існування найпопулярнішими виявились три класичні аргументи: онтологічний, космологічний та телеологічний. Класичні аргументи, як і низка другорядних, неодноразово підсилювались все новими й новими доводами протягом історико-філософського поступу. Але поряд з цим нові ідеї та способи доведення цих аргументів надавали підстав й для формування нових контраргументів. Раціональна теологія І. Канта та його методи трансцендентальної логіки постала найдосконалішою формою такої контраргументації.

Ключові слова: онтологічний аргумент, космологічний аргумент, телеологічний аргумент, логічний аналіз, трансцендентальна логіка.

Е. Коханенко. Логический анализ классических аргументов божественного существования (рациональная теология И. Канта)

Среди многих путей логико-философской аргументации божественного существования наиболее популярными являются три классических аргумента: онтологический, космологический и телеологический. Классические аргументы, как и ряд второстепенных аргументов, неоднократно обрастали все новыми и новыми доказательствами в ходе историко-философского развития. Но наряду с этим новые идеи и способы доказательства этих аргументов выступали основанием и для формирования новых контраргументов. Рациональная теология И. Канта и его методы трансцендентальной логики оказалась наиболее совершенной формой такой контраргументации.

Ключевые слова: онтологический аргумент, космологический аргумент, телеологический аргумент, логический анализ, трансцендентальная логика.

O. Kohanenko. Logic analysis of divine existance classic arguments (I. Kant's rational theology)

Among many logic-philosophical argumentation ways of divine existence there are three most popular classic arguments: ontological, cosmological and teleological. Classic arguments, as well as row of second-rate ones, repeatedly were increased by new and new reasons among history-philosophical advancement. But at the same time new ideas and methods of these arguments proving gave grounds also for new counterarguments forming. I.Kant's rational theology and his transcendental logic methods appeared the most perfect form of such counter argumentation.

Keywords: *ontological argument, cosmological argument, teleological argument, logic analysis, transcendental logic.*

Питання логічного аналізу теологічної проблематики є конкретизацією проблеми взаємовідношення науки та релігії. Історичний розвиток релігії засвідчує те, що кожному періоду її розвитку та будь-якій формі її існування були властиві спроби раціонального та наукового підходу до вирішення її проблем. Своєю чергою, релігія нерідко ставала однією з провідних соціокультурних детермінант у розвитку науки і філософії. Найхарактернішим прикладом цього виступає епоха середньовіччя. Сьогодні, в ситуації постійно прогресуючого розвитку науки та збільшення ролі й значення релігій в житті суспільства, проблема взаємозв'язку науки та релігії постає як одне з фундаментальних питань філософських розмірковувань. Ця проблема може стати предметом дослідження відповідно до двох критеріїв оцінки. Перший критерій визначається співвідношенням теоретичних положень науки та релігії. Другий – стосується значення наукового методу аналізу феномену релігії. Питання наукового підходу до аналізу релігійної проблематики полягає перш за все в можливості раціонального та логічно послідовного обґрунтування проблем релігійної сфери. А питання релігії, які стають предметом логічного осмислення, в широкому розумінні визначаються як окрема теорія – теологія або богослов'я. Тому, відповідно до другого критерію оцінки, питання взаємовідношення науки та релігії можна конкретизувати до проблеми взаємодії логіки та теології.

Однією з найяскравіших спроб раціональної, логічної критики питань теології належить видатному німецьку філософу І. Канту. Найбільш цікавою та нищівною видається його спростування класичних аргументів на користь божественного існування.

У межах філософської теології загальноприйнято до основних аргументів існування Бога зараховувати три головні докази: онтологічний аргумент, космологічний аргумент та телеологічний аргумент, які також називають традиційними або класичними аргументами. Он-

тологічне доведення буття Бога – це окремий випадок онтологічного аргументу в широкому сенсі. Такий аргумент визначається як метод доведення, за допомогою якого необхідність існування деякої речі виводиться з думки про неї. В логіці проблема онтологічного доказу є окремим випадком логічного аналізу низки філософсько-онтологічних проблем. Онтологічний або метафізичний доказ намагається вивести вище буття, відволікаючись від будь-якого досвіду та виходячи лише з трансцендентальних понять.

Питання космологічного доказу буття Бога є також давнім, що вже стало класичною проблемою, витоки й перші формулювання її сягають часів Античної епохи. Космологічний аргумент ґрунтується на такій характеристиці космосу, в якому панує закон каузальності, де всі речі та події причинно-обумовлені. Звідси висновують про необхідність причини для існування світу в цілому. Існує декілька традиційних назв цього аргументу: аргумент універсальної причини, аргумент першопричини, аргумент безпричинної причини. Всі вони використовуються у формулюваннях різноманітних варіантів космологічного доказу, запропонованих представниками філософії та теології різних історичних епох. Серед цієї множини виокремлюють три основні види космологічного доказу: 1) аргумент з причинності «*in esse*» (існування); 2) аргумент з причинності «*in fieri*» (становлення); 3) аргумент з випадковості. Перший вид ілюструють на прикладі світла від свічки, де світло порівнюється із світом, а свічу із першорухом. Таким чином, у межах аргументації такого виду, першопричина світу постає такою, що постійно присутня, постійно діє й керує світом, причиною якого вона стала. Другий вид причинності від становлення ілюструють на прикладі будівельника та будинку, де після того, як дім збудований, будівельник вже немає до нього ніякого відношення. Третій вид аргументів ґрунтується на ідеї випадковості існування Всесвіту. Згідно з цією ідеєю, все існуюче поділяють на речі, які існують через випадковість і речі, які існують з необхідністю. Існування всесвіту є випадковим існуванням, адже можна припустити можливість таких обставин, за яких Всесвіт може не існувати. Таким чином, на підставі випадкового характеру існування Всесвіту висновують про наявність необхідної причини його існування.

Основною характерною рисою космологічного аргументу, як було показано вище, є прийняття як факту існування випадкових речей. Саме цей факт став основою для виснування наявності необхідної сутності. Телеологічний аргумент ґрунтується на принципі доцільності усіх речей у світі та світу в цілому, з якого висновують наяв-

ність дизайнера або архітектора з якостями розумної істоти (знання, розуміння, мудрість, намір). Слово «телеологія» походить від грецького «telos» (родовий відмінок «teleos»), що означає ціль. Телеологія як філософське вчення приписує усім речам у світі та світу в цілому здатність цілепокладання, яке або встановлюється Богом, або трактується як внутрішня властивість природи. Ця здатність визначається як принцип доцільності світового порядку. В філософській теології принцип доцільності світу визначають виключно як здатність світу до цілепокладання, що може бути встановлена лише Богом. Тому телеологічний аргумент, виходячи з наявності доцільності світового порядку, виснує існування Бога.

Класичні аргументи доведення божественного існування з часів їх появи в античності до сьогодення постійно доповнювались новими варіантами їх прочитання. Свою чергою, ці варіанти кожного разу піддавались все більш ґрунтовній логічній критиці. Найдосконалішою формою такої критики постало спростування аргументів божественного існування запропоноване І. Кантом. Цьому значною мірою зарадили певні історичні мотиви, що зумовлювали значні трансформації в розвитку логічного знання. Справа в тому, що логіка в епоху Нового часу переживає свою реформацію, яка полягає в переході від аристотелевсько-схоластичної до нової логіки, тобто логіки, яка враховує природу та порядок існування речей, з якими має справу людський розум. Вже деякі середньовічні філософи розуміли, що тогочасна логіка не в змозі слугувати дійсним методом теоретичного мислення, оскільки вона накладає однакову логічну мірку до речей, які дуже відрізняються між собою за соєю природою. Аристотелевсько-схоластична логіка нехтувала розрізненням предметів мислення. Вона стежила лише за тим, щоб будь-який знаковий вираз відповідав самому собі, тому закони тотожності та суперечливості були тут найвищими основоположеннями. Дослідження загального порядку природи така логіка передавала метафізиці, яка, своєю чергою, користувалась формальними методами логіки. Керуючись лише цією логікою неможливо відкрити хоча б одну нову істину.

І. Кант, як і його попередники Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза та ін., також стверджував обмеженість формальної (загальної) логіки, яка, на його думку, з необхідністю приходила до самосуперечливості, як тільки намагалася вийти за межі чуттєвого досвіду. «Загальна логіка, яка є канон для оцінки... називається діалектикою... логікою видимості.... Це було софістичне мистецтво надавати своєму незнанню або навіть навмисному обману вид істини» [1, с. 161]. Тому для подолання її кордонів філософ запропонував створити нову логіку,

яку назвав трансцендентальною. Така логіка ставить за мету перш за все з’ясування можливості безумовно загальних та необхідних істин. “В трансцендентальній логіці ми відокремлюємо розсудок (як в трансцендентальній естетиці чуттєвість) і виокремлюємо з області наших знань тільки ту частину мислення, яка має свій виток тільки в розумі. Однак умовою застосування цього чистого знання слугує те, що предмети нам дані в спогляданні, до якого це знання може бути застосовано. [Там само, с. 162]. Тому, як зазначає П. С. Попов, трансцендентальна логіка “...не просто говорить про поняття та предмети, а говорить про предметне мислення, не просто говорить про форми та закони мислення, але про такі форми та закони, застосуванням яких досягається предметне мислення” [2, с. 147].

Трансцендентальну логіку І. Кант поділяє на трансцендентальну аналітику як канон емпіричного застосування розсудку та трансцендентальну діалектику, що постає критикою розсудку та розуму в понадфізичному застосуванні розуму.

Принципи нової (трансцендентальної) логіки І. Кант застосовує у своїх побудовах, присвячених темі раціональної теології, де основною проблемою виступає доведення неспроможності всіх наявних аргументів на користь існування Бога.

Критика класичних аргументів І. Кантом є одним із найважливіших етапів філософської рефлексії з приводу проблеми можливості логічних доведень існування Бога. Більшість мислителів – представників класичної та сучасної філософії визнають те вирішальне значення, яке мала кантівська критика щодо цієї проблеми, незважаючи на те, що в ХХ ст. з’являються новітні ревізії класичних аргументів.

Відповідаючи на основне питання “Критики чистого розуму” – питання про можливість синтетичних суджень “a priori”, І. Кант говорить, що судження метафізики не мають пізнавальної цінності.

Поняття необхідної сутності у І. Канта визначається як ідея, чисте поняття розуму. Ця ідея за І. Кантом є безсумнівно необхідною, але необхідною тільки для розуму, звідки ще не можна дійти висновку про необхідність її в дійсності або про об’єктивну її реальність. Головна ідея, яку обґрунтовує автор своєю критикою онтологічного доказу, полягає в тому, що це поняття, яке репрезентує всеохоплюючу повноту, не здатне наповнити розсудок новими об’єктами, а навпаки, має на меті обмежити розсудок.

Свою критику онтологічного аргументу І. Кант будує, висуваючи низку важливих контраргументів, серед яких можна виокремити п’ять основних:

1. І. Кант ставить питання про саму можливість помислити поняття “необхідна сутність”. Чи ми маємо якісь межі, в яких ми мислимо це поняття, якщо ми через безмежність цього поняття заперечуємо будь-які межі, через безумовність – заперечуємо будь-які умови. Маємо поняття, що обмежується необмеженістю, зумовлюється безумовністю. Але тоді це є самосуперечливе поняття. “В усі часи говорили про абсолютно необхідну сутність, але зусилля спрямовувалися не стільки на те, щоб зрозуміти, чи можна і яким чином можна хоча б тільки мислити таку річ, скільки на те, щоб довести її існування... чи ми мислимо взагалі що-небудь завдяки цьому поняттю чи ні. Справді, якщо ми завдяки слову “безумовний” заперечуємо всі умови, яких завжди потребував розсудок, щоб розглядати дещо як необхідне, то для мене далеко ще не зрозуміло, чи мислю я за цим завдяки поняттю безумовно необхідного ще щось, чи, можливо, взагалі нічого не мислю” [1, с. 518].

2. Велика кількість різноманітних прикладів, на зразок гори з долиною та трикутника з трьома кутами, які виникають під час історичного розвитку онтологічного аргументу, не мають достатньої сили для обґрунтування вихідного положення. Адже всі вони належать до області суджень, а не до реального стану речей. А безумовна необхідність суджень не доводить безумовну необхідність речей. Тим більш, що аналогія належить до правдоподібних суджень і як метод доведення є найслабкішим в обґрунтуванні певного висновку. “Всі наведені приклади цього роду без виключення відносяться тільки до суджень, а не до речей та їх існування. Але безумовна необхідність суджень не є абсолютною необхідністю речей” [Там само, с. 519].

3. Прийняття закону силогістичної тотожності – « $A \in A$ », тобто можливість повторити в предикаті, те, що вже міститься в суб’єкті, – призводить до суперечності лише якщо розділяти суб’єкт та предикат і при цьому заперечувати предикат, не заперечуючи суб’єкт. Але, якщо заперечувати суб’єкт і предикат разом, то такої суперечності не виникає. «Якщо в тотожному судженні я заперечую предикат і зберігаю суб’єкт, то виникає суперечність; тому я говорю, що [в тотожному судженні] предикат необхідно властивий суб’єкту. Але якщо я заперечую суб’єкт разом із предикатом, то суперечності не виникає, оскільки не залишається вже нічого, чому щось могло б суперечити. Припускати трикутник і водночас заперечувати [в ньому] три кути – суперечливо; але заперечення трикутника разом із його уграми не містить у собі ніякої суперечності. Те саме стосується і поняття абсолютно необхідної сутності. Якщо ви заперечуєте її існування, то ви заперечуєте саму цю

річ разом із всіма її предикатами; звідки ж тут може виникнути суперечність?» [Там само, с. 521].

4. У відповідь на закид про існування одного єдиного поняття, яке найвищою мірою відрізняється від усіх інших тим, що небуття або заперечення його предмета є внутрішньо суперечливим, І. Кант висуває іншу суперечність, якою намагається подолати попередню. Суть її у введенні поняття існування в поняття речі. Звідси диференціація логічного та реального предиката, де основною визначальною різницею постає те, що реальний предикат на відміну від логічного являє собою поняття, яке додає до поняття речі нові істотні характеристики (розширяє його). Найбільш відома форма цього контраргументу І. Канта: предикат існування не є реальним предикатом, тобто визначенням речі, а тому він не може входити у визначення будь-якої речі. «Логічним предикатом може слугувати все, що завгодно, навіть суб'єкт може бути предикатом самого себе, адже логіка відволікається від будь-якого змісту. Але визначення є предикат, який додається до поняття суб'єкта та розширює його, отже, воно вже не повинно міститись у ньому... буття не є реальний предикат, іншими словами, воно не є поняття про щось таке, що могло б бути додано до поняття речі. Воно є тільки покладання речі або деяких визначень саме по собі. В логічному застосуванні воно є тільки зв'язка в судженнях. Положення Бог є всемогутня [істота] містить у собі два поняття, що мають свої об'єкти: Бог та всемогутність; слово є не складає тут додаткового предиката, а є лише те, що предикат покладає по відношенню до суб'єкта... Сто дійсних талерів не містить в собі ні на йоту більше, ніж сто можливих талерів» [Там само, с. 520].

5. Відповідно до поділу усіх суджень на аналітичні та синтетичні, та визнання всіх суджень існування синтетичними, І. Кант аргументує, що заперечувати предикат існування без суперечності цілком можливо. «Якщо ж ви визнаєте, як і повинна це визнавати кожна розумна людина, що всі судження про існування є синтетичними, то як же ви тоді стверджуєте, що предикат існування не можна заперечувати без суперечності? Адже ця перевага належить лише аналітичному судженню, відмітна ознака якого саме на цьому і ґрунтується» [Там само, с. 521].

Існування взагалі не можна визначати як поняття. Для того, щоб довести існування, ми повинні вийти за межі поняття – звернутися (через досвід) до самого предмета, що стоїть за поняттям. Доведення існування будь-якого предмета можна вивести лише з досвіду. «Отже, що б і скільки б не містило наше поняття предмета, ми в будь-якому випадку повинні вийти за його межі, щоб приписати йому існування.

Для предметів чуття це досягається через зв'язку з яким-небудь з моїх сприйнятих за емпіричними законами» [Там само, с. 523].

Така критика видається найбільш послідовною та обґрунтованою. Кожний з контраргументів І. Канта ґрунтується, своєю чергою, на попередньо обґрунтованих твердженнях. Особливої уваги заслуговують ті положення, на яких сформувались два найбільш популярних і сильних контраргументи Канта: (4) та (5). (4) – виокремлення двох видів предикатів: реального та логічного; (5) – визначення всіх суджень існування як синтетичних суджень.

Аналізуючи кантівську критику онтологічного аргументу, Дж. Х. Собел зазначає, що сутність її не в запереченні можливості висувати про існування предмета, виходячи з його поняття, а отже, І. Кант не заперечує той факт, що існування є предикатом [3]. Розводячи поняття логічного та реального предикатів, І. Кант розкриває основну помилку цього аргументу, яка полягає в ототожненні цих понять.

Таким чином, існування за І. Кантом є предикатом, але такий предикат є логічним предикатом і не є реальним предикатом. Тому кантівська критика розкриває проблему взаємовідношення поняття існування як необхідності й реальності та поняття існуванням, що виражається за допомогою кванторів.

Критика І. Канта космологічного аргументу більшою мірою зорієнтована на формулювання цього доведення, яке було запропоноване Г. Ляйбніцем: «Це доведення, яке Ляйбніц називав також доведенням а *contingentia mundi*, ми викладемо зараз та дослідимо» [Там само, с. 524].

Тезу космологічного аргументу І. Канта можна представити так: «Якщо дещо існує, то існує необхідна сутність як його причина, що являє собою всереальнішу сутність».

Кант виокремлює два основних аргументи, які в тій чи тій формі використовуються для доведення тези космологічного аргументу:

1. В основі першого аргументу завжди покладений досвід та так званий «позірно трансцендентальний природний закон каузальності»: «...якщо дещо існує, то повинна існувати також і безумовно необхідна сутність... існую я сам, отже, існує і абсолютно необхідна сутність» [Там само, с. 525].

2. Другий аргумент виходить із визначення поняття “необхідної сутності”. «...необхідна сутність може бути визначена тільки одним єдиним способом, тобто лише через один з можливих протилежних предикатів, отже, вона повинна бути повністю визначена своїм поняттям. Але можливо тільки одне поняття речі, що повністю визначає річ а *priori*, а саме поняття про *ens realissimum*» [Там само, с. 526].

Обидва провідні аргументи за визначенням І. Канта не мають ніякої сили в спробі довести вихідне положення. Насправді вони являють собою лише певні софістичні припущення, в результаті яких створюється трансцендентальна видимість істинності положення, що доводиться.

У критиці І. Кантом космологічного аргументу можна виокремити п'ять основних контраргументів:

1. Незастосовність основоположення для виснування від випадковості до причини за межами досвіду. “...чисто розсудкове поняття випадкового не може дати ніякого синтетичного положення, яким є, наприклад, положення про каузальність, і основоположення про каузальність має значення та критерій свого застосування тільки в чуттєво сприймаючому світі; між тим тут воно повинно було слугувати саме для того, щоб вийти за межі чуттєво сприймаючого світу” [Там само, с. 529].

2. Незастосовність основоположення для виснування від неможливості нескінченної низки причин до першопричини за межами досвіду.

3. Неможливість помислити поняття необхідності як безумовного.

4. Змішування логічної та трансцендентальної можливостей поняття всереальної сутності без звертання до досвіду.

5. Зведення космологічного аргументу до онтологічного, неспроможність якого була вже обґрунтована. Основне положення космологічного аргументу полягає в прийнятті твердження – будь-яка безумовно необхідна сутність є найреальнішою сутністю. Але оскільки всі стверджувальні судження є оберненими, то, якщо це положення є істинним, то істинним повинно бути і таке: деякі найреальніші істоти є абсолютно необхідні істоти. Але якщо ці судження ні чим між собою не розрізняються, тобто все, що має значення щодо одного, також має значення і щодо всіх інших, то з цього випливає положення: будь-яка найреальніша істота є необхідна істота, тобто існує з абсолютною необхідністю. А це є саме те положення, що становило суть онтологічного доказу.

Навіть якщо не брати до уваги всі попередні контраргументи, то останній контраргумент повністю заперечує будь-яку претензію на доведення божественного існування космологічного аргументу в цілому.

Як і два попередніх класичних аргументів на користь існування Бога не витримує кантівської критики і телеологічний аргумент, який І. Кант називає фізикотеологічним аргументом.

Теза цього аргументу, в запропонованому І. Кантом формулюванні, така: у світі є доцільний порядок. Цей порядок має випадковий ха-

рактар. Отже існує єдина причина світу: «...виснують від порядку та доцільності, що усюди спостерігаються як абсолютно випадкового устрою до існування причини, співмірної цьому устроєві» [Там само, с. 537].

1. Перший контраргумент стосується предмета доведення. І. Кант стверджує, що в результаті телеологічного аргументу можна довести існування Бога як архітектора світу, а не його творця. Адже основний метод цього аргументу – аналогія доцільності і гармонії в природі з доцільністю того, що створено людиною – може слугувати доведенням лише випадковості форми, але не матерії: «... найбільше чого може досягнути фізикотеологічний аргумент, – це довести існування зодчого світу, завжди обмеженого придатністю матеріалу, який він обробляє, але не творця світу, ідеї якого підпорядковано усе..» [Там само, с. 538].

2. Другий контраргумент розкриває неспроможність цього аргументу побудувати своє доведення на очевидному емпіричному ґрунті. У своєму кроці від відношення порядку речей в світі до вищої мудрості це доведення з необхідністю потребує звернення до трансцендентальних понять: «...фізикотеологічне доведення застрягло на шляху, перескочило, потрапивши в утруднення, до космологічного доведення, і так як це доведення є лише замасковане онтологічне доведення, то фізикотеологічне доведення досягло своєї цілі в дійсності тільки за допомоги чистого розуму, хоча спочатку воно заперечувало усяку спорідненість із ним..» [Там само, с. 542].

Отже, спростування І. Кантом онтологічного аргументу ґрунтується на критиці: 1) поняття «необхідної сутності», в термінології сучасної логіки можна визначити як логічно пусте поняття, яке фіксує логічно несумісні ознаки; 2) методу аналогії; 3) застосування закону тотожності. Крім того, значну роль у можливість здійснення логічної критики онтологічного аргументу відіграв, запропонований І. Кантом, поділ всіх суджень на аналітичні та синтетичні, а також виокремлення ним реального та логічного предикатів.

Спростування космологічного аргументу ґрунтується на: критиці застосування за межами досвіду принципу каузальності; критика застосування за межами досвіду принципу неможливості відходу в дурну нескінченність. Крім того, один із основних аргументів критики космологічного аргументу І. Кантом стосується можливості звести космологічний аргумент до онтологічного за допомогою використання логічного принципу обернення стверджувальних суджень. Критика методу аналогії також була покладена в основу спростування І. Кантом телеологічного аргументу.

Таким чином, кантівська критика класичних аргументів на користь існування Бога демонструє неспроможність їх засобів в обґрунтуванні реального існування Бога. Цієї мети він досягає шляхом протиставлення формальної логіки та логіки трансцендентальної. Методи формальної логіки не можуть бути застосовані до цієї специфічної області дослідження, а засоби трансцендентальної логіки є здатні виявити усі недоліки та відповідно розкрити неспроможність претензій традиційних аргументів. Звичайно не викликає сумніву досконалість та вичерпність кантівської критики класичних аргументів, що зумовлена застосуванням засобів нової трансцендентальної логіки. Але перспектива подальшого розвитку логічного знання, що вже підтверджується розвитком сучасних логічних теорій, все ж залишає можливість варіанта такого логічного аналізу теологічної проблеми доведення божественного існування, яке здатне дійти до протилежних висновків.

Література

1. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – 799 с. – (Сочинения : в 6 т. / И. Кант; Т. 3).
2. Попов П. С. История логики нового времени / П. С. Попов. – М. : Изд. Моск. ун-та, 1960. – 262 с.
3. Sobel J. H. Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God. – United Kingdom : Cambridge University Press, 2004. – 652 p.

Михайлина Шумка, Мирослава Гурик

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ДІАЛЕКТИКА СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА

У статті ведеться аналіз філософії Сьорена К'єркегора, пояснення філософом світу людського буття, розуміння ідеалістичної діалектики Гегеля, тлумачення К'єркегором екзистенційної діалектики та трьох основних стадій людського буття.

Ключові слова: екзистенційна діалектика, діалектика Гегеля, екзистенційна філософія, людське буття, особистість, межова ситуація, пристрасть, відчай, самотність, існування, стадії людського буття.

М. Шумка, М. Гурик. Экзистенциальная диалектика Серена Кьеркегора

В статье анализируется философия Сёрена Кьеркегора, раскрывается понимание философом человеческого бытия, понимание идеалистической диалектики Гегеля, изъяснение Кьеркегором экзистенциальной диалектики и трёх основных стадий человеческого бытия.

Ключевые слова: экзистенциальная диалектика, диалектика Гегеля, экзистенциальная философия, человеческое бытие, личность, «пограничная ситуация», страсть, отчаяние, одиночество, существование, стадии человеческого бытия.

М. Shumka, M. Huryk. The Existential dialectics of Soren Kierkegaard

In the article is the analyse of philosophy of Soren Kierkegaard, is given a philosopher explanation of the world of human life, understanding of idealistic dialectics of Gegel, Kierkegaard's interpretation of existential dialectic and three basic stages of human life.

Keywords: existential, dialectics, Gegel's dialectics, existential philosophy, human life, passion, loneliness, personality, existence, stages of human life.

Наприкінці XIX століття у філософії основним предметом дослідження постає не гносеологічний суб'єкт, а особистість, яка переживає, творить своє життя, стає самою собою. Така переорієнтація висунула на перший план смисложиттєві проблеми людської суб'єктивності. Власне це і призвело до формування особливого типу філософуван-

ня, яке дістало назву некласичного мислення із новими напрямками та течіями, такими як волюнтаризм та екзистенціалізм. «Традиційно просвітницькому об'єктивізму протиставляється суб'єктивізм, раціоналізмові – ірраціоналізм, натуралістичному сцієнтизмові – гуманізм, фаталістично забарвленому детермінізмові – волюнтариський лібертизм, механістичній унітарності буття – «вітальний» універсум «життєвого пориву», «несвідомих потягів», активних «вибухів» волі тощо» [20, с.159]. Представники цих напрямів піддають критиці раціональне мислення, сумніваються у непохитності раціоналістичних істин. Натомість філософи пропонують розглядати наявний індивід у новому досвіді, замість «людини, що пізнає», постає людина, яка творить саму себе, «людина, що читає, пише». Виразним представником такого роду нігілізму можна назвати Сьорена К'єркегора. Він намагається поєднати думку і вчинок, почуття і вчинок, що більшою мірою і є відображенням у його житті. К'єркегорівська філософія постає поштовхом до пошуку нових засобів вираження антропологічної проблематики у сучасній філософії. К'єркегор є передвісником екзистенційної філософії, яка відмовилась від аналізу гносеологічного суб'єкта. Людина у екзистенціалістів постає не «річчю у собі», не такою, яку описують, визначають, не такою, яка є предметом розгляду та дослідження, а такою, яка здатна чинити опір, яка є сама для себе, яка вимагає зважати на розмаїття проблем.

Центральним питанням у філософії К'єркегора постає відмова від філософії тотожності, відмова від пояснення загальної для всіх істини, відмова від ідей раціоналізму, і тим самим породження нової проблеми, яка закладає основу антропології у некласичній філософії, проблеми буття людини, яка твориться в умовах пограничної ситуації, екстремальних рішеннях, в умовах вибору, прагненні до свободи, до пізнання трансцендентного.

Ще за життя Сьорен К'єркегор писав: «Не тільки мої твори, але й також і моє життя, дивна інтимність всього його механізму, стане предметом численних досліджень» [4, II, 173]. С. К'єркегор є тим філософом, у якого і особисте життя, і творчість становить єдине ціле. Про особисте життя філософа написано стільки досліджень, скільки про його філософські погляди. Втім погляди філософа на світ настільки автобіографічні, що читаючи їх, неможливо не брати до уваги переживань, тривог, страждань та настроїв самого філософа. «Я являю собою рефлексію із самого початку до кінця» [3, с. 33, 79]. Все, про що писав філософ, настільки стосувалося його самого, що всю його творчість дослідники називають егоцентричною. Сам філософ зазна-

чав, що «...все, що світ називає дрібничками, для мене – події великого значення» [5, с. 161]. Завдяки замкненості у саму собі, Сьорен К'єркегор полюбив спокій і тишу, а водночас, завдяки цьому, він так багато написав філософських творів і таким плодотворним філософом увійшов у історію. У його працях віднаходимо щире освідчення самотності: «...я люблю тебе, тишо самотності» [3, с. 353-354]. Поряд із цим у своїх щоденниках філософ нарікає на нерозуміння людьми його життя, його переживань, і називає себе найнешаснішим. «Здавалося б, що я пишу про такі речі, від яких плакало б каміння, але вони тільки смішать моїх сучасників» [5, с. 311]. І водночас в іншому творі: «Якщо моєму часові не дано мене зрозуміти, ну що ж, я належу в такому випадку історії...» [3, с. 33, 91].

Опрацьовуючи твори К'єркегора, перед нами постало завдання проаналізувати тематику та стиль робіт філософа, який дозволив собі вийти за межі самого себе, виразити дух того часу, пояснити істину часу після Гегеля, постати бунтарем проти розуму. Творчість Сьорена К'єркегора притягувала до себе багатьох науковців. Зокрема Б. Е. Биховський [9], І. С. Нарський, П. П. Гайденок [10], К. М. Долгов, В. Анц [1], Й. Ельрод, К. Льовіт [6], Г. Маланчук [16], П. Роде, П. Бубер, Н. Мурзін [18], Ф. Коплстон [15], Л. Шестов [21] та інші відвели значне місце у філософії XIX століття поглядам передвісника екзистенціалізму. Проте зауважимо, що пояснення С. К'єркегором світу людського буття, розуміння ідеалістичної діалектики Гегеля та постійна критика великого панлогіста, творення екзистенційної діалектики, повернення до глибинної мудрості Сократа варте нового дослідження, заслуговує на те, щоб ще раз звернути наші погляди на переживання бунтаря і висвітлити їх.

Перш ніж ми зупинимось на аналізі екзистенційної діалектики К'єркегора, варто підкреслити, що філософ не заперечує діалектику як таку. Діалектикою К'єркегор вважав узагалі хист до безпристрасного і послідовного мислення. Власне, він лише критикує гегелівську діалектику, яка на його думку, є ретроспективною, і може зрозуміти лише те, що вже минуло, завершилося. Гегеля К'єркегор пояснює як філософа, який звернений у минуле. К'єркегор виступає також проти діалектичної логіки як вищої форми об'єктивного раціонального пізнання. Гегель поставив логіку на рівень діалектики, при цьому утвердивши їхню єдність і тотожність, тому для Гегеля діалектика і є логіка. К'єркегор намагається роз'єднати діалектику і логіку. Для нього те, що логічне, не є діалектичне, а те, що діалектичне, не є логічне. К'єркегор не може визнати того, що для логіки характерним є рух, розвиток. «В

логіці не може постати ніякий рух, тому що логіка є і все логічне тільки є ...» [3, с. 11, 12]. При цьому не варто думати, що К'єркегор намагається відновити формально-логічну логіку. Це здається так лише на перший погляд. К'єркегор виступає проти ототожнення Гегелем буття та мислення, а точніше проти ототожнення духовного із логічним мисленням, проти розуміння буття як логічного за своєю сутністю. Буття К'єркегор пояснює як нераціональне, нелогічне. Буття у його філософських творах – це існування, відчуття, переживання, страждання, прагнення. «На противагу панлогізму, ... переконаному, що буття до найдрібніших подробиць прозірне для думки, без залишку вкладається в поняття, К'єркегор стверджує, що екзистенція є те, що завжди випадає з розуміння за допомогою абстракцій. Звідси випливає теза про непридатність наукового методу в самопізнанні людини» [19, с. 388].

Отже, односторонньому об'єктивізму Гегеля, К'єркегор протиставляє суб'єктивізм як захоплення, прагнення. Відповідно до цього стає зрозумілою його теза: «Суб'єктивність є дійсністю» [3, с. 16, II, 47]. Для кожної людини власне існування і є дійсністю. Тому і відмежовується К'єркегор від гегелівського ототожнення буття і мислення. Дійсність не може бути ототожнена із мисленням, оскільки вона немислима. «Єдине, в собі, яке не допускає свого мислення – це існування, з яким мислення не має нічого спільного» [3, с. 16, II, 31]. От тому то екзистенційна діалектика К'єркегора як суб'єктивно-ідеалістична діалектика не пов'язана із логікою, це «діалектика існування». Ці думки нам певною мірою нагадують погляди видатного філософа античності Сократа. Сократ не намагався пояснити об'єктивну дійсність, а навпаки, предметом своєї філософії поставив суб'єкт, який не пізнає світ, а пізнає самого себе, заглиблюючись у самого себе. «Сократ, без сумніву, був мислителем, але таким, який принципово не цікавився чистим знанням, а повністю зосередився на чистому етичному знанні, принциповому для суб'єкта, чия екзистенція безмежно зацікавлена в існуванні» [8].

Якщо для Сократа майєвтика та іронія виступають засобами відкриття об'єктивної істини, то К'єркегор використовує їх як засоби для здобуття істини суб'єктивної, «істини для мене», оскільки іншої істини він не визнає. К'єркегор запозичує у Сократа те, що призначення філософа полягає не в тому, щоби давати людям готові істини, а в тому, щоби допомагати їм самим народжувати їх. Тільки істина, яка народжена людиною, може принести людині користь. Існування людини є абсолютно ірраціональним процесом і не може бути охоплене розумом і раціональним пізнанням. Істина недосяжна для розуму і

пізнання, вона виступає лише способом життєдіяльності людини. На противагу раціоналістичному тлумаченню істини, К'єркегор висуває концепцію «екзистенційної» істини, пояснює досягнення істини як результат зіткнення протилежних життєвих позицій. Що є істина, вирішує сам суб'єкт. І це рішення є єдиним критерієм істини. Стверджуючи, що рішення про істинність лежить у суб'єктивності, філософ тим самим відмежовується від об'єктивності, а також і від всього раціонального. Саму істину К'єркегор перетворює у віру, і стверджує при цьому, що віра не повинна покладатися на розум.

Отже, екзистенційна діалектика Сьорен К'єркегора не доступна логічному мисленню. Екзистенційна діалектика веде не до розуму, а до абсурду. Проте екзистенційна діалектика – це також діалектика руху, вона має свої категорії становлення, протиріччя, стрибки, які є невід'ємними від суб'єктивності. Якщо людина існує, значить вона перебуває у русі, так вона становиться. Для всього життя характерне протиріччя. Проте К'єркегор розуміє протиріччя не як логічне, а як патетичне протиріччя. Таким протиріччям виступає пристрасть, жага, бажання. Життя немислиме без такого роду протиріч.

Існування К'єркегор розуміє як «єдино непізнану річ у собі», з якою мислення не має зовсім нічого спільного. У всіх творах К'єркегора віднаходимо твердження про алогічність існування, його невизначеність у поняттях, в яких воно повністю розчиняється. Для того, щоб зрозуміти екзистенційну дійсність, її треба розуміти не мисленнево, а парадоксально. Звідси випливає, що існування не є раз і назавжди даним, воно постійно становиться, а тому, згідно із екзистенційною діалектикою, існування недосяжне для логічного розуміння, для мислячого розуму. Поряд із цим стає дивним таке твердження, яке висуває філософ, щодо охоплення та пояснення всього свого життя категоріями. Проте К'єркегор має на увазі не те категоріальне мислення, яке є вершиною понятійного мислення, а як зазначає німецький дослідник В. Анц, «німецький ідеалізм є тією величиною, у зіткненні з якою К'єркегор вивів свої категорії», він ввів у філософію категорію «...існування, яка відмежовує його від Гегеля» [1, с. 10, 49]. В. Анц перераховує цілий комплекс категорій існування, оскільки у філософії К'єркегора йдеться про категорію існування не одиничному числі, а в множині. Такими категоріями є: «існування», «парадокс», «страх», «миттєвість», «перехід», «стрибок», «рішення», «конечність» – «безкінечність», «можливість» – «дійсність», «Я», «особистість», «історія» та інші [1, с. 10, 49].

Існування як основна категорія екзистенційної діалектики є синонімом духовної самотності, особистісних переживань. Говорячи про

існування, К'єркегор завжди говорить про конкретного суб'єкта, «моє існування, Я». К'єркегорівське «існування» – це, за словами Ясперса, «звільнення від прив'язаності до об'єкта» [2, с. 253]. Здійснюючи входження у «чисту духовність» [5, с. 273], К'єркегор вирішує основне питання філософії в душі послідовного суб'єктивного ідеалізму: «Буття і небуття мають, як каже Гамлет, лише суб'єктивне значення» [3, с. 16, V, 141].

Іншою характерною ознакою існування є його емоційно-вольова властивість. Людину К'єркегор бачить не як мислячий суб'єкт, не в цьому, твердить філософ, полягає сутність людини, це не є головним у її існуванні. Власне людським є жага, пристрасть, стремління: Всі проблеми існування причетні до пристрасті» [3, с. 16, II, 55]. Пристрасть, жага, прагнення є альфою і омегою існування. Пристрасть є «вершиною суб'єктивності». Людина, на думку К'єркегора, не може бути визначена як мисляча субстанція, або як природна істота. Визначення людині дати не можливо, оскільки будучи самостійною індивідуальністю, людина робить себе тим, чим вона є.

При детальнішому аналізі філософії К'єркегора напрошується твердження про те, що категорія «існування» має етичний зміст. Це зрозуміло без сумніву, оскільки, як пише Гегель: «Етичне є і залишатиметься вищою задачею, яка поставлена перед кожною людиною» [11, с. 141]. Адже питання про те: «Як жити? До чого прагнути? Що є головним у житті? Ким стати?», є найважливішими питаннями для людини. Тому «існування» і є тим пошуковим вказівником для вибору відповідей на поставлені людиною питання. «Єдиною дійсністю, яка є дійсністю для того, хто існує, – є його власна етична дійсність, про інше він тільки може знати, але таке знання, навіть якщо воно і істинне, – уже переходить у можливість. ...Етичне є ворогом пізнання» [8].

У філософії К'єркегора віднаходимо три етичних стадії, як три ваземовиключаючих один одного моральних типів самосвідомості особистості, три стадії людського буття як духовної істоти: естетичну, етичну та релігійну. Першим двом стадіям К'єркегор присвячує двохтомну працю «Або – або» (Enten – Ellen, 1843). На першому етапі, як пише К'єркегор, людина «є жертвою чуттєвості, її душа є тілесною, життя її визначається лише категоріями почуттів – приємне й неприємне» [3, с. 15, 201]. Людина постійно прагне до задоволення, насолоди, вона почувається одержимою жагою, грою пристрасті. На думку К'єркегора, на цій стадії людина живе за гаслом: «сagre diem, сagre horam» – «лови день, лови час». Характерною рисою цієї стадії є специфічне ставлення до часу. Для такого типу світобачення кінечне,

миттєве – це все. Особливо важливим для людини на цій стадії є зміна відчуттів, оскільки одноманітність є згубною для насолоди. Найстрашнішим для людини, яка живе естетично, є відчай, який роз’їдає її свідомість.

Якщо естетичний шлях – це шлях насолоди, то етичний шлях – це шлях добродіяння, виконання свого обов’язку. Якщо для естетичної стадії важливими є постійні зміни, то для етичної стадії характерним є обов’язок, традиція, вірність, відданість, людина відчуває себе абсолютно залежною від всезагального морального закону. В такому випадку людина завжди мусить вибирати. Проте дві попередніх стадії не є досконалими. Тому і ставить К’еркегор проблемне питання – або-або – третього не дано. Проте воно можливе: «Етична сфера – тільки перехідна сфера ... завершальна сфера – релігійна» [3, с. 15, 291].

Для третьої стадії характерною ознакою є страждання. Символом страждання виступає біблійський Авраам. Цей образ досконалим втворений К’еркегором у праці «Страх і трепет» (1843). Чим ближче людина стає до Бога, тим більше вона відчуває своє безсилля, відчуває «страх і трепет». Страх і трепет є тим природним способом, у якому Бог являється в людському існуванні. Страх постає поряд із гріхом, стражданням і свободою. Страх є не боязною, а істинним страхом грішника перед Богом. Без страху перед Богом немає віри, немає релігії. Найстрашнішим страхом є страх смерті. Сутність її людина несе з часу свого народження. Релігія, водночас вводячи людину у вічність, наповнює її відчуттям небезпеки, а тим самим завдає людині страждання. Релігія вимагає від людини повної віддачі, а взамін не дає нічого, лише тривогу та напруження. Отож людині потрібно знову зробити вибір: або стати на бік релігії, або проти неї. Знову ж, як бачимо, чогось третього К’еркегор не пропонує. Як колись Сократ закликав людину: «Пізнай самого себе», так К’еркегор звертається до індивіда: «Вибери себе». На цьому останньому етапі індивід стає самим собою, здійснює вибір між людським і божественним, тимчасовим і вічним. Основою релігійної моральності є страждання. Релігійна моральність – повинність перед Богом і любов до нього, яка вимагає зречення від усього земного подібного до Авраама, який готовий був принести у жертву сина заради Бога.

Данський філософ нагадав людині, що вона існує в екстремальних ситуаціях, разом з тим він намагався допомогти людині віднайти шлях у найскладнішій ситуації. Його підказкою такого шляху була віра. «Битва віри залежить від однієї обставини: чи бажає той, хто бореться, забезпечити собі можливе – чи бажає він вірити» [13, с. 389].

Предметом віри у Керкегора є Бог, що являє собою всемогутність. Віра в Бога передбачає віру в безмежну можливість, тому що для Бога можливе все: «Бог може все будь-якої миті» [13, с. 468]. Віра в Бога починається там, де закінчується віра в розум. Але щоби так вірити, треба здійснити акт самозречення. «Те, що я набуваю через зречення, це моя вічна свідомість, яка є моя любов до Бога» [14, с. 47]. Отже, за К'еркегором, треба втратити розум, аби здобути віру в Бога. Коли людина пізнає Бога в акті віри, вона відчуває трепет, замість страху. Віра звільняє людину від смерті, дає змогу їй відновити союз з Богом. Без ревного ставлення до Бога, без поклоніння йому, без смиренності перед Богом людина не може бути людиною. «Людина, для якої немає нічого, окрім самого себе. Вона існує для Бога, оскільки Бог існує для неї». Я вибрав Абсолют. А що таке Абсолют? Це я сам у своїй вічній цінності» [5, с. 23]. Основою релігійної віри є вічна зацікавленість у своєму вічному блаженстві. К'еркегорівська любов до Бога – це любов до самого себе водночас з відразою до життя і до людей.

Оскільки основою роздумів К'еркегора були не всезагальні істини, а існування одиниці, то людину філософ ставив над родом, оскільки людина є подобою Бога. Спасіння людини філософ вбачав в усамітненні.

К'еркегора сприймали за хворобливого дивака, відлюдника, називали «провінційним генієм» та розумником (Ортега-і-Гассет), порівнювали з Шекспіром та Достоевським, величали «данським Сократом». Сам філософ називав себе «трагічним героєм», тим «одичним» [22, с. 3]

На думку Г. Маланчука, К'еркегор проаналізував релігійну, духовну та культурну кризу Європи: «справжня гуманність – це релігія», бо «вбивати Бога – це найжахливіша форма самогубства, а повністю забувати Бога – це найглибше падіння людини» [12, с. 13]. К'еркегор був переконаний, що він вивів нове вчення про людину всіх часів у всіх її життєвих ситуаціях: «Моя заслуга в літературі завжди буде в тому, що я діалектично проникливо і ґрунтовно представив вирішальні визначення всього екзистенційного обсягу так, як, на мою думку, в жодній іншій літературі не було зроблено, і я не знаю жодних наявних праць, де б я міг шукати собі поради» [17, с. 3]. Відомий дослідник творів К'еркегора Григорій Маланчук в одній із своїх книг «Шлях К'еркегора до істини» писав: «Сьорен К'еркегор був одним з перших, хто усвідомив, що його століття, як і наступне, є «добою дезінтеграції», і він сприйняв це як поштовх до свого завдання – знайти істину, яка може звільнити людину від духовного знищення» [7, с. 17].

Література

1. Anz W. Kierkegaard und der deutsche Idealismus. – Tubingen, 1956.
2. Jaspers K. Aneignug und Polemik. – Munchen, 1968.
3. Kierkegaard S. Gesammelte Werke. – Dusseldorf-Koln, 1951-1962.
4. Kierkegaard S. Jurnal. – Paris, 1941-1957.
5. Kierkegaard S. Tagebucher. – Dusseldorf-Koln, 1962-1963.
6. Lowit K. Kierkegaard und Nietzsche. – Frankfurt-a-M., 1933.
7. Malantschuk G. Kierkegaard's Way To The Truth (Montreal: Inter Editions, 1987).
8. www. Kierkegaard. new mail.ru.
9. Быховский Б. Э. Кьеркегор. – М., 1972.
10. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997.
11. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М.-Л., 1929-1968.
12. Зубрицька М. Григорій Маланчук та його інтерпретація творів Скорена К'єркегора // Українська кіркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука. Сьорен Кіркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Л., 1997.
13. Кіркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль. – Москва, 1990.
14. Кіркегор С. Страх и трепет, – Москва, 1993.
15. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
16. Маланчук Григорій. Сьорен Кіркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Л., 1997.
17. Маланчук Г. Сьорен К'єркегор та його значення як мислителя.
18. Мурзин Н. Экзистенциальное сознание: Кьеркегор или Гегель? // VOX, философский журнал. – Выпуск № 2. – Май, 2007. – С. 24-34.
19. Современная западная философия: Словарь / Сост. : Малахів В. С., Филатов В. П. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с.
20. Філософія. Курс лекцій: Навчальний посібник / Бичко І. В., Табачковський В. Г. та ін. – 2-е вид. – К. : Либідь, 1994. – 576 с.
21. Шестов Л. Кіркегард и экзистенциальная философия.
22. Ярошенко Т. До проблеми філософського стилю Скорена К'єркегора // Українська кіркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука. Сьорен Кіркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Л., 1997.

Людмила Рабаданова

ІСТОРИКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА У ФІЛОСОФІЇ О. М. НОВИЦЬКОГО: ДІАЛЕКТИЧНИЙ ПОГЛЯД НА РОЗВИТОК ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ

У статті розкриваються витoki формування вітчизняної релігієзнавчої науки на прикладі конкретної персоналії. Орест Маркович Новицький – представник Київської духовної академії, мав важливим елементом своєї творчості – діалектичний підхід до розгляду духовних явищ, виявом якого є показ мислителем послідовного процесу розвитку християнського віровчення і його взаємодії з іншими релігійно-філософськими системами.

Ключові слова: релігієзнавство, історичне релігієзнавство, діалектика, метод, діалог, релігія, історико-релігієзнавча проблематика, духовні процеси, еволюція, історизм.

Л. Рабаданова. Историко-религиоведческая проблематика в философии О. М. Новицкого: диалектический взгляд на развитие духовных процессов

В статье раскрываются истоки формирования отечественной религиоведческой науки на примере конкретной личности. Орест Маркович Новицкий – представитель Киевской духовной академии, имел важным элементом своего творчества – диалектический подход к рассмотрению духовных явлений, проявлением которого является показ мислителем последовательного процесса развития христианского вероучения и его взаимодействия с другими религиозно-философскими системами.

Ключевые слова: религиоведение, историческое религиоведение, диалектика, метод, диалог, религия, историко-религиоведческая проблематика, духовные процессы, эволюция, историзм.

L. Rabadanova. History of religion issues in philosophy Orest Novytskyi: dialectical view of spiritual development processes

Article is devoted to uncovering the sources of formation of the national religion of science by the example of specific personalities. Orest Novytskyi – a representative of the Kiev Theological Academy, was an important element of his work – the dialectical approach to the spiritual phenomena, expression of which is showing consistent

thinker development of Christian doctrine and its interaction with other religious and philosophical systems.

Key words: *Science of religion, history of religion, dialectics, method, dialogue, religion, historical and religious issues, spiritual processes, evolution, historicism.*

Поняття «діалектика» має значення методу, що пізнає світ через неосяжний зв'язок, що поєднує між собою всі речі, явища, процеси у саморусі, саморозвитку. Ці зв'язки проникають у їх сутність, тому забрати явище з них неможливо, оскільки це позбавить нас глибокого і повного його розуміння. Зокрема, для процесу відродження вітчизняної культури важливе значення має діалектичний погляд на духовні процеси. Причому, дослідження релігії українськими мислителями постає одним із його яскравих проявів, оскільки саме розгляд різних релігій, порівняння релігії та філософії, а через них дихотомія віри та розуму, є показовою для діалектичного підходу, як такого, що розглядає явища і речі в їх суперечності і, одночасно, взаємозалежності.

Необхідність дослідження за обраною темою зумовлена тим, що Орест Маркович Новицький – філософ, богослов, видатний творець української культури та представник Київської духовної академії, мав важливим елементом своєї творчості – діалектичний підхід до розгляду духовних явищ. Про діалектику він пише так: «Вона веде мову про блага і вічне і про протилежне тому, і взагалі про все, що підпадає під те чи інше з цих понять [5, с. 190]».

У цілому, діалектичний підхід до духовних процесів у О. Новицького зумовлений тим, що на переконання вченого «...діалектика – не є формальне знання; вона не складається з положень і правил без змісту, але відноситься до дійсного і навіть до єдино-істинного дійсного [5, с. 191]». Філософ зазначає, що діалектика виступає мудрістю в безпосередньому сенсі, називає її Софією. Необхідно зазначити, що співвідношення духовних процесів, серед яких одним із провідних виступає релігія, досліджується Орестом Новицьким, через те, що діалектика черпає початок з розуму, але подальший її розвиток завжди належить душі.

Проявом діалектики у філософа виступає показ послідовного процесу розвитку християнського віровчення і його взаємодії з іншими релігійно-філософськими системами, що постає зародком історико-релігієзнавчої проблематики, адже поряд із історією філософії О. Новицький звертається до питань історії релігій.

Творчість О. Новицького була висвітлена дослідниками з різних точок зору. Наприклад, М. Л. Ткачук розглядала О. Новицького як філософа та історика філософії, Г. Б. Апанасенко звернула значну увагу на співвідно-

шення релігії та філософії в поглядах вченого, Н. Г. Мозгова займалась філософською спадщиною О. Новицького, присвятивши монографію Київській духовній академії, досліджувала освітянську діяльність вченого.

Проте потребує доповнень частина досліджень, яка торкається релігієзнавчої проблематики мислителя, що і постає метою цієї статті. Саме релігієзнавчий аналіз спадщини Ореста Марковича Новицького в аспекті виявлення потенціалу його творчого доробку як основа формування сучасного вітчизняного релігієзнавства утворює ключове ядро цього дослідження. Варто підкреслити, що історико-релігієзнавча проблематика Ореста Новицького в цьому випадку буде розкрита в межах діалектичного розуміння духовних процесів.

Реалізація цієї мети передбачає вирішення таких завдань: 1) розкрити специфіку тлумачення О. Новицьким співвідношення релігії та філософії; 2) висвітлити особливості типології релігій у О. Новицького; 3) визначити особливості вирішення О. Новицьким проблеми духу і свідомості як онтологічного підґрунтя релігієзнавчої проблематики.

Зразком діалектичного підходу виступає обраний нами текст Ореста Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» (далі «Поступовий розвиток»), що є репрезентативним з теоретико-методологічного погляду та являє собою фундаментальне дослідження діалектики духовних процесів. Також певною мірою стосуються діалектичного підходу на розгляд історико-релігієзнавчого аспекту, такі праці мислителя, як «Нариси індійської філософії», «Про духоборців», «Про філософські системи».

У «Нарисах індійської філософії» діалектичний підхід витікає не лише з поглядів О. Новицького, але також з того, що, по-перше, індійська філософія синкретична з релігією, а, по-друге, мислитель пише про те, що багато з індійських релігійно-філософських течій (наприклад, Ньяя) займаються питаннями діалектики духовних процесів, намагаючись зрозуміти «... діалектичні причини нашого мислення [3, с. 73]».

У творі «Про духоборців» Орест Новицький ґрунтовно досліджує це вчення, яке він хоча й називає сектою та ерессю, проте вважає за необхідне всебічно розкрити врівнення, обряди і таїнства духоборців. Цей твір яскраво представляє релігієзнавчу проблематику, і хоча, як богослов, О. Новицький надає перевагу християнській релігії та філософії, проте значні дослідження різних релігій є проявом професійної відкритості вченого, а також прото-феноменологічною спробою дослідження релігії. Вчений пише, що у вченні духоборів «... найдивнішим чином суміщаються хиба та істина, але і в самому цьому змішанні відкривається особливий дух, особливі основи і напрям» [6, с. 1]. Тобто тут виявляється внутрішня діалектика вчення духоборців.

Для О. Новицького розвиток духовних процесів розглядається саме у взаємовпливові, що розповсюджується ним у дослідженні історії релігій як на співвідношення релігії та філософії, так і на взаємини між різними релігіями. В цілому, О. Новицький пропонує розглянути кожен історичний період, дослідивши релігійні вірування того часу і відповідні їм філософські вчення. Він намагається, вказавши на відносну значущість цих учень, і на місце, яке вони займають, з'ясувати співвідношення філософії та релігії. Вчений пише в «Поступовому розвитку», що «...філософія не може розірвати будь-який зв'язок з релігією свого часу і розвиватись самостійно без будь-якого до неї відношення» [4, с. 1].

Але все ж релігію визначає як завжди вищу за філософію, оскільки релігія передує будь-якому духовному утворенню народу і тільки в ній, і з неї виникають і мистецтво, і філософія. Варто зазначити, що для О. Новицького філософія та релігія сходяться між собою за своїм основним змістом, але відрізняються за формою осягнення цього змісту. Релігія живе у переконаннях серця, а філософія – у поняттях розуму.

У «Поступовому розвитку» О. Новицький класифікує релігії на природні (релігії сходу), релігії самосвідомої природи або релігії особистості (релігії класичного світу) і релігія істини (християнство). Своєю чергою, в природних релігіях мислитель виділяє – безпосередньо релігію природи та релігію рефлексивну або символічну. А в релігії особистості присутні три ступені розвитку, які професором О. М. Новицьким співвідносяться з трьома сторонами людської особистості: почуттями, волею і думкою. Це релігія краси (релігія греків), релігія обґрунтованості (релігія римлян) і релігія знання або релігійний синкретизм (релігія Александрійського періоду).

Історико-релігієзнавча проблематика в цьому контексті, виступає крізь розуміння, що кожна з релігій намагалась взяти зі своїх вірувань істину, найбільш достойну довіри мислячих людей того часу, що їй відповідає, як пише О. Новицький. Поряд із визнанням цінності різних релігій присутня така характеристика язичництва (до якого О. Новицький відносить і природні релігії, і релігії особистості), як явища природного, але водночас переповненого недоліків і помилок.

Можна помітити, як тут виступає діалектика язичницьких релігій та християнства, оскільки вони звичайно протилежні поняття, на переконання О. М. Новицького, проте їх розуміння, рух і розвиток розглядаються мислителем в єдності. Діалектика духовних процесів тут виступає ще й у тому, що визнається для певного історичного проміжку, відповідна йому релігія, яка хоча і не є істинною (для О. Новицького такою релігією є лише християнство), але необхідна для подальшого розвитку нових релігійних утворень.

О. Новицький пише «...язичницькому світові, близькому до свого падіння, належало, так би мовити, зробити розрахунок з самим собою, належало оглянути все те, що протягом століть створено ним було в області релігії, щоб ясніше побачити чого не міг він зробити сам собою, щоб остаточно впевнитись в своєму крайньому безсиллі у справі релігії» [5, с. 8]. О. М. Новицький вважає, що саме таке усвідомлення стає підґрунтям прийняття богооткровенної, християнської релігії. Але для отримання цього результату, філософ впевнений, люди спершу мали обов'язково перевірити свою силу мислення у виборі релігійних уявлень. В історії релігії відбувався такий процес – коли форма релігії перестає задовольняти дух часу, то виникає нова форма, яка має вищу релігійну свідомість, у якій поняття Бога ближче до істини, оскільки все менше змішані такі поняття, як Творець і сотворене, земне і небесне, дух і матерія.

Тобто різні релігії виступають у взаємозв'язку між собою, адже вони виникають поступово, стаючи підґрунтям одна для одної, і демонструючи процес розвитку релігійного сприймання людини, вважає О. Новицький. Виявляючи і в цьому діалектичне розуміння релігій, як духовно-моральних процесів людини, через те, що знання про них можна отримати через вивчення їх з різних сторін, у взаємовідношенні, історичному русі і крізь якісні зміни, що з ними відбуваються.

Якщо язичницькі релігії розглядаються О. Новицьким як історично важливі, але, більшою чи меншою мірою, далекі від істини порівняно з християнством, то іудаїзм для професора – релігія дещо відособлена, така що не лише вища язичництва, але й не належить до цього кола, як помилково зазначають деякі історики релігій, вважає О. Новицький. В іудаїзмі вчений відзначає ідею Месії, яка виникає як національна, але поступово набуває універсального значення, а також розуміння Бога, як істоти для якої природа не є основою буття.

Проте іудаїзм не давав людині єдності з Богом, а через неї вираження ідеї людини, що присутнє лише в християнстві. «Лише в ньому, як в єдиному живому центрі сходяться всі, навіть найпротилежніші напрями давньоісторичного життя, як радіуси одного загального кола, і в ньому досягають свого позитивного результату і свого істинного значення і сенсу», [5, с. 336] – пише О. Новицький.

Варто підкреслити, що О. Новицький надає перевагу православ'ю, що не дивно для яскравого представника київської духовно-академічної традиції. Пояснюючи відмінність між гілками християнства вчений знову звертається до діалектичного підходу, а саме до дихотомії понять віри та розуму.

Орест Новицький зазначає, що у католицизмі розум сліпо підкорений вірі, а у протестантизмі – віра рішуче підпорядкована розумові, тоді як православ'я вказує на те, що віра і розум – це дві суттєві сторони людського духу, що справедливо співвідносяться при взаємній самостійності. Інакшими словами, значення православ'я визначене кризь діалектику духовних процесів, якими в цьому випадку виступають розум та віра.

Виділяючи періоди в історії філософії, а поряд з нею в історії релігії (оскільки релігія і філософія знаходяться у постійному співвідношенні, про що ми згадували вище) О. Новицький вбачає підставу для розподілу «... у відношенні духу до буття. Мислячий дух може мислити і пізнавати буття тільки за умови розвитку свідомості, яка може бути на двох щаблях розвитку: свідомість безпосередня, наївна, яка не протиставляє себе буттю, і свідомість, яка протиставляє себе як мисляче начало усьому іншому буттю, свідомість вникаюча» [1, с. 11]. Таким чином, два щаблі розвитку свідомості виражаються у філософії та релігії язичницькій і християнській, а через дух кожної релігії і визначається поняття про Бога, вважає філософ.

Крім того, О. Новицький пише про те, що діалектичний підхід допомагає зрозуміти те, що лише дух може пізнати дух, подібне пізнається подібним, розум можна досягнути тільки розумом. Тому пізнання релігій відбувається у їх взаємозв'язку, оскільки вони хоча й оцінюються філософом як такі, що мають більше та менше значення, проте допомагають розібратись з сутністю одна одної. Тобто історико-релігієзнавча проблематика у філософії О. Новицького постає досить чітко і вирішується кризь діалектичний підхід, який мислитель використовує для пізнання духовного світу людини.

Зрештою, Орест Маркович Новицький зазначає про те, що «В людському житті, з особливою різкістю, виражається ця подвійність буття в протилежності духа і тіла, та й знову таки в самому духовному житті віднаходиться протилежність чуттєвості і розуму, егоїзму і любові, пороку і добротності, необхідності і свободи» [7, с. 5].

Зважаючи на те, що О. М. Новицький – православний мислитель, діалектичний підхід ним використовується у контексті ідеї, що весь розвиток язичницьких вірувань та старозавітний закон і Пророцтва були лише вихованням та підготовкою для «... благодатного царства Месії, що згладжує протилежність природного та божественного в історичному світі і людській суб'єктивності, коротше кажучи – все духовне, – релігійний та філософський розвиток давнього людства був спрямований до однієї цілі, – до появи на землі Боголюдини і прийняття його божественного вчення» [5, с. 336].

Тобто у Новицького існує межа, коли він, зазначаючи про історичні зв'язки християнства, водночас акцентує увагу на його принциповій новизні відносно попередніх систем, але доходячи до цієї межі, вчений наголошує, що християнство – «...єдиний живий центр [5, с. 336]», навіть найпротилежніші напрями давньо-історичного життя «...як радіуси одного загального кола, в ньому досягають свого позитивного результату і свого істинного значення і сенсу [5, с. 336]». А всі утворення нового історичного життя, які виникають вже у християнському світі – релігія, звичаї, мораль, філософія, мистецтво – знову таки як радіуси виходять з центру, яким для О. Новицького і є християнство.

Загалом, розвідки О. М. Новицького є показником початку формування вітчизняного релігієзнавства взагалі та історичного релігієзнавства зокрема, тому можливості подальших досліджень у цій тематиці глибокі, оскільки розвідки, які стосуються формування вітчизняного релігієзнавства, його початків у працях українських мислителів – актуальне питання сучасної науки. Стосовно проблеми діалектики духовних процесів як діалогу, що піднімається у статті, то тут вагоме значення має те, що різні духовні процеси завжди перебувають у взаємовпливові, і від того наскільки цей процес буде відкритим залежить їх розвиток та успішна взаємодія.

Література

1. Апанасенко Г. Б. Орест Новицький про сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Галина Богданівна Апанасенко. – К., 2006. – 18 с.
2. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920 : Філософський спадок / Наталія Григорівна Мозгова. – К. : Книга, 2004. – 320 с.
3. Новицький О. М. Нариси індійської філософії / Орест Маркович Новицький. – К., 1844. – 129 с.
4. Новицький О. М. Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань : у 4 т. / Орест Маркович Новицький. – Частина 2: Релігія класичного світу і перша половина грецької філософії. – К. : Університетська типографія, 1860. – 429 с.
5. Новицький О. М. Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань : у 4 т. / Орест Маркович Новицький. – Частина 4: Релігія і філософія Александрійського періоду. – К. : Університетська типографія, 1861. – 384 с.
6. Новицький О. М. Про духоборців / Орест Маркович Новицький. – К., 1839. – 246 с.
7. Новицький О. М. Про філософські системи / Орест Маркович Новицький. – К., 1844. – 38 с.

Лариса Квасюк

ПОЛЕМІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТІВ У КАТЕХІЗИСАХ ПЕТРА МОГИЛИ

У статті здійснено аналіз полемічної інтерпретації догматів повної, короткої та московської версії катехізисів Петра Могилы; показано їх антипротестантську спрямованість; продемонстровано вплив західної традиції на пояснення догматів.

Ключові слова: катехізіс, полеміка, догмат, православ'я, католицизм, антипротестантський, богослов'я.

Л. Квасюк. Полемическая интерпретация догматов в катехизисах Петра Могилы

В статье представлено анализ полемической интерпретации догматов полной, короткой и московской версий катехизисов Петра Могилы; указана их антипротестанская направленность; продемонстрировано влияние западной традиции на объяснение догматов.

Ключевые слова: катехизис, полемика, догмат, православие, католицизм, антипротестанческий, богословие.

L. Kvasyuk. Controversial interpretation of dogma in the catechism by Petro Mohyla

In the article the author analyzes polemic interpretation of dogmas of complete, short, and Moscow versions of the catechisms written by Petro Mohyla. Demonstrating a vivid anti-protestant orientation, they are influenced by the western tradition on explanation of dogmas.

Key words: catechism, polemic, dogma, Orthodoxy, Catholicism antiprottestant, divinity.

Вивчення катехітичних творів Петра Могилы, що представляють результат діяльності київської богословської школи, в аспекті полемічної інтерпретації догматів як істин віри становить науковий інтерес у сенсі аналізу моделей, під впливом яких функціонує й сучасне українське православне богослов'я.

Дослідники діяльності Петра Могилы по-різному оцінювали її. Російський автор С. Голубев здійснив ґрунтовне вивчення діяльності київського митрополита та його сподвижників [3]. О. Карташов негативно ставився до зв'язків Могилы з Західною Європою («з латин-

ства він засвоїв науку про чистилище, креаційну теорію людських душ, момент перетворення євхаристичних дарів») [8]. Російський богослов Г. Флоровський вважав, що «Ісповідання» Петра Могили має більший зв'язок з римо-католицькою літературою, ніж з духовним життям православ'я («Пути русского богословия», Париж, 1937) [20, с. 50-51]. Історик церкви в Київській духовній академії І. Малишевський [12, с. 536] надавав «Православному ісповіданню» значення на рівні семи Вселенських соборів. М. Грушевський у роботі «З історії релігійної думки на Україні» писав про наслідки діяльності київського митрополита: «Українська церква залишилася вірною у догматах і обрядах церкви грецькій, але всім складом, ідеологією і культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції» [5, с. 74-78]. Д. Дорошенко зазначав, що «Могила оновив життя української церкви, її науку і структуру засобами західноєвропейської теологічної науки» («Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу», Берлін, 1940). Дослідник історії української церкви І. Власовський писав, що до Могили «догматика у православ'ї була замієна полемікою» [1, с. 174]. Про те, що «Православне ісповідання Кафолічної і Апостольської Церкви Східної митрополита Петра Могили» залишається символічною книгою православної церкви, стверджує А. Жуковський («Петро Могила й питання єдності церков», Париж, 1969) [6]. Останній здійснив систематизацію історіографії Могилознавства, подав біографічний нарис про Петра Могилу, розкрив ідею церковної єдності митрополита [6]. Широкий є спектр коливань оцінки впливу західної богословської думки на українсько-білоруську православну культуру: Георгій Флоровський поклав на плечі Могили та його вихованців провину за процеси «внутрішньої інтоксикації латинізмом» («Пути русского богословия», Брюссель, 1982) [20, с. 49], а Ігор Шевченко («Багатоликий світ Петра Могили» // «Україна між Сходом і Заходом», Львів, 2001) [19, с. 175-198], Марек Мельник вважають, що «Могила здійснив культурний синтез у сфері богослов'я – догматичний компроміс, чим збагатив православну традицію» [21]. У контексті західного католицького впливу розглядає українсько-білоруські катехітичні тексти російська дослідниця М. Корзо [10].

Мета статті – проаналізувати специфіку полемічної інтерпретації догматів у катехізисах Петра Могили.

«Катехізис» Петра Могили був однією із перших навчальних книг для школи Києво-Печерської Лаври [9, с. 5]. Він був представлений у двох виданнях: скороченому – «Зібрання короткої науки», або «Виклад віри Церкви Малої Росії» та поширеному – «Православне ісповідання

віри». Останній твір надав митрополиту світового значення одного із засновників вчення про православну віру. «Катехізіс» – це символічна книга церкви, що систематизовано викладає і точно формулює основи віри, у ній зібрано, коротко і доступно пояснено науку християнської віри, що є викладом основ християнського віровчення, пояснення догматів у формі запитань і відповідей. Крім загальнохристиянських засад, у катехізісі, відповідно до специфіки конфесії, визначаються особливості віровизнання, чим воно різниться від інших, простежується оборона від ересей чи нападів противників. «Катехізіс» П. Могили уточнив основні засади, догмати православної віри, отримав соборне схвалення у Києві 8-18 вересня 1640 р., згодом, на помісному соборі у Яссах 15-30 жовтня 1642 р. був переглянутий, з деякими поправками грецького теолога Мелетія Сірігоса затверджений 11 березня 1643 р. чотирма патріархами Сходу (Партеній Константинопольський, Йонанікій Александрійський, Макарій Антіохійський і Паїсій Єрусалимський), найвищою на той час церковною владою, а також синодом Константинопольської патріархії, як відповідний догматам християнської віри. Твір П. Могили – це плід київської богословської школи зі своєю українською специфічністю, тому у своїй перворідній формі він був відкинтий російською православною церквою. Мабуть тому протягом цілого століття офіційна Київська духовна академія не спромоглася на його вивчення. «Катехізіс» Петра Могили – це православна символічна книга в українській інтерпретації [9, с. 5], поява якої була зумовлена потребою систематизації православного віровчення. Це перша праця догматично-символічного характеру, що отримала соборне схвалення, хоча останнє не було для православних абсолютним авторитетом: вони вважали, що в усьому потрібно триматися давнини. Поява «Православного ісповідання віри» була пов'язана з усім комплексом реформ митрополита, спрямованих на подолання серйозної внутрішньої кризи, в якій опинилася православна українсько-білоруська церква наприкінці XVI ст., – кризи, яка була посилена Берестейською церковною унією 1596 р. Про причини внутрішньої кризи Київської митрополії, їхнє осмислення різними суспільними і церковними колами та спроби її подолання писали М. Дмитрієв [2], Б. Гудзяк [4], А. Турілов [16].

Одним із завдань, яке стояло перед київським митрополитом, було протистояти проникненню ідей протестантизму – кальвінізму, адже у 1629 р. у Женеві з'явився зі згоди Константинополя латинською і грецькою мовами катехізіс Кирила Лукаріса з кальвіністичними поглядами [9, с. 9]. Окрім того, часто звучали звинувачення на адресу православних про елементи антиринітаризму у їхньому віровченні

[10, с. 359]. Цим було зумовлено звернення Могили до католицького досвіду систематизації віровчення, адже традиція богословствування, що походила до патристики, давала мало можливостей для впорядкування вчення. Польський дослідник Марек Мельник вважає, що звернення київського митрополита до католицької традиції не означало виходу за межі православної ортодоксії. Мабуть, це була спроба компромісу, яка реалізувалася у використанні латинських зразків при одночасно сильному акценті на візантійській традиції [21, с. 202]. Могила використовує римський катехізіс, катехізіс Петра Канізія, католицькі літургічні книги у посттриденській версії. Сучасні митрополиту грецькі праці з богослов'я давали привід засумніватися у православності їхніх авторів (вже вказане «Сповідання» Кирила Лукаріса, «Катехізіс» Захарії Гергана 1622 р., на адресу яких висловлював критичні зауваження в «Апології» М. Смотрицький. Католицькі та протестантські полемісти кінця XVI – початку XVII століть потайно звинувачували православних у непроясненні позицій. Наприклад, у православному формулюванні сходження Святого Духа від «самого Отця» вони бачили вплив антиринітаризму. Ян Дубович говорив, що православні вірять у тілесність душі. Була неузгодженість у православних богословських виданнях. Про «еретичні» відхилення і про використання православними авторами протестантських творів писали І. Жебровський, І. Потій («Унія»), К. Транквіліон-Ставровецький, К. Сакович («Перспектива»).

З метою ліквідації розбіжностей щодо віровчення, звичаїв і правопорядку в церкві був скликаний Петром Могилою Київський собор 1640 р. [9, с. 10-11]. На ньому «Православне ісповідання віри» пройшло перший етап богословської апробації, там його представляв один із можливих співавторів, ігумен київського Пустинно-Миколаївського монастиря Ісає Козловський. Акти собору не збереглися, а про обговорення сповідання відомо за полемічним твором Касіяна Саковича [10, с. 361], який виділив теми, що викликали найбільші дискусії серед учасників собору: місцезнаходження душ праведників і грішників до Страшного суду (у небі чи в земному раю), походження душі людини (від батьків чи від Бога), існування приватного суду одразу після смерті та чистилища (чи перебувають душі грішників до Страшного суду в чистилищі?), форма таїнств, особливо, форма причастя (коли і при яких словах здійснюється таїнство Євхаристії – час перетворення Святих Дарів). На трактуванні цих питань Могилою позначився вплив західної католицької богословської традиції. Ян Дубович охарактеризував висловлювання з цих питань як невідповідні Писанню нововведення. Дискусію викликав і догмат про церкву: що значить вірити у церкву?

К. Сакович зазначав: «у католицькій церкві кажуть у єдину, святую, соборну і апостольську церкву, а не в церкву, Церква – значить зібрання віруючих, а ми в людей не віримо». Це питання ставив і Лаврентій Зизаній у «Великому катехізисі» [10, с. 362]. Касіян Сакович закидав православним брак знання своєї віри. Думки з положень віровчення під час соборних обговорень настільки розійшлися, що вирішено було звернутися за роз'ясненнями в Константинополь, адже катехізис претендував на вселенське, всеправославне значення [9, с. 12]. У «Викладі віри Церкви Малої Росії» греки не були згодні з двома твердженнями киян: допускати третє місце, відмінне від неба і від пекла, своєрідне чистилище, вважали, що освячення хліба і вина здійснюється словами Христа, а не Епиклезією (цими положеннями українці поступилися). Тому і відбулася нарада-собор в Яссах у 1642 р. грецьких і українських богословів з розгляду догматичних справ [9, с. 13].

«Православне ісповідання» було написане спочатку латинською мовою, після представлення Константинопольського патріарха Парфенія і обговорення у 1642 р. на помісному соборі в Яссах, виправлення тексту грецьким богословом Мелетієм Сірігом, який виключив із сповідання згадку про існування деякого третього місця у потойбічному світі (що нагадувало католицьке чистилище) і про допустимість хрещення також, і через обливання, та додав положення про те, що перетворення Святих Дарів відбувається під час закликання Святого Духа (чи епиклесіса як кульмінації євхаристичної молитви), а також переклав сповідання грецькою, текст було утверджено соборною постановою 11.5.1643 р. після того, як за більш пізнім свідченням Ієрусалимського патріарха Нектарія, сповідання було очищено і виправлено від думок чужих і нових [14]. Вважають, що Могила був не згоден із внесеними виправленнями, а тому у 1645 р. він публікує у Києві у друкарні Печерської Лаври сповідання у формі короткого катехізису без врахування правок спочатку польською, а потім слов'янською українською мовою «Собрание короткой науки о артикулах вери православно-кафолической христианской» [9, с. 16]. Отже, «Катехізис» Петра Могилы мав два варіанти: установчий, для ствердження віри з апаратом доказів і призначений для спеціалістів та дослідників та для високих шкіл, його називали великим («Православне ісповідання віри», символічна книга, яку студіювали в духовних школах до 1867 р.), і спрощений, призначений для широкого читача, – малий, скорочений («Собрание короткой науки о артикулах вери православно-кафолической христианской»). Між ними є відмінності. У малому катехізисі визначення сакраменту є класичне, у ньому розглядаються чотири речі: матерія, встановлена від Христа; слова, якими тайна

приймає своє освячення силою Святого Духа; той, від кого сакраментів заживає; тіло сакраменту. А у «Православному ісповіданні» сказано, що в таїнстві розглядається тільки три речі, тут не згадано тіло тайни (Питання 100). У сакраменті хрещення говориться, що воно здійснюється «потрійним зануренням, або поливанням» (як це було поширено у практиці хрещення у Речі Посполитій), а за «Православним ісповіданням» це таїнство відбувається «через потрійне занурення у воду», як це обгрунтовувалося грецьким богослов'ям. У малому катехізисі читаємо, що «Силою тих слів, що їх Христос Господь сказав: «це Тіло мое» і «це Кров моя», які бувають вимовлені через священика над покладеними на престолі хлібом і вином, надходить невидимо Дух Святий, за прикликанням та волею священика сутність хліба та вина переходить у сутність Тіла і Крові Христових...», а у «Православному ісповіданні» сказано: «Істота хліба і істота вина перетворюються в істоту правдивого Тіла і Крові Христових дією Святого Духа, його ж прикликання священик творить у той час для здійснення цієї тайни, при цьому молячись і промовляючи: «Ниспосли Духа Твого на ни і на предлежащия дари сія і сотвори убо хлеб сей чесное Тело Христа Твоего, а еже в чаше сей – чесную Кров Христа Твоего, преложив Духом Твоім Святим». Вказано, що цими словами твориться переістотнення і переміна хліба у правдиве Тіло Христове та вина у правдиву Кров. Отже, освячення відбувається у час молитви Епиклези. Епиклеза (з грецьк. прикликати, призивати) – це літургійна молитва євхаристичного канону, укладена святими отцями, у якій священик прикликає Святого Духа, щоб зійшов і торкнувся лежачих жертвних дарів. Є відмінності у двох творах і щодо моменту освячення Святих Дарів: формулювання у малому катехізисі відповідає католицькому стану, тоді коли православні дотримуються погляду, що освячення відбувається з молитвою Епиклези у момент заклику Святого Духа. У «Требнику» Петро Могила намагався узгодити дві традиції – західну і східну – щодо ритуалу причастя: «Образ, або здійснення Тіла Христового, це – слова Господні над хлібом на дискосі, що є на престолі, мовлені ієреєм. А саме: «Візьміть і їжте, це Тіло Мое, яке за все терпіло заради спокути гріхів». Цими словами хліб переістотнюється, тобто істота хліба істинно перетворюється у Тіло Христове, і після вимовлення цих Господніх слів хліб не є вже простим хлібом, як раніше, а є суттю своєю справжнім Тілом Христовим. Образ, або здійснення Крові Христової, – це слова Христові над вином у чаші, що є на престолі, що мовлені ієреєм, а саме: «Пийте з неї всі, це є Кров Моя Нового Заповіту, що за вас і за багатьох пролита заради спокутування гріхів». Цими словами істота вина істинно перетворюється і після вимовлення цих Господніх

слів уже суттю своєю вино є не простим вином, а справжньою кров'ю Христовою [9, с. 21-22]. Пояснення догмата про Суд Божий (7 стаття символу віри) у малому катехізисі є особливо коротким у порівнянні з «Православним ісповіданням». Малий катехізис не порушує догматичне питання про чистилище, у той час як «Православне ісповідання» обширно документує, що про пургаторію ніде не згадується у Святому Письмі. Щодо догмату про походження Духа Святого (8 стаття символу віри), то позиції двох видань тут узгоджені, однак, у катехізисі немає ніяких суперечок у справі «філіокве», а у «Православне ісповідання» їх, правдоподібно, вставив грек Сірігос, чим намагався підкреслити антикатолицьке спрямування катехізису [9, с. 23]. Оскільки твір Петра Могили мав, перш за все, полемічний антипротестантський характер, автор намагався зменшити число розбіжностей між латинською і грецько-слов'янською церквами. Так, П. Могила не хотів поступитися намаганням Мелетія Сірігоса, який запровадив доктринальні поправки до «Ісповідання» у питанні освячення Євхаристії. Узгоджуючу тенденцію стосовно православ'я і католицизму видно у: 1) навмисному замовчуванні у малому катехізисі проблеми звільнення з пекла після смерті (чистилища); 2) абсолютному замовчуванні багатьох розходжень: розлучення, розпуста, зачаття, помазання хворих; 3) слідах «латинських інфільтрацій», що відчутні у ритуалі церков України: у справі хрещення, коли допускалося обливання замість занурювання. Взаємний вплив двох ритуалів ще більш помітний у «Требнику» Петра Могили. Єдині протиставлення, які Могила зберіг і яскраво підкреслив, – це ставлення до римського примату і «Філіокве». Він виступав і проти чистилища, однак коли мова йшла про вогонь [9, с. 24]. Оскільки катехітичний твір митрополита мав як полемічний антикатолицький, так і антикальвіністичний характер, тому у ньому католицьку доктрину про філіокве і чистилище автор спростовує доказами теологічними й історичними.

Бібліографам відомо два польських і два слов'янських видання короткого катехізису 1645 р. Петра Могили. Ярослав Ісаєвич проаналізував польські зразки [7]. Два різновиди слов'янських видань із фондів Російської державної бібліотеки описані в роботі «Украинские книги кирилловой печати» (вип. 1, № 86, 88) [18].

У передмові до польського видання Могила пояснює, що воно необхідне християнину для спасіння істин. Полемічна мета демонструвалася у слов'янському тексті стосовно видання польською. У 1646 р. короткий катехізис був передрукований у Львові Андрієм Скольським у типографії єпископа Арсенія Желіборського [3, с. 473-475]. У передмові вказувалося, що видання має мету полемічну й апологетичну. У 1649 р.

короткий катехізіс був перекладений у Москві за наказом царя Олексія Михайловича і з благословення патріарха Йосифа [10, с. 366]. Він був розширений за рахунок символу віри Афанасія. Виправлено цитування Писання, тому що Могила використовував Вульгату. У московському катехізісі 1649 р. був, наприклад, наведений такий перелік смертних гріхів – хронологічно найбільш ранній, що сходить до Євагрія Понтійського: черевоугодництво, розпуста, сріблολюбство, гнів, смуток, пихатість, гордість, пропущено печаль, що стояла у ранньохристиянських мислителів на четвертому місці. У катехізісі київському 1645 р. наводиться перелік гріхів папи Григорія I: гордіня, жадібність, розпуста, заздрість, обжерливість, гнів, лінь. На останньому місці у Могили стоїть, відповідно до традиції католицького богослов'я тієї епохи, лінь, а не смуток, як це було в оригінальній схемі Григорія Великого.

У повному обсязі і з врахуванням зауважень соборів 1640 і 1642 рр. «Православне сповідання віри» вийшло грецькою в Амстердамі у 1662 р., латинською – у 1695 р. у Лейпцигу. Грецький текст було надіслано у Москву Ієрусалимським патріархом Досіфеєм II на прохання патріарха Іоакима у розпал суперечок про час перетворення Святих Дарів. І хоча січневий 1690 р. церковний собор заборонив серед інших і твір Петра Могили, «Православне сповідання віри» було надруковане у Москві у 1696 р. з підписами єпископів, які утвердили його на соборі в Яссах.

«Православне ісповідання віри» в короткій і повній версіях має однукову структуру і поділено на три частини відповідно до трьох богословських чеснот: віра надія, любов. Більшість католицьких посттриденських катехізісів вибудовувалися за такою ж схемою [10, с. 367-369].

Перша частина катехізісу присвячена викладу Нікейсько-Константинопольського символу віри, що містить основні християнські догмати, інтерпретацію яких подає автор. Текст має низку композиційних особливостей. Церковні таїнства, наприклад, не виділені як самостійний розділ, що було притаманно для більшості католицьких та протестантських пам'яток, але розглядаються у контексті тлумачення 10 статті символу віри «Сповідую одне хрещення...», що може свідчити про те, що таїнства виступали уособленням істин віри, як таких, що дають спасіння. Аналіз таїнств у межах кредо зустрічається у ранніх лютеранських катехізісах (наприклад, в Урбана Регіуса у польській переробці його творів Миколою Реєм), які не йшли за запропонованою Лютером схемою; у «Гейдельберзькому катехізісі», що мав не суворо реформаторський, а компромісний характер; в окремих випадках, у катехізісах католицьких (наприклад, Ієроніма Поводовського). У російській православній традиціях XVIII-XIX ст. таїнства також

будуть аналізуватися у контексті 10 статті символу («Пространный христианский катехизис» митрополита Філарета, 1823), чи 8-ї статті про Святий Дух як засіб духовного освячення (катехітичні твори митрополита Платона Левшина) [10, с. 370].

Таїнства у Могили логічно пов'язані з дарами і плодами Святого Духа. Тут він посилається на антилютеранські послання Константинопольського патріарха Ієремії II Траноса. У католицьких катехізисах дари і плоди, як правило, перераховувалися без будь-якого їх тлумачення. Сповідання ж приділяє їм значну увагу, аналізуючи у межах статті символу «Вірую в Духа Святого».

Церковні заповіді, які в католицьких катехізисах, як правило, суміщені з приписами декалогу (як одна із форм зобов'язуючого людину закону), в протестантських текстах взагалі відсутні (як відсутня у протестантизмі будь-яка посередницька інституція між віруючим і Богом), П. Могила переносить їх у першу частину сповідання, суміщаючи з частиною символу віри «І в єдину ... Церкву», що можна інтерпретувати так, що для Петра Могили віра в церкву означає земне життя, що узгоджується із церковними заповідями. Митрополит говорить, що число церковних настанов є великим, але для своєї праці він обрав 10 основних. Обґрунтовуючи загальнообов'язковий характер цих заповідей, П. Могила посилається на 2 правило Антіохійського помісного собору 341 р., де йшла мова про заборону залишати церкву до кінця богослужіння і санкції, що накладаються на християнина, який вчасно не причащається. Церковні заповіді надавали віруючому такі приписи: молитися і шанувати свята; дотримуватися церковних постів; шанувати духівників; з певною періодичністю сповідуватися і причащатися; не спілкуватися з еретиками і не читати їхніх книг; молитися за духовну і світську влади; виконувати приписи єпископа і митрополита; світським людям не зазіхати на церковне майно; укладати шлюби лише у встановлені дні і не брали участь в ігрищах [9, с. 69-74]. Ці настанови як антипротестантські характеризуються католицьким характером.

Однозначно полемічний, антипротестантський підтекст, мала поява молитви «Радуйся, Марія» в контексті 3-ої статті символу віри (догмат про Втілення Ісуса Христа). Могила наводить коротке, найбільш типове для православної традиції, формулювання: «Богородице діво, радуйся, благодатна Маріє, Господь з тобою. Благословенна ти в жонах, і благословенний плід черева твого, яко Спаса родила еси душ наших» (Євангеліє від Луки 1 : 28, 30, 31).

Між «Православним ісповіданням» у його короткій і повній версіях є низка відмінностей. Готуючи до видання короткої катехізис, П. Мо-

гила поставив під сумнів критичні зауваження, висловлені на Київському соборі 1640 р. [10, с. 373]. У київському катехізисі 1645 р. були зняті питання есхатологічного блоку, до яких Петро Могила звертався у контексті тлумачення статті символу «І знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству його не буде кінця» (догмат про II Пришестя і вічність Царства Божого), які, за твердженням К. Саковича, викликали на соборі істотні розбіжності: про приватний суд і місце знаходження душ праведників і грішників до Страшного суду. Якщо зіставити першопочаткову версію Могили з питання про післясмертну долю душ (у викладі К. Саковича) з тим, що ми маємо у московському катехізисі 1696 р., то бачимо, що у цьому питанні не було виправлень. Початково у сповіданні говорилося, що душі праведних хоча і в небі, і в руках божих, і в царстві небесному, але у стані ще недосконалому. П. Могили на соборі вказали, що душі праведних повинні бути у земному раю, а його милість отець митрополит стверджував, що у небі. В остаточній версії маємо твердження про те, що після смерті праведники зразу потрапляють у рай, а грішники – у пекло – вогонь вічний, хоча до Страшного Суду не отримують відплати у межовій формі (душі праведних, що є на небесах, не отримують досконалого вінця до кінцевого суду. Нижче душі засуджених [9, с. 55].

Великий катехізис був призначений для більш богословськоосвіченої аудиторії. Наприклад, шість питань тут присвячено аналізу властивостей Святої Трійці, а у короткій версії це подано у більш короткій, лаконічній, простішій формі.

Розходження короткого і повного видань сповідання показують, по якій лінії йшло редагування тексту Петра Могили грецькими (і, можливо, московськими) богословами. Воно було зумовлено як спірністю окремих богословських суджень, так і неактуальністю для грецьких чи московських перекладачів деяких полемічних випадів Петра Могили. Наприклад, такі, що часто зустрічалися у катехізисі 1645 р., посилення на «Слова на аріан» Афанасія Александрійського у катехізисі московському 1696 р. відсутні.

У різних версіях катехізису дещо по-іншому описується порядок хресного знамення у четвертому кредо «Розп'ятого за нас...» (догмат про Розп'яття Христа). Київський катехізис 1645 р. нічого конкретно не говорить про складання перстів («рукою правою, три пальці склавши, знак Хреста святого починай з чола»). У московському перекладі маємо розширений опис. Порядок перстоскладення наводився за книгою «О вере», що видана у Москві у 1648 р.: «з'єднати три персти правої руки; великий, малий і третій біля малого; у них сповідуємо

таїнство божественних трьох іпостасей... єдиного Бога в трьох особах. Протягнути вказівний і середній. Цим показуємо таїну Господа нашого Ісуса Христа, як досконалого Бога і досконалу людину заради нашого спасіння», тобто йде лаконічний опис, без тлумачення символіки знамення [10, с. 375].

Особливо відмінності між короткою і повною версіями очевидні у тій частині тексту, коли П. Могила тлумачить церковні таїнства. Тут виявляється залежність від католицького богослов'я. Порядок хрещення у катехізисі 1645 р. був у формі трьохразового занурення або поливання, а у московському виданні 1696 р. замінений на потрійне занурення у воду [14].

У катехізисі 1645 року бачимо типове для католицької сакраментології виділення у таїнстві матерії (предмети і речовини, що використовуються священником), форми (словесна форма) і наслідку – результату. Така трьохчастинна структура – матерія, форма і результат, або сила таїнства – була запропонована ще Петром Ломбардським у IV частині «Сентенцій» (перш. пол. XII ст.).

Зміна акцентів у московському виданні катехізису Могили була результатом виправлення тексту сповідання грецькими богословами. Мелетій Сіріг, зокрема, змінив фрагмент про час перетворення Євхаристичних Дарів. Київський катехізис 1645 р. наслідує західну традицію, стверджуючи, що речовина хліба перетворюється у Тіло, а речовина вина – у Кров Христа у момент вимовляння установчих слів (Мт. 26: 26-28; л. 49). Проблема встановлення конкретного моменту перетворення стала актуальною для західного богослов'я в епоху зрілої схоластики. Одне із ранніх догматичних формулювань було подано у декреті на Флорентійському соборі 1439 р. Московський катехізис 1696 р., відповідно до святоотчої традиції, визнає неможливим встановлення моменту перетворення, яке відбувається у результаті призивання Святого Духу в євхаристичній молитві (анафорі). Фрагмент про перетворення був виправлений і у московському перекладі 1649 р. У другій половині XVII ст. із вказаного питання розгорнулася полеміка між представниками богословської думки київської і московської, про яку писали Г. Миркович («О времени преосуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века (Опыт исторического исследования)», Вильна, 1886) [13], Н. Д. Успенський («Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужбных книг в XVII в.») [18].

У всі три версії сповідання – коротку, повну і московський варіант – потрапило ще одне положення католицького богослов'я – про намір священника, який здійснює таїнство. Вчення про «intentio», як

одне із умов дієвості таїнства, вперше було догматично оформлене на Триденському соборі. Як богословська проблема, воно артикулюється приблизно з XII ст. Офіційна позиція католицької церкви була відображена у символі віри для вальденсів Інокентія III (1208), у матеріалах Констанського (1414-1418) і Флорентійського (1439) соборів. На Триденському соборі мова йшла про те, що під час священнодій духовної особи мають мати духовну установку здійснювати саме їх, а не щось інше. До уваги не брався моральний стан служителя культу; навіть якщо він мав на душі важкий гріх, на дієвості таїнства це не позначалося. Ці положення сакраментології були пов'язані з католицьким вченням про таїнства, що здатні діяти, відтворювати благодать ніби автоматично, силою самого акту здійснення священнодій. Київський катехізіс 1645 р. містить лише коротку вказівку на те, що перетворення Дарів відбувається у тому числі «за інтенцією священницькою». Московський катехізіс 1649 р. зберігає це формулювання: «Дух Святий невидимо приходить: призивання заради священницького і наміру». Більш широко П. Могила розмірковує про це у вступній частині «Свхолагіону». Моральні якості священника таїнства не применшуються, «бо тайни святі від нечистих осквернитися не можуть, ні лукавими, ні нечестивими служителями їх дійство не зупиняється». Головне, вважає митрополит, це «чи має ієрей розумний намір, чи волю в собі уявну». За відсутності такої таїнство не тільки втрачає дієву силу, але й приводить священника до стану смертного гріха. Згадування про «intentio» збереглося і в повній версії «Православного ісповідання». Намір розглядається як одна зі складових таїнства.

У розділі про таїнство хрещення у повній версії катехізісу зустрічається твердження про те, що при потребі може творити таїну хрещення і мирська особа чоловіка чи жінки. Практика здійснення таїнства хрещення не духовною особою була закріплена у католицькій церкві догматично. При цьому міг хрестити і чоловік, і жінка, і нехристиянин, за умови, що він правильно відтворить словесну формулу і буде наслідувати прийнятий обряд. Собор 1640 р., за твердженням К. Саковича, також утвердив цю форму для Київської митрополії: «Може баба хрестити в окремих випадках, а навчити бабу обряду хрещення зобов'язані попи». Нагадаємо, що під час обговорення у 1627 р. катехізісу Лаврентія Зизанія московські справщики категорично заперечували можливість здійснення хрещення мирянином [10, с. 380].

Були розходження і у викладі окремих елементів таїнства покаяння між київським катехізісом 1645 р. та московським 1696 р. Нагадаємо, що покаяння, яке збереглося як релігійна практика, втратило статус та-

їнства у протестантських церквах. Воно зайняло особливе місце у постриденському богослов'ї. Всі аспекти таїнства покаяння були викладені у декреті «Про таїнство покаяння», що був утверджений на XIV сесії Триденського собору 1551 р. Російська дослідниця М. Корзо вказує на зовнішню подібність між римським катехізисом і сповіданням П. Могили в описі процедури покаяння і умов, за яких таїнство є дієвим: сповідь має бути максимально конкретною, що дозволило б накласти найбільш адекватне гріху покарання; враховувати кількість, якість, тривалість гріха. Варто зауважити на відсутності у Петра Могили важливої для католицької традиції складової покаяння – положення про задоволення (про яке писали Ансельм Кентерберійський і Августин, і яке зустрічається у не розробленому вигляді у Лаврентія Зизанія). Задоволення – це очищення, яким змивається будь-яка пляма, яка залишилася на душі, як бруд від гріха, і ми звільняємося від обмеженого у часі покарання, якому підлягали. Священик тут виступає в образі судді, як у католицизмі. У патристиці ж покаяння – духовне врачування, засобом якого є спільна молитва того, хто молиться і кається.

Є відмінності короткої і повної версії сповідання Могили у розумінні таїнства покаяння і у викладі порядку відпущення гріхів. Київський катехізис 1645 р. говорить, що священик має право, виходячи із стану того, хто кається, вирішити, які гріхи затримати, а які розв'язати. Фрагмент про затримання гріха не потрапив у московське видання 1696 р., а у виданні московському 1649 р. був дещо видозмінений. У катехізисі 1645 р. говорилося, що священик призначає покуту від яких гріхів розв'язується, а які утримуються. У московському катехізисі 1649 р. це залежить від того, хто кається, а у виданні 1696 р. зазначено, що Бог через ієрея прощає гріхи [14]. Є подібність між київським коротким катехізисом 1645 р. і московським 1649 р. у фрагменті Євангелія від Івана, у якому сказано, що кому простите гріхи, простяться тому; на кому залишите, на тому залишаться (Івана 20: 23). У московському катехізисі 1696 р. лише підкреслено, що те, що дається священиком на сповіді, має реальну силу. Фрагмент про «затримання гріхів» зустрічається у «Євхологоні» Петра Могили.

Положення про затримання гріхів було сформульовано католицькими богословами у XV каноні декрету «Про таїнство покаяння» Триденського собору: «Якщо хто буде стверджувати, що влада ключів дана була Церкві тільки для звільнення, а не також для зв'язування, ...нехай буде анафема». Для отримання відпущення необхідна зовнішня демонстрація і доказ виконання «випробовувань совісті». Не відпущені могли бути гріхи, на думку представників польського мо-

рального богослов'я XVII ст., тим, хто займався прелюбодійством, не знав необхідних для спасіння істин віри, не бажав відшкодувати шкоду, відмовлявся виконати покаєння, бажав здійснити смертних гріх, у кого були відсутні зовнішні ознаки розкаяння, хто перебував у стані ненависті і заздрості, не бажав виправитися після порушення заповіді не прелюбодійствувати, не бажав утримуватися від гріха лихварства і чародійства, сприяв іншим у вчиненні гріха (подібні умови перераховувалися і в «Свхалогіоні» Петра Могили) [11].

На антипротестантську спрямованість твору вказує і низка таких сюжетів «Православного ісповідання». У відповідь на запитання: «Людина християнин православний і кафоличний, що повинна зберігати, щоб наслідувати життя вічне?», – П. Могила починає констатувати необхідність для спасіння добрих справ, посилаючись на слова апостола Якова про те, що не тільки з віри, а й з вчинків йде усправедливлення (Якова 2: 24). Проблема «віра – добрі справи», а також розмежування понять «передзнання – передвизначення – промисел» (стаття символу віри «Вірую в єдиного Бога... Творця неба і землі») могла з'явитися у Петра Могили під протестантським впливом. Акцентування на цій проблемі у катехітичному тексті М. Смотрицького 1610 р. було викликано бажанням уточнити православну позицію супроти протестантської. У катехізисі 1645 р. були, але у «Православне ісповідання» не потрапили, питання про трояке служіння Христа як Пророка, Священника і Царя, що становили основу вчення про працю Христа як посередника між людьми і Богом, а проблема посередництва (ходатайства) довгий час була такою, яка найбільше обговорювалася у творах польських протестантів [10, с. 388].

У катехізисі 1645 р. є самостійним сюжетом, а у повній версії розглядається у більш широкому контексті, питання про тілесність Христа, про те, чи є вона тілесністю особливого роду. Це був виступ П. Могили проти вчення антитринітаріїв, зокрема, послідовників Аполлінарія Молодшого: «плоть з небес, що мала Христа, Марією пройшла як трубою». Тема тілесності Христа була пов'язана з проблемою статусу Богородиці та її культу, який був заперечений протестантськими конфесіями. У катехізисі 1645 р. ця позиція була сформульована у більш гострій полемічній формі, ніж у повній версії: «тупіють еретики, які не визнають, що Христос-Бог правдиве тіло з Пречистої Пани прийняти міг. Тупіють еретики несторіани, які не хочуть Панну Пречисту Богородицею назвати». Проти вчення антитринітаріїв-патрипассіан говорить питання катехізису про те, що на хресті Спаситель прийняв страждання лише плоттю (цей сюжет спе-

ціально обговорювався московськими справщиками стосовно катехізису Зизанія), хоча ніде тоді, ні після іпостасна єдність не була порушена. «Христос постраждав на хресті плоттю, а не по божеству; тому божество не страждало, не було прибите цвяхами до Христа, не померло. Але оскільки божество прийняло людство, ніде не розлучаючись з ним, чи під час страсті, чи смерті, чи смерті на хресті, ні після смерті, а ще і душа розлучилася від тіла, але божество ні від плоті, ні від душі ніколи не розлучиться. Заради цього і під час смерті іпостась Христова була єдина і та ж».

Сповідання ще раз повертається до питання про тілесність Христа у контексті тлумачення статті символу віри «І зійшов на небо і сидить праворуч Отця...». У катехізисі 1645 р. відповідь на це питання розбита на низку дрібних сюжетів, а у московському виданні 1696 вони об'єднані та конкретизують проблему: в якому тілі Спаситель сходить на небо (возноситься чи Він тілесно, чи разом з божеством). Якщо Христос тілесно сидить одесною Отця, то як Він може реально бути присутній в Євхаристичних Дарах? Останнє питання свідчить про полеміку зі сповіданням протестантизму, при цьому у його версіях з кальвіністами, що заперечували реальну присутність Тіла і Крові в освячених хлібі та вині, і з лютеранами (убіквістами), що відстоювали вчення про тілесність чи фізичну вседисущність Христа.

У першій догматичній частині «Православного ісповідання» полемічним моментом можна вважати і те, що питання про сходження Святого Духа починається з обґрунтування Його Божественного статусу. Дух Святий є правдивим Богом, Єдиносущним із Богом Отцем та Сином і однакової сили, слави та вельможності з Ними, про що подає науку святий апостол, мовлячи: Є різниця між дарами милости, Дух же той Самий. Є різниця між служіннями, та Господь той же Самий. «Є різниця між діями, але Бог той же Самий, що в усіх робить усе. Дух Святий від особи самого Отця, як від джерела і початку, у Божестві із сутності передвіку походить, згідно науки Спасителя» [9, с. 127].

Полемічний антипротестантський характер має і твердження київського видання катехізису 1645 р. про те, що церква має повагу Письмо Святе викладати і вчителів готувати, а також приділена велика увага обґрунтуванню культу Богородиці у контексті тлумачення символу віри, шануванню святих і їх посередницькій місії між людиною і Богом (1 заповідь декалогу), відмінність християнської ікони від «язичницьких болванів» (2 заповідь). Мають місце тут і питання про шанування мощей святих. П. Могила виступає проти лютеран і кальвіністів, які говорять про те, що святи не знають і не чують наших молитов.

Взивання до святих Петро Могила розглядає як «примноження хвали Бога правдивого», через що воно не є супротивне тій заповіді, «та ж бо коли святих просимо про звернення до Господа Бога, передусім ту ласку, котру їм дав Господь Бог, вихваляємо і просимо, аби й нас Господь Бог учасниками тієї ласки учинив, перш за все задля пролиття Крови Христа Господа, а потім задля молитви всіх святих».

Відповідаючи на питання: «З якої причини усіх святих на допомогу закликаємо?», – Петро Могила зазначає: «Передусім тому, що через гріхи наші самі просто до Господа приступити не сміємо, отож через них, як через тих, котрі вже є в ласці Його невідмінній приступаємо. По-друге, що вони за нас моляться, як за братію свою. По-третє, що як у небі менші ангели через більший доступ до Господа Бога мають, так і ми через святих, про ласку просячи, як через більших менші і як через ближчих дальші, до Господа Бога приступаємо» [9, с. 259].

«Якщо святі про помсту над злими у Господа Бога просять, як в Об'явленні Івана святого маємо свідоцтво: „І кликнули вони гучним голосом, кажучи: „Аж доки, Владико святий та правдивий, не будеш судити, і не мститимеш тим, хто живе на землі, за кров нашу?“ Далекі швидше постають за нами, коли їх про заступництво і про молитви за нас до Бога просимо».

На запитання: «А як святі знають про молитви і потреби наші?», П. Могила відповідає так: «Душі святих, які відійшли з цього світу, хоч з властивостей своїх могли б нестатків наших не знати, але оскільки ангелам вони подібні, котрим ласка Божа позичає те, що знають про всі справи і нестатки наші, і через ту ж від Бога позичену ласку, молитви, милостині й інші добрі вчинки наші перед Маєстат Божий приносять, отож відають про молитви і потреби наші. А над те, коли на цьому світі живучи і перешкоди великі маючи, знали і відали з ласки Божої, кого чому треба було і що хто чинить, далеко швидше в більший та невідмінній ласці Божій тепер будучи, знають нестатки наші і про нас до Господа Бога, як вірні Його слуги і близькі приятелі, вдаються, про що просторіше – у Катехізисі Великому» [9, 261].

Антикатолицька полеміка у катехізисах Петра Могили представлена менше, ніж антипротестантська: виділяються питання про Сходження Святого Духа і про допустимість причастя мирян під двома видами. Виступаючи проти філіокве, митрополит спирається на сповідання Афанасія, яке говорило, що Святий Дух від самого Отця походить. Полеміст апелює до такого формулювання, у якому католицькі полемісти вбачали відгуки ідей антитринітаризму. Сюжет про причастя під двома видами у короткому київському виданні виділений

в окреме питання. Вказано, що причастя під двома видами має прийматися і духовними, і світськими людьми. У повній версії ця тема детально не акцентується, а допуск мирян до євхаристичного вина трактується як норма церковної практики. У короткій версії катехізису на питання: «Чи вживання того святішого Сакраменту заодно під двома особами, як духовним, так і матеріальним, має бути?», – П. Могила відповідає: «Саме так, а не інакше, бо постановлення Христове таке, а не інакше є, коли мовить: „Ісус узяв хліб, і поблагословив, поламав, і давав Своім учням, і сказав: «Прийміть, споживайте, це – Тіло Моє». А взявши чашу, і подяку вчинивши, Він подав їм і сказав: «Пийте з неї всі, бо це – Кров Моя Нового Завіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів!»». До того, що під осібністю хліба Тіло Господне споживаємо, тоді обов'язкова під осібністю вина потреба Крови Господньої споживати, коли хто хоче бути певним спасіння свого, адже Христос казав: «Це чиніть на спомин про Мене». Тому будуть відпускатися гріхи і буде мати він життя вічне [9, с. 171]. Звертає Могила увагу на споживання сакраменту: «Хто лише має вживати Тіла і Крови Господньої, має передусім, згідно порядку описаного церковного, постом і побожністю особливою приготувати себе, після того сповідь святу пристойно перед священиком православним відправити і відпущення одержати. Також аби жоден у гніві не був, у кінці, коли вже приступає до Пресвятих Таїн, має мати повну віру, що правдивого і істотного Тіла і Крови Христової споживає. Зачим перед тим добре має із сумлінням порохуватися, згідно науки святого апостола: «Нехай же людина випробує себе і так нехай хліб їсть і з чаші хай п'є. Бо хто їсть і п'є негідно, не розважаючи про тіло, той суд собі їсть і п'є».

Немає у «Православному ісповіданні» випадів проти католицького вчення про примат Римського Престолу (елементом полеміки з цим католицьким догматом може бути питання про Єрусалимську церкву як матір всіх церков, Єрусалим як вищий судовий і духовний авторитет). У московському катехізисі 1696 р. це питання сховано в інше питання та інтерпретується більш лаконічно.

Висновки

Катехізиси Петра Могилы – це вираз богословської науки Східної Церкви. Незважаючи на схоластичну термінологію і систематичну послідовність, східне сповідання тут зберегло свій сенс, що опертий на свідчення літургичні, Святе Письмо, твори отців церкви, постанови семи Вселенських соборів, Нікейсько-Константинопольський символ віри, тобто Традицію. Вплив західної католицької позиції помітний при розкритті Петром Моголою питань походження і місцеперебу-

вання людських душ, приватного суду, чистилища, форми таїнств. Інтерпретація догматів у катехізисах митрополита носила полемічний антипротестантський характер (у трактуванні передвизначення, догматів про Трійцю, Богородицю, Церкву, Втілення Христа, реальну присутність Ісуса в євхаристичних дарах, шанування ікон) і менш виражений антикатолицький характер (ставлення до римського примату і філіюкве, заперечення існування вогню чистилища, визначення моменту трансубстанціації в Святій Євхаристії).

М. Грушевський дав високу оцінку катехізисам Петра Могили: «Це був великий тріумф могилянського кружка і української церкви взагалі, що її виклад православної науки знайшов таку високу акробату. Осоромлені були розсіювані ворогами думки про брак релігійного освідмлення в православної українській церкві, про її нездатність до вищої науки, безпомічність в релігійних питаннях».

Література

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Т. 2. – К., 1998. – Репринтне видання. – 397 с.
2. Дмитрієв М. Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших Берестейських читань. – Львів, Івано-Франківськ, Київ. 1–6 жовтня 1994 р. / Ред. Борис Гудзяк. — Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії. – 1995. – С. 39–73.
3. Голубев С. Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (опытъ церковно-исторического исследования) / С. Голубев. – Київ: Типографія Кульженко, 1898. – Т. 2.
4. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії / Марія Габлевич (пер. з англ.). – Л., 2000. – 426 с.
5. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні // М. С. Грушевський. Духовна Україна. – К. : Либідь, 1994. – С. 5–135.
6. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – Париж : Український вільний університет, 1969. – (Серія монографія. Ч. XVII).
7. Ісаєвич Я. Українське книговидання. Витоки. Розвиток. Проблеми / Я. Ісаєвич [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/isaevych/is.htm>. – Назва з екрана.
8. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – Париж : YMCA-Press, 1959. – 681 с.
9. Катехизис Петра Могили / Упорядкування проф. А. Жуковського, переклад В. Шевчука. – К. : «Воскресіння», 1996. – 288 с. , іл.

10. Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Научное издание / М. А. Корзо. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с. : 5 ил.

11. Крыжановский Е. М. Заботы об исправлении Требника в южно-русской митрополии до издания Требника Петра Могилы. – Б. м. : Б. и., Б. г. – С. 445-467.

12. Малишевський І. Требник Петра Могилы / І. Мальшевський // Труды Киевской духовной академии. – 1884. – Т. 3. – С. 530–546.

13. Миркович Г. О времени преосуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века (Опыт исторического исследования). – Вильна : тип. А. Г. Сыркина, 1886. – 254 с.

14. Могила П. Православное исповедание веры. – М. : Печатный двор, 1696. – 12 л.

15. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України / В. М. Нічик. – К. : Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.

16. Турилов С. К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI-первой половине XVII в. / РАН ; Институт славяноведения. – М. : Индрик. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики; 12). – Ч. 2 : Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. – М. : Индрик, 1996. – С. 19–58.

17. Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в. / Н. Д. Успенский // Богословские труды. – Вып. 13. – М., 1975. – С. 155–170.

18. Украинские книги кирилловой печати XVI-XVIII вв. [Текст] : каталог изданий, хранящихся в Гос. б-ке СССР им. В. И. Ленина / Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина. – М., 1990. – Вып. II. Ч. 2 : Львовские, новгород-северские, черниговские, уневские издания 2-й половины XVII в. / сост. А. А. Гусева, И. М. Полонская. – [Б. м.] : [б. и.], 1990. – 318 с. : ил. – Библиогр. : С. 67–68.

19. Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могилы // І. Шевченко. Україна між Сходом і Заходом : нариси з історії і культури до початку XVIII століття / Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії / Марія Габлевич (пер. з англ.), під ред. А. Ясіновського. – Л., 2001. – 247 с.

20. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Брюссель : YMCA-Press, 1982. – 601 с.

21. Melnyk M. Spór o zbawienie : zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej, (koniec XVI – połowa XVII wieku). – Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2001. – 267 p.

Дмитро Шевчук

БІОПОЛІТИКА ЯК ПАРАДИГМА РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ ПОЛІТИЧНОГО В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізується біополітична парадигма в сучасній політичній філософії. Подається визначення біополітики, досліджуються основні її прояви та вплив на розуміння феномену політичного. Також проаналізовано основні концепції біополітики в сучасній філософії, зокрема розуміння біополітичної парадигми в працях М. Фуко, Дж. Агамбена, Р. Еспозіто, М. Гардта і А. Негрі та ін.

Ключові слова: біополітика, біовлада, феномен політичного, політична філософія, *homo sacer*, імперія, множинність, біос, імунізація.

Д. Шевчук. Биополитика как парадигма понимания феномена политического в современной философии

В статье анализируется биополитическая парадигма в современной политической философии. Представляется определение биополитики, исследуются основные ее проявления, а также влияние на понимание феномена политического. Кроме этого, проанализировано основные концепции биополитики в современной философии, например понимание биополитической парадигмы в работах М. Фуко, Дж. Агамбена, Р. Эспозито, М. Хардта, А. Негри и др.

Ключевые слова: биополитика, биовласть, феномен политического, политическая философия, *homo sacer*, империя, множественность, биос, иммунизация.

D. Shevchuk. Biopolitics as paradigm of comprehension of the political phenomenon in contemporary philosophy

The article is devoted to the analysis of biopolitical paradigm in contemporary political philosophy. Author presents definitions of biopolitics, investigates the main manifestations of this phenomenon and its influence on comprehension of political phenomenon. Moreover, in present article the main conceptions of biopolitics are analyzed, for example, the Author pays attention to the comprehension of biopolitical paradigm in works of M. Foucault, G. Agamben, R. Esposito, M. Hardt, A. Negri and others.

Key words: *biopolitics, biopower, political phenomenon, political philosophy, homo sacer, empire, multitude, bios, immunization.*

Однією з актуальних проблем сучасної політичної філософії є осмислення меж політичного. Можливо, це пов'язано із загальним постмодерним налаштуванням. Важливою рисою останнього є демаркаціонізм, про що досить промовисто свідчить назва однієї із хрестоматійних праць постмодернізму – «Перетинайте рови, засипайте межі», автором якої є американський критик Леслі Фідлер. Отож, сучасність дещо «занепокоєна» межами – межами людини, світу, науки тощо. Політична філософія не є винятком, оскільки вона намагається з'ясувати межі політичного. Ця проблема, по суті, є онтологічною, оскільки одним із її аспектів є спосіб буття людини в політичному світі. Значною мірою, ця проблема пов'язується із утвердженням біополітичної парадигми, яка закладає форми здійснення та осмислення сучасної політики. Саме через здійснення біополітики відбувається трансформація межі політичного, на що вказує низка сучасних філософів, наприклад, Мішель Фуко, Роберто Еспозіто, Джорджіо Агамбен, Майкл Гардт й Антоніо Негрі та ін. Крім того, в межах біополітичної парадигми вивторюється своєрідна логіка взаємин між життям та політикою, що має безпосередній вплив на розвиток людського суспільства.

Термін «біополітика» ми зустрічаємо вперше в працях шведського політолога початку ХХ століття Рудольфа Челлена. В середині ХХ століття цим терміном послуговувалися низка американських вчених: Л. Колдуел, А. Соміт, Т. Торсон. Найбільшої ж популярності ідея біополітики набуває після лекцій М. Фуко, які були ним прочитані в Колеж де Франс в 1978-1979 рр. [14]. Термін «біополітика» сьогодні широко використовується не лише філософами та політологами, але й психологами, соціологами, екологами, журналістами, маркетологами. Часто стверджується, що саме за допомогою поняття біополітики можна найбільш адекватно зрозуміти зміни та трансформації, які характерні для сучасної політики, а також пояснити, наскільки життя людини структурується біовладою.

Феномен біополітики тісно пов'язаний із сучасним становищем людини. Філософи та антропологи все більше звертають увагу на те, що біотехнології втручаються в людську природу, радикально її змінюючи. Критики біополітики переконують, що вона маніпулює людською природою, породжуючи спотворені форми буття *bios politikos*. Про вплив біополітики на людську природу свідчать сучасні дослідження людського геному, розвиток реаніматології, прагнення покра-

щити людське тіло за допомогою хірургічних та косметичних засобів тощо. Сучасні мас-медіа пропагують образ людського тіла, який несе утопічні риси досконалості. Можемо згадати й про те, що ідентичність людини сьогодні часто пов'язується із біометричними даними. Такі дослідження та заходи, без сумніву, мають не тільки біологічні наслідки, але й етичні та політичні.

Про невідворотну трансформацію людської природи засобами сучасної політики та за допомогою біотехнологій, які часто використовуються як політичні технології, попереджає чимало мислителів ХХ століття. З найбільш відомих аналізів впливу біотехнологій на людську природу можемо згадати ті, що представлені в працях Ю. Габермаса та Ф. Фукуяма. У праці «Майбутнє людської природи» Ю. Габермас звертає увагу на те, що наука, фармакологічна індустрія та політика територіальної безпеки фактично об'єднуються для вирішення питання усунення недоліків людської природи через прагнення знайти можливість втручання в людський геном. У цьому контексті німецький філософ аналізує такі феномени, як передімплантаційна діагностика та дослідження стоволових клітин. Саме ці феномени свідчать про перспективу самоінструменталізації та самооптимізації людини. Крім цього, Ю. Габермас пише: «Чим більш нестримним стає проникнення в структуру *людського* геному, тим більш клінічний стиль поведінки із пацієнтом починає бути схожим на біотехнологічний стиль втручання в природу, зводячи нанівець інтуїтивне розрізнення між тим, що вирросло, і тим, що зроблене, між суб'єктивним і об'єктивним...» [5, с. 60]. В результаті таких трансформацій за допомогою сучасної біотехнології змінюється ставлення людини до власного існування. А тому саме це й стає підґрунтям сучасної біополітики.

Американський футуролог Ф. Фукуяма власний аналіз впливу сучасних біотехнологій на людську природу та наслідки трансформації людського в постлюдське представив у праці «Наше постлюдське майбутнє». Одним із висхідних тверджень, на яких ґрунтується аналіз біотехнологічної революції, є таким: наявність в людини стабільної природи протягом всієї історії мало важливі політичні наслідки. А відтак, як пише Ф. Фукуяма, «постійні зусилля людства з культурного самовдосконалення – ось, що створює людську історію і прогресивний зріст складності та розгалуженості людських інститутів» [10, с. 27-28]. Сучасність характеризується тим, що втручання в людську природу за допомогою біотехнологій постає як політичне питання, яке захоплює всю сферу політичного. Біотехнології ставлять серйозні політичні питання, наприклад, питання про генетичну дискримінацію чи таєм-

ницю генетичної інформації. В сучасній науці можемо спостерігати прихильне ставлення до входження в постлюдську епоху, оскільки вважається, що це розширить свободу людини. Ф. Фукуяма не надто оптимістично ставиться до цього: «...Постлюдський світ може виявитися більш ієрархічним і конкурентним, аніж наш сьогоднішній, а тому повним соціальних конфліктів. Це може бути світ, де буде втрачено будь-яке поняття “загальнолюдського”, тому що ми перемішаємо гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо ясно розуміти, що таке людина» [10, с. 308].

Отож, біополітика народжується разом із появою певних технологій, які спрямовані на покращення людської природи. Найчастіше біополітику розуміють як результат взаємного впливу політики і біології. Зокрема, в філософській літературі можемо зустріти таке визначення: біополітика – це сукупність взаємних впливів політики та біології, коли за допомогою біологічних засобів реалізуються політичні цілі і, навпаки, за допомогою політичних засобів реалізуються біологічні цілі. В сучасній філософії та політичній науці найчастіше відсилаються до розуміння є біополітики, яке ми зустрічаємо в працях М. Фуко. Згідно з ним, біополітика є сукупністю політичних засобів впливу на біологічне начало людини та контроль за ним задля реалізації певних політичних та соціальних інтересів.

А. П'ятигорський та О. Алексеев у праці «Розмірковуючи про політику» визначають біополітику так: «Біополітикою ми називаємо політичну рефлексію, яка вводить як основні об'єкти рефлексування феномени, що пов'язані не з соціальними, політичними та економічними умовами людського існування, а з біологічною природою людини. Або ж додамо для більшої точності феномени, які впливають на умови людського існування *через* біологічну природу» [4]. Крім того, вони додають, що біополітика починається не просто із редукування наукових досягнень до людського життя, але із «менталізації» об'єктів, що постають в результаті цієї редукції, тобто коли ці об'єкти набувають якостей ментальних установок. При цьому звертають увагу на біполярність біополітики. З одного боку, біополітика розглядається політичною філософією як сучасне професійне наукове знання, або ж як інформація про події та факти сучасної науки; з іншого ж боку біополітика розуміється як ефект поширення даних науки, а тому як чинник формування низової політичної рефлексії [4]. Таким чином, можемо стверджувати, що біополітика містить певну амбівалентність, оскільки цей феномен прагне подолати фундаментальний розрив між біологічним та соціальним.

Російський дослідник А. Олескін звертає увагу на те, що біополітика є результатом двох процесів: соціалізації та гуманітаризації біології, а також біологізації соціальних та гуманітарних наук, в результаті чого біологічне знання включається у сферу гуманітарного знання. Як пише дослідник: «Біополітика включає в себе сукупність соціально-політичного застосування наук про живе, в плані філософської орієнтації (ідеології), політичної теорії, практичної політики. В свою чергу, біополітика входить до складу ще більш широкої сфери – *гуманітарної біології*, яка включає також біоетику, біосеміотику і широкий спектр іншого застосування біології до наук про людину та суспільство (за межами політичної проблематики)» [3, с. 10-11]. А тому біополітику можна розуміти також і як певний «науковий гібрид», який постав у результаті розвитку інтердисциплінарних підходів у сучасній науці.

До осмислення глибоких культурних коренів біополітики звертається М. Фуко у праці «Воля до істини», яка є першим томом «Історії сексуальності». Біополітика сягає сутності суверенної влади, важливою привілеєю якої було право на життя та смерть. М. Фуко зазначає таке: «Формально воно [право на життя та смерть – Д. Ш.] походило від попередньої *patria potestas*, яка давала батьку римської сім'ї право “розпоряджатися” життям своїх дітей так само, як життям рабів; він їм його “дав” – він міг його у них забрати. Право на життя і смерть, як воно формулюється у класичних теоретиків, є по відношенню до цього права уже значно більш м'якої форми. Це право суверена по відношенню до своїх підданих вже не мислять більше як абсолютне та безумовне, але як право, яке здійснюється лише в тих випадках, коли виникає загроза самому його існуванню: свого роду право на дію у відповідь» [8, с. 238]. За допомогою терміна «біополітика» М. Фуко прагне показати, яким чином влада трансформується, аби мати можливість ефективно керувати масами населення. Влада перетворюється на біовладу, коли починає управляти здоров'ям, народжуваністю, гігієною, сексуальністю тощо.

У праці «Воля до істини» М. Фуко звертає увагу на той факт, що влада над життям, починаючи з 17 століття, розвивається в двох основних формах, які можна розуміти як два полюси, що пов'язані між собою. Перший полюс має відношення до індивідуального тіла. Останнє розуміється як певна машина, а тому використовуються практики його дресури та збільшення можливостей його ефективного використання. Отож, перша форма влади над життям постає як анатомо-політика людського тіла. Друга форма, генезис якої сягає середини XVIII століття, стосується тіла-роду. Ця форма влади має відношення до

розмноження, народжуваності, смертності. М. Фуко називає цей другий полюс – біополітикою народонаселення. Зауважує, зокрема, таке: «Попередня могутність смерті, в якій символізувалася влада суверена, тепер детально прихована управлінням тілами і ретельним завідуванням життям. Швидкий розвиток в класичну епоху різноманітних дисциплін: шкіл, коледжей, казарм, майстерень; поява в полі політичних практик та економічних спостережень проблем народжуваності, довголіття, суспільного здоров'я, житла, міграції; одним словом – вибух різноманітних і численних технік підкорення тіл і контролю за населенням. Так відкривається ера «біо-влади» [8, с. 244]. У результаті народження біополітики змінюється також і об'єкт, щодо якого здійснюється влада. Відтепер цим об'єктом є «нове тіло» – складне, із множинністю голів. Цим новим тілом є *населення*. Саме із народженням біополітики М. Фуко пов'язує появу населення як політичної проблеми.

Італійський політичний філософ Антоніо Негрі, аналізуючи концепцію біополітики та появу населення як політичної проблеми в працях М. Фуко, зауважує, що біополітика засновується на принципах, які розвивають технології капіталізму та суверенітету, які, у свою чергу, видозмінюються від дисциплінарної форми до форми, що додає контроль до різних дисциплін. Біополітика, на думку А. Негрі, постає як «соціальна медицина», яка, будучи способом управління життям, починає застосовуватися для контролю за населенням [2].

Концепція біополітики М. Фуко почали пізніше розвивати італійські політичні філософи, соціологи та політологи. Серед них можемо згадати Паоло Вірно та Мауріціо Лаццарато. Останній у праці «Від біовлади до біополітики» розуміє біополітику як стратегічну координацію владних відносин у спосіб отримання надлишку влади із живих істот [15]. На думку М. Лаццарато, біополітика є лише стратегічними відносинами і не може у прямий та простий спосіб легалізувати та легітимізувати суверенітет. У праці «Біополітика / біоекономіка» [1] італійський соціолог через призму інтерпретації ідей М. Фуко звертає увагу на суттєві аспекти взаємозв'язку між лібералізмом та біополітикою. М. Лаццарато переконує, що політика та економіка в рамках лібералізму фактично пов'язуються механізмами, які не відносяться ані до політики, ані до економіки. Навіть функціонування політики та економіки відбувається за допомогою механізмів, які ґрунтуються на раціональності, яка є поза ними. В працях М. Фуко ця раціональність пов'язана із управлінням суспільством, що являє собою «людську технологію». Таким чином, на думку М. Лаццарато, варто говорити про

те, що в межах лібералізму постають такі феномени, як біополітика та біоекономіка. Лібералізм переймає від християнства ідею пастирського керування людськими душами, видозмінюючи її та трансформуючи в принципи керування людьми.

Надалі можна виокремити два способи осмислення біополітики: перший спосіб негативний, біополітика розуміється як танатополітика (Дж. Агамбен), другий – афірмативний (М. Гардт і А. Негрі).

Концепція біовлади М. Фуко демонструє процес розширення меж політичного разом із народженням біополітики. Відтепер політичне має тенденцію проникати у всі сфери життя, а простором для здійснення влади є *bios*.

Поняття *bios* є одним із центральних у сучасних дискусіях щодо біополітики. Сягає воно філософії Арістотеля, коли той визначив «політичне життя» – *bios politikos*. Згідно з давньогрецьким мислителем, саме «політичне життя» є способом життя людини, яка, таким чином, від своєї природи є політичною істотою. Сучасну біополітику часто звинувачують у тому, що вона спотворює істинний сенс буття людини як політичної істоти. Таким чином, біополітика прагне подолати межі політичного, які були закладені Арістотелівською концепцією політичного, що також передбачала тісний зв'язок між етикою та політикою.

У цьому контексті варто згадати, в першу чергу, італійського філософа Джорджіо Агамбена, який розвиває проблематику біополітики на основі власної концепції *homo sacer*. Зокрема, цьому було присвячено цикл праць Дж. Агамбена, який становлять: «Номо sacer. Суверенна влада і голе життя» (1995), «Що залишається з Аушвіц. Архів і свідок» (1998), «Надзвичайний стан» (2003).

Біополітика у працях Дж. Агамбена набуває форми танатополітики. Таким чином, італійський філософ намагається розвинути ідеї М. Фуко. У статті «Політична технологія індивідів», яка ввійшла в перший том збірки «Інтелектуали і влада», М. Фуко твердив про те, що держава здійснює свою владу над живими істотами і тому державна політика з необхідністю перетворюється на біополітику. «Населення, – пише філософ, – завжди виявляється лише тим, про що держава піклується заради власного блага, а тому, у випадку потреби, очевидно, що держава може його винищити» [9, с. 379]. Саме тому іншим боком біополітики є танатополітика.

Сам Дж. Агамбен у праці «Номо sacer» стверджує, що має намір продовжити осмислення проблематики, започатковане в працях М. Фуко. «Смерть Фуко, – пише італійський філософ, – завадила йому показати, у який би спосіб він розвинув концепцію та дослідження біо-

політики» [11, с. 4]. Крім цього, Дж. Агамбен переконаний, що розуміння справжнього сенсу сучасної біополітичної парадигми дозволить відродити політичну філософію та переосмислити основні категорії: «Лише в рамках біополітичного горизонту можна буде вирішити, чи категорії, на опозиції яких базується модерна політика (правиця / лівиця, приватне / публічне, абсолютизм / демократія тощо) і які поступово втратили чіткість до того рівня, що потрапили нині в справжню сферу нерозрізнення, повинні бути відкинуті, а чи, можливо, вони зможуть віднайти значення, яке втратили в цьому ж горизонті» [11, с. 4]. Таким чином, одним із намірів Дж. Агамбена є відродження політичної філософії.

Отож, із біополітичною парадигмою у філософії Дж. Агамбена пов'язана його концепція *homo sacer* – людини священної. Фігура *homo sacer* генетично сягає римського права, в якому можемо зустріти поєднання сакрального із людським життям. Сакральне, по суті, є амбівалентним – воно виключене як з людського порядку, так і з божественного порядку. А відтак, людина сакральна – це буття людини, яка знаходиться на перехресті можливості бути вбитим і неможливістю бути принесеним у жертву.

Homo sacer – це, згідно із Дж. Агамбеном, голе життя. Для пояснення цього феномену він звертається до класичної політичної філософії Платона та Арістотеля. Зокрема, в арістотелівській концепції політики в межах полісу ми знаходимо «політичне життя» (*bios politikos*). У цьому сенсі *bios* відрізняється від *dzoē* – натурального життя, або, іншими словами, звичайної риси життя, яка є спільною для усіх живих істот – людей, тварин, богів. Сучасність характеризується тим, що *dzoē* вторгається у сферу полісу. Святе життя – це переплетіння *bios* і *dzoē*, а тому важко окреслити, чи воно є політичним, чи натуральним. Саме це й зумовило феномен сучасної біополітики.

Дж. Агамбен у своїх працях присвячує доволі багато уваги біополітичній інтерпретації німецького фашизму. Одним із проявів *homo sacer* є мусульманин (*der Muselmenn*) – це в'язні фашистських концтаборів, які втратили сенс життя, перетворившись на «живих трупів». До досвіду цих людей італійський філософ звертається, зокрема, в праці «Що залишилося з Аушвіц» [12].

У працях Дж. Агамбена можемо зустріти твердження, що кожна сучасна держава здійснює біополітику / танатополітику, визначаючи її межі, а також вирішуючи про те, хто буде її *homo sacer*. Таким чином, біополітика постає як своєрідна версія децизіонізму, оскільки життя і смерть не є реальними науковими поняттями, але набирають значен-

ня лише на основі політичного рішення. У межах біополітики приймаються рішення про межі політичного, які постають межами між життям і смертю. Таке розуміння (біо)політики свідчить про вплив на Дж. Агамбена ідей німецького політичного філософа Карла Шмітта.

У дискусіях, що відбувалися в італійських філософських та політичних колах щодо суті біополітики, помітне місце займає Антоніо Негрі, який разом із американським літературознавцем Майклом Гардтом написав працю «Імперія». Ця праця швидко стала бестселером і навіть була охарактеризована як «комуністичний маніфест XXI століття». Успіх її пояснюють тим, що вона наповнена месіаністичним настроєм та візіонерством, прагнучи при цьому представити певну альтернативу для капіталізму, що й було прихильно сприйнято в інтелектуальних колах лівиці.

Розуміння біополітики в працях М. Гардта і А. Негрі представляє афірмативне бачення цього феномену, що пов'язане із загальною концепцією Імперії, розроблену цими авторами. Імперія – це політичний суб'єкт, який ефективно регламентує глобальні обміни, що характерні для сучасності, а також це суверенна влада, яка править світом. «Наша основна теза, – пишуть М. Гардт і А. Негрі, – полягає в тому, що суверенітет набув нової форми, яка організована рядом національних та наднаціональних органів, які об'єднані єдиною логікою управління. Ця нова глобальна форма суверенітету і є тим, що ми називаємо Імперією» [6, с. 11-12]. Імперія розуміється як децентралізований та детериторіалізований апарат управління змішаними ідентичностями, гнучкими ієрархіями та множинними обмінами. Таким чином, концепт Імперії не має нічого спільного із давніми імперіями, – наприклад, Риму чи Китаю. Йдеться про сучасні засоби управління глобальним світом.

На думку М. Гардта і А. Негрі, прояснити основні сторони Імперії дозволяють концепції М. Фуко суспільства контролю та біовлади. При цьому на перший план виходить біополітика. Автори «Імперії» аналізують цей феномен, концентруючись на виробничому вимірі біовлади. Звертають увагу на те, що в другій половині ХХ століття транснаціональні та мультинаціональні корпорації почали біополітичне структурування світу. Корпорації починають, зокрема, втручатися в розподіл робочої сили в світі. Крім цього, біополітичне виробництво утверджує ситуацію, коли життя призначене для того, щоб бути задіяним у виробництві, а виробництво призначене для життя. Таким чином, біополітичне виробництво стає сенсом життя і перетворюється на основу сучасної політики в умовах глобалізації.

Цю проблематику М. Гардт і А. Негрі продовжують розвивати в праці «Множинність: війна і демократія в епоху імперії». Зокрема, звертають увагу на те, що глобалізація веде до розмивання меж між політичною, економічною, соціальною та культурною формами влади і виробництва. Одним із проявів цього є те, що війна перетворилася на постійну основу політики, на засіб контролю і дисципліни, а тому військова сила починає не лише вирішувати політичні питання, але й питання пов'язані із соціальним життям. Іншим проявом розмивання меж глобалізацією є те, що господарське виробництво все більше перетворюється на біополітичне, оскільки орієнтоване не лише на вироблення товарів, але й на продукування комунікацій, спільнот, загалом соціальних відносин. Як пишуть М. Гардт і А. Негрі, «...війна, політика, економіка й культура Імперії стають способом виробництва суспільного життя в усій його повноті і, відповідно, формою біовлади» [7, с. 403]. Це, своєю чергою, свідчить про збіг капіталу і суверенітету, що закладає нові межі політики.

Здійснюючи аналіз осмислення біополітичної парадигми в сучасній політичній філософії, варто звернути увагу на ще одного італійського філософа – Роберто Еспозіто. Своє розуміння біополітики він представив у праці «Біос: біополітика та філософія». Концепція біополітики Р. Еспозіто відрізняється від концепцій М. Гардта та А. Негрі, а також Дж. Агамбена. Центральними категоріями його філософії є: спільнота (*communitas*), імунітет (*immunitas*) та життя (*bios*). Кожній із цих категорій присвячено окрему працю італійського філософа, а загалом у його філософії осмислюється своєрідна діалектика між *communitas* та *immunitas*, в центрі якої й постає біополітика. У межах аналізу біополітичної парадигми Р. Еспозіто звертає увагу на своєрідну логіку імунізації. Імунітет розуміється як форма захисту життя від влади. Таким чином, *immunitas* протистоїть *communitas* – імунізація прагне втримувати життя в певних окреслених межах, а відтак, блокувати процес творення спільноти, оскільки це призводить до розмивання меж та зникнення сталих ідентичностей. Імунізація тісно пов'язана із біополітикою. У праці «Біос: біополітика та філософія» італійський філософ пише таке: «...Категорія імунізації дає нам можливість зробити наступний крок до (чи, краще, в сторону) роздвоєння, що відбувається між двома принциповими різновидами біополітичної парадигми: одна афірмативна й продуктивна, інша – негативна й летальна» [13, с. 46]. Таким чином, саме логіка імунізації визначає два обличчя біополітики – політику життя і політику смерті.

Загалом, можна ствердити, що біополітична парадигма, яка закла-

дає специфічне розуміння феномену політичного та його сучасних форм, демонструє наслідки трансформації політики, що почалася від часів Маккіавеллі, коли відбувся розрив між етикою і політикою, було здійснено інструменталізацію політики та впровадження в цю сферу політичних технологій. У межах біополітичної парадигми змінюються уявлення про політичну спільноту, про *polis*. У сфері політичного вже не реалізується природа людини, про що твердив Арістотель, але, навпаки, задіюються механізми, які починають її експлуатувати та спотворювати. А тому й не дивно, що аналізи сучасної біополітичної парадигми, які зустрічаємо в працях філософів, спрямовані на те, щоб змінити суспільство і знайти шляхи подолання негативних наслідків впливу біополітики на людське життя: Дж. Агамбен, наприклад, представляє певну версію месіанізму, звертаючись до постаті св. Павла, іудаїзму, досвіду східних релігій, у такий спосіб він намагається закласти месіанську парадигму, яка забезпечить творення нового суспільства; Р. Еспозіто прагне знайти таку модель суспільства, яка б була звільнена від парадигми імунізації тощо. В кожному разі, аналіз біополітики дозволяє показати, наскільки вона впливає на сучасну політику, суспільство та людину, що допоможе уникнути негативних наслідків розширення та трансформації меж політичного в рамках цієї парадигми.

Література

1. Лаццарато М. Биополитика/биоэкономика [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-russe.pdf.
2. Негри А. Труд множества и ткань биополитики [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.polit.ru/research/2008/12/03/negri.html>.
3. Олескин А. Биополитика. – М., 2006. – 583 с.
4. Пятигорский А., Алексеев О. Размышляя о политике [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.thinkingpolitics.ru/>.
5. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
6. Хардт М., Негри А. Империя. – М. : Праксис, 2004. – 440 с.
7. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М. : Культурная революция, 2006. – 559 с.
8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
9. Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. – М. : Праксис, 2002. – 384 с.
10. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотех-

нологической революции. – М. : ООО «Издательство АСТ», ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.

11. Agamben G. Homo sacer: sovereign power and bare life – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 199 p.

12. Agamben G. Remnants of Auschwitz: the witness and the archive. – New York: Zone Books, 1999. – 175 p.

13. Esposito R. Bios: biopolitics and philosophy. – London, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008. – 231 p.

14. Foucault M. The birth of biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979. – New York : Palgrave Macmillan, 2008. – 346 p.

15. Lazzarato M. From biopower to biopolitics [Электронный ресурс]. – Режим доступу : <http://www.generation-online.org/c/fcbiopolitics.htm>.

Роман Самчук

РОЛЬ ПРИНЦИПУ КРЕАТИВНОСТІ У ГАРМОНІЗАЦІЇ БУТТЯ ЛЮДИНИ (К. РОДЖЕРС)

У статті на основі аналізу поглядів К. Роджерса робиться спроба проаналізувати особливості сучасних аспектів проблеми творчості в контексті філософської, психологічної, освітньої парадигм її осмислення.

Ключові слова: творчість, освіта, креативність, буття людини.

P. Samchuk. Role of principle of creativity in harmonization of human being (K. Rodgers)

В статье на основе анализа взглядов К. Роджерса делается попытка проанализировать особенности современных аспектов проблемы творчества в контексте философской, психологической, образовательной парадигм ее осмысления.

Ключевые слова: творчество, образование, креативность, человеческое бытие.

R. Samchuk. The role of principle of creativity in harmonization of human being

In given article on attempt which is based on the analysis of K. Rodgers points of view is done for analyzing the peculiarities of modern aspects of concept of the philosophical, psychological and educational paradigms of its perception.

Key words: creation, education, creativity, human being.

Нові реалії інформаційного суспільства нерозривно пов'язані з розвитком людини та потребують від неї мобілізації всіх сил, зокрема активного розвитку її творчої самобутності та індивідуальності. Зважаючи на те, що в наш час постійно зростають вимоги до знань, невідомо збільшується і необхідність ефективного використання творчого потенціалу особистості. Таким чином, зазначені зміни вимагають глибокого осмислення та переосмислення ролі творчості та світоглядно-практичної переорієнтації всього гуманітарного мислення. У зв'язку з цим виникає потреба переглянути деякі наявні погляди на процес навчання та освіти. Внаслідок чого, на думку О. Рибіна, надзвичайно актуальною сьогодні є необхідність зосередити увагу пред-

ставників всієї гуманітарної науки на цілісній особистості та її нереалізованих можливостях. Оскільки це дасть змогу не лише реально вирішити проблеми освіти, а й створити надійні основи для самовдосконалення і самоздійснення людства. Відповідно основний акцент у сучасній освіті повинен бути зроблений на гармонійному розвитку особистості: вдосконаленні інтелектуального, етичного і духовного її потенціалу [1, с. 4].

Один із можливих варіантів такого переосмислення знаходимо в українського філософа В. Пазенка, який пропонує таке: «Гуманізація освіти – визначальна умова подолання рецидивів технократичного способу мислення, «споживацького» типу діяльності». Сучасна освіта, на його переконання, повинна ґрунтуватися на принципі гуманізму, який ґрунтується на тезі про те, що людина є найвищою цінністю та доводить самодостатню значущість особистості і протистоїть тому, що знецінює її, спричиняє відчуження від власних сутнісних сил [2, с. 54].

Неабиякий евристичний інтерес для нас у цьому контексті містять погляди на творчість та освіту видатного американського психолога К. Роджерса. Він вважав, що саме в цій галузі повинна відбутися докорінна реформа, яка забезпечить розвиток психологічно та фізично здорових індивідів. Варто зауважити, що К. Роджерс був одним із засновників гуманістичної психології і саме тому в своїх роботах особливого значення надавав гуманістичному принципу організації освітнього процесу. Зокрема він наголошував на потребі набуття індивідом «творчої адаптації», яка повинна прийти на зміну пасивній адаптації індустріального суспільства. Таку пасивну адаптацію філософ визначає як інертну установку, яка втілюється в різних формах пристосування, наслідком яких є втрата цілісності індивіда [3, с. 70].

Пторібно зауважити, що така інтенція в сучасних умовах набуває особливого звучання та зумовлюється тим, що нові соціальні реалії, які характеризують сучасний світ, потребують більш індивідуалізованих та розвинутих соціальних агентів, які б характеризувалися значно більшим прагненням до творчості, бажанням експериментувати, змінювати умови праці та життя. Саме тому в наш час дедалі більший акцент робиться на творчій лабільності та здатності індивіда не лише адаптовуватися до динамічної реальності, а й прагненню самому створювати цю реальність. Зазначені обставини привернули увагу Роджерса, в результаті чого один з аспектів осмислення ним проблеми сучасної людини полягав у тому, що він зацікавився розробкою питання освіти та творчості, в процесі чого піддав сумніву деякі визнані очевидними засади традиційної системи навчання. До числа таких

можна віднести, наприклад, такі, що «студентові не можна довірити вибір напряму власної наукової і професійної освіти, оцінка тотожна навчанню, матеріал, що дається на лекції, – це те, чому вчиться студент, істини психології відомі; творчими вченими стають пасивні учні» [4, с. 21].

К. Роджерс наголошував на тому, що існує гостра соціальна потреба в творчості та творчих індивідах. На його думку, саме ця потреба виправдовує розробку теорії творчості – природи творчого акту, умов його здійснення і засобів, що сприяють його успішному розвитку [3, с. 409]. Мислитель підкреслює, що розвиток творчої активності студентів набагато важливіший, ніж найнаполегливіше зубріння. Вчений вважає, що людину не можна нічому навчити примусово, вона може тільки навчитися, якщо захоче. І тому головне завдання педагога не втворювати якнайбільший обсяг знань учневі, а прищепити йому любов чи інтерес до навчання. Проте, як справедливо зауважує Романін: «...нетворчому педагогові, звичайно, значно легше пробубоніти незмінну вже декілька років лекцію» [5, с. 96].

Проаналізувавши зазначені тенденції, вчений дійшов до вражаючого висновку, що вся наша культура – через традиції, закони, зусилля профспілок і управління, через стосунки батьків і вчителів – ґрунтується на тому, щоб тримати молодь подалі від будь-яких зіткнень із наявними проблемами. Така помилкова відстороненість ґрунтується на переконанні дорослих, що діти не повинні напружуватися, їм не слід нести відповідальність, їх просто треба оберігати від прямих контактів з реальними життєвими проблемами. Внаслідок чого від них не чекають допомоги по дому, прагнення заробляти на життя, вносити вклад до науки, займатися питаннями моралі. В результаті чого маємо ситуацію, за якої ця хибна думка вкорінюється дедалі глибше та передається з покоління в покоління тоді, коли саме в цьому і полягає її головна небезпека [3, с. 347].

Саме на цьому спостереженні ґрунтується переконання К. Роджерса в тому, що велика частка серйозної критики нашої культури перш за все пов'язана з низьким рівнем суб'єктивної творчості. Коротко зупинимось на деяких зауваженнях вченого. Він стверджував, що здобувши освіту, ми, зазвичай, стаємо конформістами із стереотипним мисленням, людьми із «закінченою» освітою, а не вільними, творчими і оригінально мислячими особистостями. Закцентуємо на тому, що гострота цієї проблеми пов'язана з глибиною її проникнення в життєвий світ як окремої людини, так і суспільства. З цього приводу вчений зазначає: «У сімейному і особистому житті... в одязі, який ми носимо, в

їжі, яку ми їмо, в книгах, які ми читаємо, в ідеях, які ми сповідуємо – скрізь прагнення до конформізму, до стереотипу. Бути оригінальним, бути не таким, як все, здається «небезпечним»» [3, с. 409-410].

Більше того, вчений вважав, що творчість відіграє надзвичайну роль для існування всього людства, тому що творча адаптація людини є єдиною можливістю встигнути за надзвичайною швидкістю змін, що відбуваються в наш час. Розмірковуючи над цією ситуацією, він зазначав, що пасивна і культурно обмежена людина не може справитися з постійно зростаючим потоком інформації. Якщо людство не зможе знайти оптимальної стратегії творчої адаптації, в контексті якої будуть переглянуті старі методи вирішення проблем та створені нові адекватні викликам нових змін – ми загинемо. «Розплатою за відсутність творчості буде не лише погане пристосування індивіда і групова напруженість, але і повне знищення всіх народів» [3, с. 410].

Це спостереження мислителя вносить суттєві корективи в сучасне розуміння творчості та творчого акту як в особистісному бутті індивіда, так і в житті всього соціуму загалом. Далі проаналізуємо погляди вченого на взаємозв'язок та вплив методів освіти на творчі здібності людини. В цьому випадку зауважимо, що К. Роджерс відштовхувався від того, що багато проблем освіти та безпосередньо похідна від них проблема творчості закорінені на початкових етапах пізнавальної діяльності дитини: родині та школі. Зокрема, під час роботи в системі початкового навчання він помітив, що головний наголос у навчанні робиться на практичності, тобто тренуванні самого інтелекту, здебільшого для розробки кращих товарів щоденного вжитку, що шкідливо відображається на креативності. У зв'язку з цим виникає ситуація, за якої нехтуються особистісні почуття, вільний вибір та унікальність, а це, в свою чергу, не може позитивно впливати на становлення дитини. Мислитель вважає, що цьому негативному явищу сприяє усталена навчальна атмосфера. В цьому контексті, примушує задуматися над методами та стилями викладання в школі така його теза: «Можна годинами спостерігати навчальний процес у початковій школі, не зафіксувавши жодного випадку індивідуальної творчості або вільного вибору – хіба що вчителька повернеться спиною» [6, с. 47].

Ця теза вказує також на ступінь тиску, який чиниться на учнів з початкових стадій навчання, придушення їх творчості, спонтанності. Ситуація ускладнюється тим, що вища освіта продовжує курс, заданий початковою школою. Завдання якої, зі слів автора, спрямовані на те, щоб виплекати такі цінності в студента, які б тільки забезпечили його комфортне перебування у лавах випускників коледжу, а звідти – і

в житті. Саме тому автор поставив собі за мету спробувати «адаптувати» досвід психотерапії до застосування його в освітній сфері: «аби сприяти становленню творчих внутрішньо вільних осіб» [6, с. 47].

Виходячи з цього, він пропонує починати вчитися «бути вільними» вже з школи, коли саме починається активне становлення людини, оскільки дуже багато знань та уявлень про навколишній світ та суспільство формуються саме в цей час. Проте внаслідок того, що освіта залишає поза увагою низку важливих питань, які стосуються креативних здібностей учнів, ми маємо ситуацію, коли невідповідна дитина стикається зі світом, в якому вона не може реалізувати, знайти себе, вона повністю підкоряється чужій або насадженій думці, вона не усвідомлює своєї свободи та відповідальності. Продовжує жити за чийось планом, чиймись цінностями, чиймось життям, втрачаючи той глибинний екзистенційний зв'язок зі своєю суттю, що формує її особистісну відзнаку, неповторність, що вирізняє її з мільярдів інших людей, її самотність «Я». Спонукають до роздумів такі слова гуманістичного психолога: «Таким чином можна відверто сказати, що... науки про людину (якщо вони і надалі будуть розвиватися так, як зараз) ведуть до соціальної диктатури і втрати особистості в індивіда. Цю небезпеку бачив ще Кіркегор сто років тому, а нині, у зв'язку зі зростанням знань, вона здається ще більш реальною, ніж тоді» [3, с. 268].

На підставі цього висновку К. Роджерса надзвичайно влучним видається спостереження Є. Андроса: «Пріоритетність утвердження цілорациональності перед іншими її формами, вихід на передній план технізації світу і техніко-операційного розуму призводив упродовж усього минулого сторіччя до звуження сфери свободи, до виникнення як зовсім не людиномірних різноманітних форм суспільної організації» [7, с. 130]. Тобто порушені в цій статті проблеми освіти і творчості органічно корелюють з проблемою свободи, яка також є однією з наріжних проблем сучасності.

Зауважимо також на позиції колеги К. Роджерса по гуманістичній психології – Р. Мея, який вважав, що творчість є одним із основоположних принципів людського буття, оскільки: «бути не можна в порожнечі» – наше буття виражається в творчості. Відповідно творчість є необхідним результатом людського буття, одним з його онтологічних принципів [8, с. 6-7]. Інший гуманістичний психолог А. Маслоу виявив, що творчість є універсальною характеристикою самоактуалізованих особистостей. На його переконання, здібність до творчості майже тотожна душевному здоров'ю, самоактуалізації і «повній людяності» (full humanitas) [9, с. 356].

Звідси можна дійти закономірного висновку, що кожній людині іманентно притаманне прагнення до самобутності, неповторності своєї індивідуальності, здоров'я. Проте якщо ця мета з певних причин не досягається завдяки індивідуальним творчим зусиллям, вона може знайти деяку відмітну ознаку, ототожнюючись з іншою людиною або групою. Щодо цього Е. Фромм наводить такий приклад: «Раб ототожнюється з господарем, громадянин – з державою, робітник – з компанією. В цьому випадку відчуття самобутності виростає не з буття кимось, а з належності комусь» [10, с. 154]. Як впливає з вище зазначеного, проблема творчості справді тісно пов'язана з проблемою свободи, зокрема свободи «бути собою».

Одним із найістотніших аспектів для контексту нашого дослідження в концепції творчості К. Роджерса є те, що під час роботи зі студентами та учнями вчений пересвідчився в тому, що більшість із них не були готовими до активної вільної діяльності. Не знали, як поводитися в ситуації, коли вчитель дає їм право самим вибирати методи та процес навчання. Не могли рухатися далі без «вчителя-поводиря», втрачали впевненість та впадали в розпач або апатію. Проте ситуація кардинально змінювалася на протилежну, коли вони зрозуміли, яку перевагу їм давали. Зазначимо і про той факт, що більшість студентів почали більш якісно та продуктивно навчатися, більше того, почали отримувати задоволення від процесу навчання. В результаті багато хто з них змогли реалізувати себе, зрозумівши своє істинне покликання та розібравшись у тому, що для них по-справжньому суттєве та важливе, змогли всебічно розкрити себе, стали на шлях до автентичного існування [6, с. 51-59].

На нашу думку, гуманістичний підхід К. Роджерса до творчої організації навчального процесу не просто заслуговує на увагу, а повинен бути взятий на «озброєння» педагогами, оскільки підняті мислителем проблеми є надзвичайно актуальними й нині. Адже стосовно конкретної людини видатний психолог-гуманіст виходить з того, що в кожній людині іманентно приховані надзвичайні можливості та просто вражаючий індивідуальний потенціал. Вчений вважає, що багато наявних недоліків сучасної людини пов'язані з тим, що вона ще не повністю функціонує як особистість. В тому випадку, коли людина «відкриє» свою автентичну природу, – вона повністю функціонуватиме. Таким чином, вчений закликав до нового гуманістичного підходу до науки і суспільного життя: врахування того, що життя вкрай багатогранне, а людина надзвичайно багатостороння, творча істота, яка постійно рухається вперед, відповідно вона не залишається незмінною, а роз-

вивається. Тому навіть до однієї і тієї ж людини не можна підходити однаково, з готовою формулою чи шаблоном, потрібно бачити ті можливості, які дають різні підходи, потрібно брати до уваги її стан у кожний конкретний час [11, с. 377].

Саме тому у своїх працях вчений переконував, що процес навчання повинен ґрунтуватися на спільній участі вчителів та учнів в організації навчального процесу. Варто розвивати відчуття спільності, завдяки якому на зміну деструктивному суперництву прийде конструктивна співпраця, взаємна повага і допомога. Школа має бути місцем, де учні мають можливість розвивати впевненість в собі, самоповагу, відкривати в самих собі джерело цінностей і можливості побудови гідного життя. К. Роджерс наголошує на тому, що для вивільнення значного творчого потенціалу потрібно навчитися відчувати власні емоції і відчуття [12, с. 226]. Закцентуємо увагу на ще одному суттєвому моменті цієї теорії – підхід К. Роджерса до психічного здоров'я дозволяє вирішити одразу декілька питань: зняття невротичного напруження, подолати відчуження через співбуття з іншими індивідами, досягнення рівня автентичного буття. Надзвичайно важливим для нас у даному моменті є таке спостереження вченого: «Я помітив, що прагнення до більшої незалежності, потяг до самовизначення та інтеграції, тенденція прагнути, навіть незважаючи на здійснення болю, до соціалізованої зрілості є сильнішим за бажання комфортної залежності, потреби покладатися на зовнішній авторитет для набуття впевненості...». [13, с. 37].

Вважаємо, що існує необхідність навести думки К. Роджерса стосовно того, якою могла б бути освіта в майбутньому. З цього приводу він висловлює такі міркування: якби ми використовували знання, якими володіємо вже сьогодні, то основні проблеми у сфері освіти вже були б зняті. Для цього зокрема має бути створений клімат довіри, в якому допитливість, природне прагнення до навчання плекалися і посилювалися, а учні знаходили радість в інтелектуальних відкриттях. Завдяки цьому вони будуть схильні вчитися впродовж всього свого життя [12, с. 202].

Насамкінець зауважимо, що ідеї К. Роджерса про значуще навчання, роль вчителя, про його взаємини з учнями знайшли практичне втілення: вони були покладені в основу гуманізації навчання, основний пік досліджень якого випав на 60-70-ті роки ХХ ст. В якому брали участь десятки тисяч навчальних закладів США та Європи. Результатами такого навчання стало покращення самооцінки учнів, збільшення рівень IQ та помітно розвинулися пізнавальні здібності, що стало наслідком поліпшення здоров'я, успішності і відвідуваності [14, с. 33].

Таким чином, сміливо можемо стверджувати, що висловлені Роджерсом ідеї здійснили вагомий вплив на методи і практику освіти.

Своєю чергою, нам необхідно констатувати факт, що сучасна вітчизняна система освіти має низку проблем в розглядуваній нами сфері, внаслідок чого не дає достатнього простору для повноцінного творчого розвитку, не допомагає розкриттю всієї багатогранності учнів. Загалом наше суспільство з різних причин не дає можливості для повноцінної реалізації кожного індивіда, воно не сприяє особистісному та творчому зростанню, проявам індивідуальної самобутності та автентичності. Крім того, подекуди стоїть на заваді їх розвитку. Отже, закономірним стає висновок, що для позитивного вирішення проблем, які закорінені в згаданій площині, потрібно звертатися до істинно гуманістичних моделей філософії, психології та навчання, до числа яких безперечно належать погляди К. Роджерса.

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що філософські погляди на творчість та освіту К. Роджерса – це найяскравіший приклад тісного діалектичного зв'язку філософської, психологічної методології та методології освіти в їх прагненні відкрити та зміцнити буттєві підвалини людського існування. Завдяки новому переосмисленню установлених канонів щодо освіти та творчості у власній концепції творчості К. Роджерс, на відміну від багатьох попередників, дійшов висновку, що творчі задатки великою мірою залежать від моделі, на якій ґрунтується пізнавальна діяльність особистості. Таким чином, осьовим принципом його концепції творчості виступає гармонійно організована співпраця між вчителем та учнем, побудована на гуманістичних принципах поваги та довіри один до одного. Відповідно досягти цього можна через зняття психологічної напруги та відкриття “закомплексованого” творчого потенціалу, де наголос робиться на вольовому акті творити і тим самим проявити, реалізувати своє буття, що нині набуває особливої актуальності. Отже, у нас є всі підстави стверджувати, що проблема творчості в наш час не зникає, а навпаки, актуалізується, оскільки зумовлюється необхідністю сучасної її трансформації, що стимулює пошук нових автентичних форм людського існування та співіснування. Також наголосимо на тому, що внаслідок багатозначності та надзвичайної складності як проблеми творчості, так і самої людини ця проблема динамічна, тому не має однозначного тлумачення і потребує подальших досліджень.

Література

1. Рыбин В. А. Гуманизм как этическая категория. – М. : Логос, 2004. – 272 с.
2. Пазенок В. Гуманістичний принцип сучасної філософії освіти // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 52-73.
3. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 480 с.
4. Фрейдимен Дж., Фрейгер Р. // Хрестоматия по гуманистической психотерапии. – М. : Инт. общегуманитарных исследований. – 1995. – 304 с.
5. Романин А. Н. Гуманистическая психология и психотерапия. – М. : КНОРУС, 2005. – 208 с.
6. Роджерс К. Вчитися бути вільним // Гуманістична психологія: антологія. – Т. 1 : Гуманістичні підходи у західній психології. – К. : Пульсари, 2001. – С. 38-61.
7. Андрос Є.І. Проблема свободи у контексті раціоналізації людського буття // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. – К. : Наукова думка, 2005. – Розд. V. – С. 127-174.
8. Мэй Р. Мужество творить. Очерк психологии творчества. – Л. : Инициатива, 2001. – 128 с.
9. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М. : Смысл, 1999. – 425 с.
10. Кэлвин Х., Гарднер Л. Экзистенциальная психология // Теории личности. – М. : «КСП+», 1997. – 720 с.
11. Балл Г. Психология в рацио-гуманистической перспективе / Г. Балл – К. : Основа, 2006. – 401 с.
12. Rogers C. R. A Way of Being. – Boston : Houghton Mifflin, 1980. – X., 395 p.
13. Роджерс К. Клиентоцентрированная терапия / Перев. с англ. – М. : «Рефл-бук», К. : «Ваклер», 1997. – 320 с.
14. Исенина Е. И. Предисловие // Роджерс К. Становление человека. – М. : Прогресс; Универс. – 1994. – С. 5-33.

Алла Макарова

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ УКРАЇНСТВА

У статті досліджується важливість історико-філософського аналізу соціальної справедливості, як однієї із соціально-філософських категорій, що ілюструють розвиток національного духу у філософії. Робиться акцент на розгляді методологічних рівнів аналізу проблеми соціальної справедливості в сучасній українській філософській методології.

Ключові слова: соціально-філософське дослідження, історико-філософське дослідження, справедливість, соціальна справедливість.

А. Макарова. Историко-философское исследование идеи социальной справедливости в контексте национального самоопределения украинства.

В статье исследуется важность историко-философского исследования социальной справедливости, как одной из социально-философских категорий, иллюстрирующих развитие национального духа в философии. Также акцентируется внимание на рассмотрении методологических уровней анализа проблемы социальной справедливости в современной украинской философской методологии.

Ключевые слова: соціально-філософське дослідження, історико-філософське дослідження, справедливість, соціальна справедливість.

A. Makarova. The historical-philosophical investigation of the idea of social justice in context of national self-identification of Ukrainians

The article shows an importance of historical-philosophical research of social justice as one of the social-philosophical categories, which illustrated the development of the national spirit in Philosophy. The article also highlights the methodological levels of analyses of social justice in the modern Ukrainian philosophic methodology.

Key words: social-philosophic research, historical-philosophical research, justice social justice.

Філософія – це особливий тип осягнення світу, що відзначається узагальнюючим підходом до проблем, які ставить перед людиною життя; на відміну від науки та мистецтва, які відображають світ «тут і зараз», вона ілюструє теперішній стан об'єкта свого дослідження, виходячи з позицій його минулого і екстраполюючи отримані висновки на майбутнє. Звідси випливають два висновки:

По-перше, філософія – це частина культури, яка віддзеркалює її загальні трансформації, створюючи та розробляючи поняття про найбільш гострі її проблеми [1].

По-друге, філософія повинна розглядати ці проблеми у їх темпоральному розвитку; повинна обов'язково апелювати не лише до сучасності, а й до ретроспективи та перспективи, вказуючи на їх зв'язок.

Якщо підходити з такої позиції, то всяку філософію можна уявляти як синтез соціальної філософії та історії філософії. Нам такий ракурс вигідний, і ми обрали його спеціально, абстрагувавшись від онтологічної та гносеологічної філософських сфер, які не стосуються об'єкта нашого аналізу прямо.

Кожна філософія має у своїй духовній структурі два аспекти: загальнолюдський та національний.

Як витвір світової культури, філософія окремої країни повинна розвиватись у ритмі загального світового філософського руху, відображати історичні та ідеологічні зміни, які спрямовують загальний розвиток людства. Наприклад, українська філософія фіксує як смисложиттєво значущі ті самі поняття, що і філософія взагалі: життя, смерть, любов, право, свобода, Бог, добро, справедливість і т. ін. Вона також певною мірою дублює етапи розвитку світової філософії – період Київської Русі умовно відображає світогляд середньовіччя, ренесансно-гуманістичний період (включно із бароковим) – філософські ідеї Відродження та Нового Часу, період Романтизму – загальні особливості та висновки відповідного періоду у європейській думці. Це не означає тотального дубляжу, бо українська філософія має власні специфічні риси, які певним чином спрямовують філософський пошук українців, зумовлюючи превалювання у відповідному періоді тих, а не інших ідей. Стосовно ідеї справедливості загальносвітовою тенденцією буде розвиток поняття справедливості від релігійно-етичного тлумачення через правове до політичного, а далі до економічного, зі збереженням усіх попередньо закладених тлумачень. Українська специфіка буде проявлятися у превалюванні етичного аспекту над усіма іншими, методологічній розмитості, образності визначень, тяжінні до кореляції із практикою, гуманістичності та апеляції до спільного блага як мети справедливості.

Філософія як галузь національної культури повинна виступати передусім як «національна філософія», тобто відображати проблеми, які постають перед рідною нацією, і намагатися знайти оптимальні шляхи визначення та вирішення цих проблем, спираючись не лише на загальносвітову специфіку, а й насамперед на специфіку розвитку культури, суспільства, цивілізації у рідному регіоні. Так, проблема справедливості, трансльована на вітчизняний національний ґрунт, буде на теоретичному рівні вирішуватись із опертям на світові зразки рефлексії над цією проблемою, проте як емпіричну конкретику приймати обставини українського суспільного життя [2].

Таким чином, українська філософія як формоутворення світової філософії та власне національна філософія, в загальному спрямовуватиметься завданням розкриття змісту філософських понять на рівні інтеграційного осягнення світового та національного теоретико-практичного досвіду.

Отже, обираючи за об'єкт дослідження категорію «соціальної справедливості», доцільно, на наш погляд, актуалізувати такі етапи її аналізу:

1. Встановлення значення категорій «справедливість» та «соціальна справедливість» в історії світової філософії.

2. Відзначення типологічної різниці між різними аспектами справедливості (етичним, релігійним, правовим, політичним, соціальним, економічним) та їх дослідження в контексті суспільної практики України та світу.

3. Визначення місця ідеї соціальної справедливості у загальному колі фундаментальних проблем української філософської думки різних періодів.

4. Виявлення у структурі української філософської думки філософських течій і напрямів, в яких ідея соціальної справедливості вирішується на теоретичному та практичному рівнях.

5. Розкриття змісту основних концепцій соціальної справедливості у зарубіжній та вітчизняній філософській думці.

6. Виокремлення збігів та відмінностей зіставлених концепцій соціальної справедливості в межах української філософської думки та у порівнянні із основними світовими концепціями.

7. Ілюстрування та прогнозування впливу теоретичних ідей стосовно змісту поняття «соціальна справедливість» на реальну соціальну практику минулого, теперішнього та майбутнього нації.

Такий методологічний підхід, на нашу думку, дозволяє підкреслити не тільки збіг, але й різницю між східним та західним світогляд-

ними елементами у світовій та українській культурах. Історико-філософський аналіз ідеї соціальної справедливості дозволяє підтвердити думку про історичне несприйняття українцями таких витворів західної раціональності, як суб'єктивізм, матеріалізм, механіцизм, атеїзм, утилітаризм та інших антигуманних теорій, що спотворюють або применшують значення духовності у житті людини, в тому числі і в соціальному [3]. Так, українці завжди відзначалися акцентуванням моральної, альтруїстичної лінії у трактуванні ідеї соціальної справедливості, наголошували на дотриманні загальнолюдських цінностей і прагнули встановити такий порядок, при якому люди були б не лише наділені соціальними благами, але і щасливими у братерському співжитті та співпраці. Якщо на Заході досить популярною лишається думка про необмежений лібералізм у намірах та вчинках, а концепції справедливості спрямовані на виправдання позиції «внеску та винагороди», тобто соціальної нерівності бідності та багатства, українська філософська думка, приймаючи ідею нерівного розподілу, намагається все ж узгодити потреби всіх членів суспільства, приймаючи за вихідну позицію «потреба – розподіл». Саме видатний український філософ Григорій Сковорода зробив спробу примирити ці дві протилежні зовні концепції, запропонувавши образ водограю, що наливає воду (блага, здібності, таланти) порівну у нерівні посудини, які символізують людей [4]. Толерантність, повага до свободи та життя іншого, оперта на релігійність та моралізм, вважаємо ми – і є тією ідеєю України, яку слід не винаходити, а реабілітувати, спрямувавши дослідницький погляд на досвід минулих епох.

Звертаючись до огляду досліджень, присвячених проблемі справедливості взагалі та соціальної справедливості зокрема, на пострадянському українському просторі, на жаль, спостерігаємо явище певного ігнорування або абстрагування від деяких перерахованих вище пунктів дослідницької програми. Так, у сучасній українській філософській методології на комплексному рівні превалюють дослідження, що реалізують перший, другий та п'ятий пункти, а решта реалізовані контекстуально. В контексті філософії української ментальності справедливість розглядалася переважно в середині ХХ століття діаспорними дослідниками української історії філософії та культури (І. Лисяком-Рудницьким, І. Мірчуком, В. Потульницьким, Д. Чижевським, М. Шлемкевичем, В. Яневом). Сьогодні в університетах міст Києва, Львова, Івано-Франківська, Одеси, Харкова захищено дисертації, дослідницькими спрямуваннями яких є соціальна філософія та філософія історії (Л. Верецька, О. Коломієць); філософська методологія

(Н. Гайворонюк); філософія права (І. Луцький, В. Сокурєнко); теорія державно-правового регулювання (С. Околіта) тощо.

З-поміж найновіших розробок у царині справедливості варто виділити дослідження сфер політичної теорії (М. Рура, Л. Ситніченко, А. Смушинський), правової філософії (І. Бородин, О. Гернего, В. Горбатенко, Я. Кінаш, А. Козловський, О. Михайленко, Г. Мірошніченко, О. Мороз, С. Околіта, О. Скрипнюк, О. Тарасишина). Філософські статті, присвячені дискурсові справедливості, друкуються у журналах «Людина і політика», «Мультиверсум», «Філософська думка», «Філософські обрії» та інших. У цих статтях автори звертаються до аналізу західноєвропейських теорій справедливості, зокрема Д. Роулза (О. Г. Коломієць «Соціально-договірні засади теорії справедливості Джона Роулза», Л. Ситніченко «Право чи благо? (критика утилітаризму Дж. Роулзом)»), а також інших представників західної традиції дослідження справедливості (Л. Ситніченко «Проблема справедливості в сучасній політичній філософії»). Ідею справедливості в контексті проблем біоетики досліджує Т. Гардашук («Ідея справедливості в сучасному екологізмі») тощо. Тематику соціальної справедливості, виражену через категорії розвитку, рівності, комунікації, інтеракції та свободи, описують у своїх статтях Т. Гардашук, В. Левкулич, У. Рудницька та О. Сарновська. З'являються праці, в яких справедливість розглядається в контексті психологічної структури цінностей, як, наприклад, у монографії З. Карпенко «Аксіопсихологія особистості», а також в контексті теорії та історії права, як у «Вступі до правової філософії» В. Шкоди. Пріоритетними напрямками, таким чином, виступають переважно дослідження суспільних вимірів справедливості та аспектів їх взаємопроникнення.

Загальнометодологічне та теоретичне тло дослідження категорії соціальної справедливості створюють праці російських (В. Бачиніна, М. Воловікової, Н. Печерської) та українських фахівців (В. Малахова, В. Мартинюка, І. Поліщука, Хамуда Ал Сувайдана). Власне історико-філософські дослідження соціальної справедливості ведуться у напрямі комплексного охоплення певних етичних та політико-правових ідеалів в українській філософській історії. Вагомими джерелами тут вважаємо праці сучасних українських вчених – В. Андрущенко, С. Возняка, В. Горського, Г. Дичковської, М. Дойчика, С. Злупка, Г. Касьянова, В. Кафарського, О. Ковальчука, І. Корнієнка, М. Лука, І. Луцького, В. Нападистої, І. Паська, Я. Паська, А. Пашука, В. Сокурєнка, М. Ткачук, Н. Шупик-Мозгової та інших. Подібні дослідження висвітлюють стан української філософсько-соціогуманітарної думки та її основні ха-

рактистику, в тому числі і трактування ідеї соціальної справедливості.

Таким чином, на даний момент бракує комплексних досліджень, присвячених власне категорії справедливості та соціальної справедливості у зв'язку соціально-філософського та історико-філософського поглядів. Ідеї щодо справедливості, висловлені Іларіоном Київським, Станіславом Оріховським-Роксоланом, Григорієм Сковородою, Памфілом Юркевичем, Петром Ліницьким, Михайлом Павликом, Сергієм Подолінським та багатьма іншими українськими мислителями, досі не пов'язані в єдиний філософський комплекс, який би ілюстрував розвиток етичних та соціально-політичних відносин в українському суспільстві, складав би уявлення про загальне ідейне підґрунтя суспільної практики розподілу соціального продукту. Це не дає можливості транслювати здобутки мислителів попередніх епох на ситуації, що виникають у сьогоденні, і на ситуації, які прогнозовано виникатимуть у майбутньому.

Отже, на цьому етапі українського державотворення комплексна історико-філософська реконструкція уявлень про соціальну справедливість у вітчизняній філософії є необхідною, оскільки поняття «соціальна справедливість» є одним із смислоутворюючих понять духу української нації. Аналіз та інтеграція політичних, етичних, релігійних, правових, економічних тлумачень соціальної справедливості в контексті української та світової історичної ретроспективи безсумнівно сприятиме не лише відновленню пошуків власної ідентичності, а й можливо, дасть такі довгоочікувані відповіді на питання про підстави, сенс і перспективи розвитку української нації.

Література

1. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К., Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
2. Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. – № 10. – 1990.
3. Шевченко З. В. Актуалізація принципу індивідуалізму в аспекті відносин особистості та суспільства // Мультиверсум. – Вип. 40. – К. : Укр. центр духовної культури, 2004. – С. 148-156.
4. Макарова Алла Олександрівна. Ідея соціальної справедливості в українській філософії другої половини XIX – початку XX століть / Дисерт. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.05 / Прикарпатського Національного університету імені Василя Стефаника. – Івано-Франківськ, 2008. – 207 с.

Катерина Шевчук

ЕСТЕТИЧНЕ ЯК ПОЛІТИЧНЕ: АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ІДЕЙ КОНЦЕПЦІЇ ЖАКА РАНСЬЄРА

У статті досліджуються проблеми зв'язку естетики і політики. Аналізується концепція сучасного французького філософа Жака Рансьєра, який стверджує близькість і взаємопроникність таких дискурсів, як естетика і політика

Ключові слова: естетика, політика, мистецтво, спільнота, режим, розділення, етичний поворот.

К. Шевчук. Эстетическое как политическое: анализ основных идей концепции Жака Рансьєра

В статье исследуются проблемы связи между эстетикой и политикой. Анализируется концепция современного французского философа Жака Рансьєра, который утверждает близость и взаимопропроникновение таких дискурсов как эстетика и политика.

Ключевые слова: эстетика, политика, искусство, общность, режим, разделение, этический поворот.

K. Shevchuk. Aesthetical as political: the analysis of main ideas of Jacques Ranciere

The article is devoted to investigation of connections between aesthetics and politics. Author analyzes the conception of contemporary French philosopher Jacques Ranciere, who states the closeness and interpenetration such discourses as aesthetics and politics.

Key words: aesthetic, politics, art, community, regime, division, ethic turn.

Своєрідний поворот до естетики притаманний сучасній філософії в цілому. Як зауважив Пітер Осборн, провідний британський філософ і теоретик мистецтва, сучасна європейська філософська традиція бачить світ через призму бачення естетики [3, с. 5-7.]. Одним із аспектів сучасної естетики є спроба окреслити її зв'язок із політикою. Тим самим, естетика сягає своїм поглядом до актуальних проблем зі сфери політичної філософії.

Найбільш відомим та оригінальним проектом зв'язку естетики і політики є проект, запропонований сучасним французьким філософом Жаком Рансьєром (1940 р. н.). Спроба представити основні ідеї його

філософської концепції викликана не лише необхідністю звернутися до малознаної у нас теорії, але також актуальністю тих питань, до яких вона звертається.

Ж. Рансьєр є професором філософії Університету Париж VIII (Сен-Дені), став відомим після появи у 1965 році книги «Читаючи «Капітал», яку він написав у співавторстві з Луї Альтюссером. Як філософ Рансьєр відбувся в межах впливового у Франції та малознаного у нас структуралістського марксизму, однак швидко дистанціювався від його доктрин, у книзі «Урок Альтюссера» (1974) критикував науковий характер спотворення політики у «відверненому від людського в людині» марксизмі. Повністю все ж не відійшов від марксизму, про що свідать його роботи «Ніч пролетаріата» (1981), «Філософ і його бідняки» (1983), а також постановка проблем у цілком марксистському дусі в інших його працях.

Естетичній теорії Ж. Рансьєр присвятив близько десяти книг і статей, серед яких можна назвати: «Розділення чуттєвого: Естетика і політика» (2000), «Заміщення в естетиці» (2004), «Кінематографічна вигадка» (2001), «Доля образів» (2003), а також «Емансипований глядач» (2008). У цих роботах Рансьєр виявляє протиріччя і дилеми сучасного мистецтва, яке претендує бути критичним. Філософ вважає, що період, коли панував деякий скептицизм щодо розвінчаного потенціалу твору мистецтва, минув. Сьогодні вважається, що мистецтво має протистояти наявним практикам домінування. Таким чином, воно політичне, оскільки покликане показати «стигмати поневолення».

Рансьєр підкреслює, що мистецтво ніколи не замикалося на собі самому і мало широке поле застосування у різноманітних сферах життя. Ідентифікація мистецьких практик «завжди відкривала такі мисленеві форми, які пов'язували їх з іншими формами досвіду». На цей об'єднувальний характер і звертає увагу сама назва «естетика». І саме тому естетика викликатиме ворожість у тих, хто жадав би, щоб мистецтво й філософія, філософія й політика були роз'єднані одне від одного [5, с. 67].

У своїх роботах Рансьєр прагне показати, що такі здавалося б несумісні дискурси, як естетичний, що постулює автономію самовизначеного мистецтва, і політичний, що бачить в мистецтві лише одну з форм колективного досвіду, – ґрунтуються на одному і тому ж способі мислення, визначні моменти якого можна реконструювати.

На думку Рансьєра, від естетики до політики один крок: якщо справа естетики – встановити стосунки між тим, що можна побачити, і тим, що говориться, то справа політики – встановити стосунки між

тим, що робиться, і тим, що може робитися. Якщо політика, як твердить Рансьєр, стосується того, що можна побачити і про що можна висловитись; того, хто компетентний, щоб бачити, і має право сказати, а також політика, пов'язана зі способом захоплення простору і володіння часом, то естетику він визначає як спосіб з'єднання способів дії, форм зримості цих способів дії та способів осмислення їх стосунків, включаючи також деяке уявлення про дієвість думки. «Естетика є системою апріорних форм, які визначають те, що відкривається у відчутті. Естетика є поділом часу, простору, того, що видиме і невидиме, мови і шуму, котрий водночас визначає місце і мету політики як форми досвіду» [5, с. 70]. В результаті політичне піддається постановці на естетичній сцені, при цьому не йдеться ні про політизацію мистецтва, ні про естетизацію політики, і специфіка естетичної думки пропонує моделі, які підходять для осмислення політики, адже в естетиці механізми розділення постають у більш розвиненому і водночас більш оголеному вигляді, політика ж, як твердить Рансьєр, починається тоді, коли розділення чуттєвого піддається сумніву, тобто коли воно як таке стає не лише територією, але і ставкою у боротьбі.

На думку Рансьєра, політика є не здійсненням влади, але – більшою мірою – виокремленням певної спільноти, де все поділяється за принципом здатності об'єкта виконувати певне завдання. Існування політики Рансьєр пояснює відсутністю природного закону, котрий би поділяв людей на правителів і підлеглих і, таким чином, дозволяв би чітко окреслити місце об'єкта і функції, що на нього покладені [6, с. 24-25].

Те, що пов'язує мистецькі практики з проблемою спільноти, згідно з Ж. Рансьєром, є матеріальним і водночас символічним творенням певного часопростору, що перекреслює звичні форми чуттєвого досвіду. Дія мистецтва здатна наново розділити матеріальний і символічний простір і в цьому, як твердить Рансьєр, полягає її дотичність до сфери політики [6, с. 24].

Головною умовою політики є, на думку Ж. Рансьєра, рівність. Рівність не як політичне, а як етичне і філософське поняття, що визначає політичні ситуації і конфлікти, незалежно від економічних суперечок чи конфліктів, воно завжди виокремлюється з площини теперішнього і потребує постійного перевизначення. На шляху до *можливої* реалізації рівності, слідами Арістотеля французький філософ приходить до політичних конотацій проблематики єдиного-множинного, що набуває у нього форми проекту спільноти рівних. Для формулювання цього проекту він перш за все виявляє характерні риси такої спільно-

ти у формі протиставлення демократії та охлократії як динамічного проекту – статичної ситуації, принципово незавершеного становлення – того, що вже сталося: «Рівність полягає не так в уніфікації, як у декласифікації». Далі Рансьєр подає своє розуміння демократії як полемічної співдружності, що поділяє один і той самий світ, а також полемізує з приводу цього поділу [8, с. 104].

У книзі, що підбиває підсумок його політичним міркуванням «Незгода» (1995), Ж. Рансьєр аналізує проблеми, що виникали під час історії при спробі за допомогою філософії осмислити політику. Виявляє при цьому базисне поняття, яке покладене в основу політики як модусу думки, і ухиляється за своїм визначенням від чіткого раціонального аналізу, – поняття «незгоди». Незгода є одвічним конфліктом між людьми і витікає не з непорозуміння, не з протилежності інтересів, не зі свідомого обману чи поганих намірів, – незгода закладена в самій людській природі, бо певний розкол міститься уже в самому «логосі», розщепленому на «логіку» і «слово»: логіку, що виключає в своїй рафінованій математизованій формі неоднозначність, і слово, за Платоном, – вивертке слово поетів, що неунікнено породжує різночитання, двозначність у живому спілкуванні людей. Висновки Рансьєра неоднозначні: по-перше, політика – це діяльність, раціональність якої визначається раціональністю незгоди; по-друге, філософія у прагненні утвердити свою власну раціональність незгоди виганяє і тим самим зводить на нівець політику [4, с. 61].

Розуміння естетичного у Ж. Рансьєра, що єднає мистецтво, думку і спільноту, залежить від поняття «розділення». Політика, що з'являється у цьому сузір'ї, не є детермінантою чи твором режимів мистецтва. Розділення є наслідком впорядкування та поділу і не може розглядатися в категоріях «влади». У «Незгоді» філософ стверджує: «Політика не твориться з відношень влади, а твориться з відношень між світами» [4, с. 42].

Звідси ще один крок, накреслений у «Незгоді» і увиражений у праці «Розділяючи чуттєве: естетика і політика»: політика є одним із способів розділення чуттєвого (у двох значеннях слова розділяти – «ділити» і співволодіти – спільно володіти, що відсилає до поняття «спільнота») і в цій якості сама «розділяє» це чуттєве з практиками мистецтва, яке, як твердить Рансьєр, з часу Малларме і Флобера остаточно увійшло в новий, названий «естетичним», режим функціонування, що прийшов на зміну платонівсько-аристотелівським парадигмам, етичної і міметичної («образотворчий режим»), і визначальний перш за все включенням естетичної думки безпосередньо в корпус худож-

нього твору, нероздільною єдністю осмислення мистецтва і осмислення мистецтвом, художньої думки [5, с. 82-84].

«Естетичний режим мистецтва» – ключове поняття в дослідженнях естетики Ж. Рансьєра. Якщо класичні естетичні принципи репрезентації кодифікувалися і прикладалися до творів мистецтва ззовні, визначаючи їх належне жанрове і родове місце в загальній ієрархії мистецтв, то німецький романтизм, а також творчість Флобера й Малларме, вводить естетичне мислення в саму чуттєвість художніх творів, змушуючи їх критично саморепрезентуватися (осмислювати мистецтво й осмислюватися мистецтвом). З цього режиму філософ виводить три принципи для мистецтва розгалуження: етичний режим дієвого мовлення (за Платоном), зображальний режим театральної постановки (за Арістотелем), естетичний режим письма (за Кантом і німецькими романтиками). Рансьєр зауважує, що в історії західної культури відбувається перехід від «міметичної» (чи «поетичної») до «експресивної» (чи «естетичної») художньої системи: відтепер завданням творчості є не відтворення реальності мистецькими засобами і кодами, а творення самої реальності, що проявляється у тканині свідомої/несвідомої чуттєвості творів [5, с. 79-83].

Естетика останніх двох століть – не є певною дисципліною, що мала б за предмет властивості мистецьких практик або судження смаку, а є суцільним режимом ідентифікування мистецтва, яке передбачає також і весь режим мислення. «Не буває мистецтва самого по собі: недостатньо ствердити, що ось це – «мистецтво» з того, що маємо художників або музикантів, акторів або танцюристів, чи людей, які люблять на них дивитися, їх слухати. До цього треба, щоб їхні виступи ще були й об'єктом поглядів, які вирізняють їх як особливу сферу діяльності; потрібні судження, які аргументують їхню особливість, інституції, які дають побаченому плоть» [1, с. 57].

Естетичний режим мистецтва – це чутлива тканина, мережа нових стосунків між «мистецтвом» і «життям». Він утворив водночас місце для художніх винаходів і царину для мутацій звичних повсякденних форм сприйняття та відчуття. Втім, цей режим не є простим наслідком зовнішніх перетворень. Він володіє своєю раціональністю, проте у неї інша «комплексність», аніж у раціональності, що постала з філософських декретів. Естетичний режим звільнив твори мистецтва від правил репрезентації, полишивши їх на вільне волевиявлення художника й на внутрішні критерії творення. Однак, разом з тим, ця свобода має з'єднати твори із силами, які вкладають у них відзнаку іншого: дихання суспільства, власне життя мовлення, відкладення матерії, неусвідомлена робота думки [1, с. 58].

Естетичний режим ототожнив силу мистецтва з безпосередністю чуттєвої присутності, також змусив увести в саме життя творів мистецтва безнастанну й відчужену роботу критики. Він освятив музейне безсмертя творів, а також дозволив запустити їх у рухливий процес інсценування, різноманітних переписувань і перетворень. Він утвердив автономність мистецтва і помножив відкриття незнані краси в об'єктах буденного існування, або ж стирав розрізнення між формами мистецького і торговельного чи колективного життя [5, с. 79-83].

Ж. Рансьєр звертає увагу на так званий етичний поворот в естетиці і політиці. Саме таку назву має глава книги Жака Рансьєра «Замішання в естетиці» [7]. Тут філософ міркує про еквівалентні моделі в актуальному мистецтві та сучасній політиці.

Загалом Рансьєр критично ставиться до такого повороту, оскільки «етика» є, на його думку, сферою нерозрізнення норми та факту і цим вона кардинально відрізняється від політики, що розрізняє насилля, мораль і право. Традиційно мораль передбачала розрізнення права і факту, але сучасна політична спільнота дедалі більше мігрує у бік спільноти етичної. В такому суспільстві не існує виключеного, немає місця для конфлікту. Прикладом такого національного аполітичного суспільства є змальоване Л. фон Трієром у кінострічці «Догвіль» (історія іноземки, яка намагається налагодити взаємини з жителями містечка, прислужує їм, а згодом переховується від них і зазнає переслідувань). В етичному суспільстві абсолютне право безправних (біженців, репресованих тощо) може здійснюватись лише кимось іншим. Таким чином, утверджується глобальне право Іншого.

«Етичний поворот» характеризує також звернення до трагедії з минулого і її зглажування. Внаслідок цього таке жажіття, як, наприклад, Голокост є лише проявом перманентної проблеми.

В естетичній парадигмі «етичний поворот» простежується у тому, що «непредставне» стає центральною категорією, що впливає з нерозрізненості між суцим і належним. «Непредставне» є, з одного боку, забороненим, з іншого – неможливим. Заборона як така не міститься у мистецтві, але вноситься ззовні.

Французький філософ стверджує, що сучасне мистецтво переходить у сферу етичного, внаслідок чого твір мистецтва підкоряється вже не моральному закону і не законам чуттєвого, але закону гетерономії, де заповідь збігається з фактами дійсності. Так, на думку Рансьєра, відбувається трансформація модернізму в етичний модернізм, не пов'язаний з емансипацією суспільства. Філософ загалом відмовляється від поняття «посмодернізм» і говорить про трансформацію

сучасного мистецтва як таку, що виходить з протиріч модернізму. Етичний поворот, таким чином, змінює відлік часу, який раніше, в модернізмі, спрямованому на емансипацію суспільства, плинув у напрямі майбутньої революції, а тепер відлік часу здійснюється від події, що вже здійснилась. Як приклад такої події Рансьєр наводить той самий Голокост.

Ж. Рансьєр критично ставить до спроб деяких сучасних філософів підкорити твори мистецтва свого роду інтелектуальним машинам, що апелюють не до естетичних категорій, а до зовнішніх дискурсів, які з мистецтвом як таким не мають нічого спільного і ставлять, у такий спосіб, сучасну естетичну теорію в парадоксальну ситуацію. Як приклад Рансьєр називає роботи Жан-Марі Шефера «Прощання з естетикою» (Schaeffer J.-M. «Adieu à l'esthétique»), «Невелике керівництво з не-естетики» Алена Бадью (A. Badiou «Petit manuel d'inesthétique») і «Нелюдське» Жан-Франсуа Ліотара (Lyotard J.-F., «L'Inhumain»).

На відміну від цих теорій, Ж. Рансьєр критикує уявлення про естетику як про дискурс і визначає її як історично зумовлений режим відділення мистецтва від того, що мистецтвом не є. Філософ заперечує необхідність прощання з естетикою, оскільки, як твердить, відмова від естетики веде до її розчинення, а також до розчинення політики, пов'язаної з нею, в загальній етичній нерозрізненості.

В своїй теорії Рансьєр звертається також до актуальної впродовж останніх десятиліть теми «кризи мистецтва». Останню філософ пов'язує з поразкою парадигми модернізму. Модернізм, пов'язаний з автономією мистецтва, а це означає, що кожен вид мистецтва має свою власну логіку і є домінуючою історичною парадигмою, що не дозволяє, на думку Ж. Рансьєра, зрозуміти як новітню трансформацію сучасного мистецтва, так і зв'язок політики і мистецтва [5, с. 49].

Таким чином, критика Рансьєра спрямована проти модерного трактування цих феноменів. Бажання модернізму в тому, щоб існував один єдиний сенс і напрям змін, тоді як часовість притаманна естетичному режимові мистецтва, передбачає співіснування багатьох гетерогенних часовостей [5, с. 87].

Постмодернізм відродив все те, що зруйнувало теоретичну будову модернізму: перекреслення і змішання видів мистецтв, що знищило сконструйований Лессінгом ортодоксальний поділ на види художньої творчості. В результаті, телеологічна модель сучасності стала неможливою. Досить швидко таке постмодерне вивільнення, екзальтація симулякрів, перехрещення і гібридизація видів спричинили те, що було піддано сумніву свободу й автономію, яку принцип модернізму при-

писував мистецтву як його своєрідну місію. Таким чином, як стверджує Ж. Рансьєр, ми повернулися до початкового стану [5, с. 91].

Модерністська віра пов'язана з ідеєю «естетичного виховання людини», яку Шиллер вивів з Кантівського аналізу прекрасного. Постмодерний поворот ґрунтувався натомість на Ліотарівському аналізі Кантівського розуміння піднесеного, інтерпретованого як основне протиріччя між ідеєю і кожним чуттєво сприйнятим уявленням. У цьому моменті постмодернізм «заспівав реквієм» всьому тому, що не можна уявити і схопити, а тим самим і самому модернізму [5, с. 91-92].

Як зауважує Ж. Рансьєр, часто спрощене протиставлення модерну і постмодерну заважає зрозуміти перетворення теперішнього часу. Насправді при цьому забувається, що сам модернізм був лише тривалим протиріччям між двома протилежними естетичними політиками, але протилежними на основі спільного ядра, котре пов'язує самостійність мистецтва з очікуванням майбутньої спільноти, що пов'язувало цю самостійність з обіцянкою власного спрощення [7, с. 170].

Сам термін «авангард», що лежав в основі модерної естетики, означав дві протилежні форми одного вузла між самостійністю мистецтва і обіцянкою звільнення, що до нього додавалася. З одного боку, авангард був рухом, котрий прагнув перетворити художні форми, ототожити їх з формами побудови нового світу, де мистецтво вже не існує як окрема реальність. З іншого, він був рухом, що зберігав самостійність художньої сфери щодо будь-яких форм угоди з владною практикою і практиками політичної боротьби чи з формами естетизації життя в капіталістичному світі. Рансьєр зазначає, що одна з цих політик виявилась втраченою разом із радянською мрією і може вижити хіба що в скромних сучасних утопіях архітекторів нових міст, що вигадують деяку спільноту. Таку політику філософ називає м'якою версією етичного повороту естетики. Другу, натомість, не змогла відмінити жодна постмодерна революція. Постмодерний карнавал не зміг приховати перетворення другого модернізму в деяку «етику», яка є жорсткою реверсією, поверненням до вихідного моменту, який пов'язує спадок мистецтва не з майбутнім звільненням, а з недавньою і безкінечною катастрофою [7, с. 171].

Історична напруга між двома фігурами авангарду прагне, таким чином, розчинитись в етичній парі мистецтва, яке покликане відновити соціальні зв'язки, і мистецтва, що свідчить про неминучу катастрофу, яка лежить біля витоків цих зв'язків.

Вийти з сьогоднішньої етичної конфігурації, повернутись до розрізнення політичних і художніх міркувань, на думку Ж. Рансьєра,

можна, якщо відкинути мрію про їхню чистоту, а тому повернути цим роздумам характер завжди двозначних, ненадійних і спірних розривів. Останнє неодмінно потягне за собою необхідність позбавити їх будь-якої теології часу, а також думки про висхідну травму чи про майбутнє спасіння.

Література

1. Рансьєр Ж. Антиестетичний ресантимент // Часопис І. – 2005. – № 38. – С. 56-61.
2. Рансьєр Ж. На краю политического / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2006. – 240 с.
3. Osborne P. Introduction: From an Aesthetic Point of View // From an Aesthetic Point of View: Philosophy, Art and Senses, red. P. Osborne. – London, 2000. – P. 1-10.
4. Rancière J. Disagreement: Politics and Philosophy. – Minneapolis, 1999. – 246 p.
5. Rancière J. Dzielenie postrzeganego. Estetyka i polityka. – Kraków, 2007. – 187 p.
6. Rancière J. Estetyka jako polityka. – Warszawa, 2007. – 208 p.
7. Rancière J. Malaise dans l'esthetique. – Paris : Galilee, 2004. – P. 143-173.
8. Rancière J. The Flesh of Words: The Politics of Writing. – Stanford, 2004. – 169 p.

Юрій Оніпко

НОВОЧАСНИЙ ОБ'ЄКТИВІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАУКИ XVII СТОЛІТТЯ

У статті аналізується феномен новочасного об'єктивізму та його вплив на розвиток західноєвропейської науки. Проводиться дослідження значення цього феномену в процесі становлення класичної наукової картини світу XVII століття.

Ключові слова: новочасний об'єктивізм, наука, система, знання, метод.

Ю. Онпко. Нововременной объективизм как философский феномен западноевропейской науки XVII века

В статье анализируется феномен нововременного объективизма и его влияние на развитие западноевропейской науки. Проводится исследование значения данного феномена в процессе становления классической научной картины мира XVII века.

Ключевые слова: нововременной объективизм, наука, система, знания, метод.

Y. Onipko. New time objectivism as a philosophical phenomenon of the West European science of a XVII-th century

In presented article is analyzed the phenomenon of a new time objectivism and its influence on development of the West European science. Carried out the research of value of the given phenomenon in the course of formation of a classical scientific picture of the world of a XVII-th century.

Keywords: new time objectivism, science, system, knowledge, method.

Актуальність цієї статті зумовлена дослідженням феномену новочасного об'єктивізму, як явища класичної науки XVII століття та його значення в процесі формування наукової картини світу, становлення якої в західній Європі остаточно завершується в епоху Нового часу.

Сімнадцяте століття нерідко називають «століттям науки». Саме в цей період виникає принципово нове за своїми когнітивними та соціальними характеристиками явище, яке можна назвати «класичною європейською наукою». Наукове знання новочасної епохи відрізнялося

від надбань попередніх століть тим, що в його основу було закладено принципово нове світобачення. Г. Галілей, Ф. Бекон, Р. Декарт вважали, що головними домінантами новоєвропейської науки має стати світський характер, критичність, об'єктивна істинність, практична корисність. Для досягнення цієї мети філософи-вчені поставили перед наукою такі завдання: 1) потрібно зосередитися на вивченні окремих процесів та явищ для того, щоб потім використати отримане знання про властивості та закони цих процесів у технічних та технологічних цілях; 2) сама наука в своїй основі має бути не споглядальною, а експериментальною з чітко підтверджуваними даними.

Базовою складовою класичної новоєвропейської науковості, з якої й починається розвиток науки XVII століття був феномен новочасного об'єктивізму. Під цим поняттям прийнято розуміти прагнення до оцінки речей, осіб та подій на підставі їх точного вивчення, незалежно від власних пристрастей та упереджених суджень. У цьому сенсі феномен об'єктивізму стає обов'язковим у діяльності кожного вченого поряд із критицизмом та експериментальним підтвердженням наукових даних.

Зародження новочасного об'єктивізму відбувається в творчості італійського вченого, механіка, астронома, математика та філософа – Галілео Галілея (1564-1642). Саме його прийнято вважати одним із засновників наукової картини світу XVII століття, який своїми науковими експериментами зміг спростувати споглядальну метафізику Арістотеля та закласти фундамент для розвитку класичної наукової моделі Всесвіту. Галілей справедливо вважається одним із засновників сучасного природознавства. Ним були сформульовані фундаментальні закони фізики та механіки. Філософське значення цих законів, які були відкриті Галілеєм, мали дуже важливе значення, бо вперше в історії людства були сформульовані поняття об'єктивних, не антропоморфних, повністю фізичних законів природи. Лише це вже означало величезний прогрес натуралістичного мислення.

У контексті вирішення тих або інших природничо-наукових питань свого часу Галілей сформулював першочергові методологічні ідеї, які стали засадничими для розвитку феномену новочасного об'єктивізму у філософії та науці XVII століття. Ці ідеї вчений сформулював у своїх листах та посланнях, які одразу набули широкого поширення у тогочасній науковій спільноті. До них належать – «Лист до Кастеллі», який був найближчим учнем Галілея (1613), «Пробірні ваги» (1624), «Послання до Інголі» (1624). У цих творах мислитель доводить необхідність експериментального дослідження природи, вважаючи, що наукове спостереження і експеримент є головними методами

об'єктивного наукового пізнання природи. Галілей обстоював необхідність кількісного підходу до природних явищ, проголошуючи, що книга Всесвіту написана мовою математики. Відкидаючи авторитарний характер середньовічного погляду на світ, він доводив, що у науці потрібно спиратися лише на досліди та логічні міркування [7, с. 86].

Однією з найважливіших проблем у творчості Г. Галілея було зіставлення досвідно-відчуттєвого та раціонально-логічного факторів в досягненні істинного наукового знання. Це означало перш за все максимальну орієнтацію на досвід, який, як вважав науковець, є переконливішим за будь-який авторитет. У своїх творах Галілей намагається зробити своїм союзником навіть Арістотеля, висловлюючи переконаність в тому, що великий античний філософ прийшов до найважливіших положень свого фізичного вчення саме досвідним шляхом, а вже потім надавав своїм висновкам метафізично-дедуктивну форму.

Наслідуючи у своїй творчості великого італійського вченого Леонардо да Вінчі, Галілей також вважав, що досвідне пізнання природи є експериментальним. Експеримент для нього означав методично проведений дослід, через який дослідник неначе ставить природі питання, які його цікавлять. Відповіді, які дослідник хоче отримати, можливі не шляхом споглядально-сілогістичних розмірковувань, а тільки через дедуктивно-математичне осмислення результатів дослідження. Італійський вчений надавав такому осмисленню настільки високого значення, що вважав за можливе повністю замінити традиційну логіку математикою, яка насправді може навчити науковця мистецтву доказу. Орієнтація на математику під час наукового пізнання призвела Галілея до думки про те, що справжньою мовою «книги природи», якою забов'язаний оволодіти вчений, – є мова геометричних фігур, до речі, таку саму думку слідом за Галілеєм невдовзі висловив і видатний французький філософ та науковець Р. Декарт. У листі до одного схоластичного послідовника Арістотеля на ім'я Лічеті Галілей зазначає таке: «Я ж вірю, що книгу філософії складає те, що постійно відкрите для наших очей, але так як вона написана літерами, які відрізняються від нашого алфавіту, її не можуть прочитати усі: літерами такої книги слугують трикутники, чотирикутники, кола, шари, конуси, піраміди та інші математичні фігури» [5, с. 499].

Ця найважливіша сторона методології Г. Галілея знайшла своє чільне місце в ідеї систематичного використання двох взаємопов'язаних методів – аналітичного та синтетичного (сам Галілей називав ці методи резолютивним та композитивним). Під час наукового дослідження вчений за допомогою аналітичного методу був у змозі розкласти досліджуване

явище на більш прості складові його елементи. Потім починалася друга методологічна дія у вигляді того або іншого припущення, гіпотези, за допомогою якої досягалося пояснення фактів або явищ природи, які най-більше цікавили вченого. Це завдання вирішувалося за допомогою перевірки правильності прийнятої гіпотези, яка не повинна була знаходитися у протиріччі з фактами, які були виявлені під час наукового експерименту. Саме така перевірка й відбувалася за допомогою синтетичного методу, який завжди використовувався Галілеєм разом з аналітичним.

Таким чином, Г. Галілей у своїй діяльності зміг знайти справді наукову точку дотику досвідно-індуктивного та абстрактно-дедуктивного способів дослідження природи, яка давала можливість пов'язати наукове мислення, яке неможливе без абстрагування, з конкретним сприйняттям явищ та процесів природи і цим дав поштовх до розвитку феномену новочасного об'єктивізму в Європі епохи XVII століття.

Дослідження проблематики новочасного об'єктивізму ми знаходимо також у працях відомого англійського філософа, історика, суспільного діяча та засновника емпіричного напрямку філософування – Френсіса Бекона (1561-1626). У його творчості були висловлені нові погляди на науку, які увіковічили його ім'я та надали його здобуткам загальнозначимого характеру для наступних поколінь.

Розмірковуючи над об'єктивністю людських наукових знань про природу, Бекон переосмислює антропосоціоморфічний комплекс середньовіччя, згідно з яким природа осмислювалася по аналогії з людиною та оточуючим її суспільством. У такому контексті одні науки, залежно від того, наскільки важливим вважався їх предмет у духовній структурі буття, розглядалися як більш благородні та гідні людського пізнання, аніж інші. Наприклад, медицина, предмет якої – тілне людське тіло, є менш благородною, аніж юриспруденція, яка має справу з більш духовними міжособистісними стосунками. Вже деякі філософи-гуманісти, а особливо Леонардо да Вінчі, почали протиставляти поняттям благородства та гідності наук поняття наукової достовірності. Виходячи з цього поняття істинність наук має визначатися не достойнством їх предмета, який завжди мислиться суб'єктивно, а своєю обґрунтованістю та практичною ефективністю. Ця думка має дуже важливе методологічне значення, оскільки згідно з нею об'єктивність наукового знання є прямо пропорційною до його достовірності. Згідно з цією думкою, будь-яке явище природи та людського життя мало однакову гідність для його вивчення [11, с. 192].

Англійський філософ цілком поділяв погляди італійських попередників щодо питання про об'єктивність наукового пізнання. У своїй відомій

праці, яка має назву «Новий Органон, або істинні вказівки для витлумачення природи», Бекон стверджує дуже важливе положення для розвитку науки Нового часу: «Те, що гідне для буття, гідне і для пізнання, яке є зображенням буття» [3, с. 69]. З цього положення випливає, що дослідник у своїй діяльності не має ієрархізувати різні науки за ступенем гідності або негідності для вивчення, а має неупереджено досліджувати різні об'єкти та явища природи задля досягнення об'єктивної істини.

Характерною рисою філософії Ф. Бекона було те, що проблему об'єктивності наукового знання він завжди пов'язував з поняттям практичної корисності. Підтверджуючи цю думку наведемо відому цитату з праці Бекона «Новий Органон»: «Плоди та практичні винаходи є неначе поручителями та свідками істинності філософій» [3, с. 36]. Тут потрібно зазначити, що це положення не варто розглядати лише зі спрощено-утилітарної позиції. Корисність наукового знання Бекон розумів значно ширше, і ніколи не намагався відірвати її від поняття істинності. Філософ не намагався втілити в життя ніякого утилітарного підходу до поняття істинності наукового знання, а тим паче протиставляти корисність до істинності. Навпаки, за його думкою, здатність знання задовольняти практичні потреби людей є прямо пропорційною до глибини осягнення об'єктивної істини.

Філософ дійшов висновку, що досягнути об'єктивного знання про природу можна лише виходячи з неї самої. Для цього дослідник має розуміти, що джерелом істинного наукового знання є сама природа, а формою безпосереднього зв'язку з нею – чуттєвий досвід. Чуттєвий досвід має бути основою розвитку не тільки природознавства, а й усіх інших наук. Саме чуттєвий досвід відкриває нові істини й народжує достеменне знання.

Будучи засновником новочасового емпіризму, Бекон вважав, що досвід є основою для достовірного знання. В процесі досягнення об'єктивного пізнання природи вирішальне значення має науковий дослід, експеримент. За основу пізнання філософ бере не первісне спостереження, а дослід, із науковою метою zorganizований експеримент, що відрізняється від звичайного чуттєвого досвіду системністю й цілеспрямованістю. З цього приводу відомий радянський філософ Ж. М. Абдільдін у своїй роботі «Логіко-гносеологічний аналіз науки» зазначає таке: «Ф. Бекон виявився ідеологом досвідного природознавства; і для нього поняття досвіду виступає не як випробовування та перевірка, а як спосіб слухняності до природи» [1, с. 18].

Для об'єктивного наукового дослідження, зауважує філософ, вченому потрібен правильний науковий метод. Бо пізнавати, зауважує фі-

лософ, можливо лише завдяки певному визначеному методу, який не містить у собі жодної непослідовності. Свій науковий метод Бекон вибудовує шляхом протиставлення до тих методів, які панували в науці до нього. Озираючись на той шлях розвитку, який пройшла середньовічна наука, Бекон зводить усі попередні методи лише до двох основних. Ці методи він називає «догматичним» та «емпіричним». Догматичний метод виходить із загальних положень та намагається звести до них або підвести під них всі окремі випадки. Бекон порівнює вченого-«догматика» з павуком, який сам з себе намагається розмотати власне павутиння, і тому філософ символічно називає цей метод «шляхом павука». Емпіричний метод полягає в тому, що вчений намагається зібрати якомога більше окремих фактів та окремих спостережень. Вчений-емпірик схожий, за Беконом, на мурашу, яка тягне до мурашника все, що трапляється їй на шляху. Такий метод філософ називає «шляхом мурахи».

Ані догматичний, ані емпіричний метод, вважає Бекон, не в змозі бути справжнім науковим та об'єктивним методом пізнання. З цього приводу відомий вітчизняний філософ В. Ф. Асмус у своїй роботі «Френсіс Бекон» зазначає: «Істина не може бути ані результатом спонтанної діяльності розуму, ані колекціонуванням або емпіричним збиральництвом, який не просвітлений світлом розуму» [2, с. 391].

Бекон вважає, що діяльність справжнього вченого схожа на діяльність бджоли. Робота бджоли полягає в тому, що, облітаючи різні квіти та збираючи їхній сік, бджола не залишає цей сік в тому вигляді, в якому вона його знайшла, а переробляє його в собі через власну діяльність у мед, так і справжній науковець перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів на наукову істину. Саме третій метод, який Бекон назвав «шляхом бджоли» є найбільш об'єктивним з наукових методів, що існували раніше. Це і є шлях від емпірії до теоретичної конструкції, від чуттів до загальних аксіом.

Метод, за яким відбувається сходження від одиничних фактів до теоретичних узагальнень, є методом наукової індукції. Суть досвідно-індуктивного методу дослідження природи полягає в утворенні нових наукових понять та поясненні фактів шляхом неперервного та поступового переходу від одиничних фактів до більш загальних положень. Тільки такий метод, як вважав Бекон, здатний відкривати нові наукові істини і стимулювати подальший розвиток людства.

Визнаючи наявність двох шляхів для пошуку та відкриття наукових істин (дедуктивний та індуктивний), філософ не вважав їх рівнозначними. Хоча обидва вони відштовхуються від цих відчуттів та завершуються загальними положеннями, але їхнє розрізнення вияв-

ляється дуже суттєвим. Один метод лише побіжно торкається досвіду та окремих фактів, а інший необхідним чином затримується на них. Один одразу ж встановлює деякі узагальнення, які найчастіше є метафізичними та відірваними від фізичного світу, інший поступово піднімається до того, що справді є більш близьким до природи. Цим другим шляхом, якому філософ надає перевагу, і є індуктивний метод – єдина надія для отримання істинного наукового знання [4, с. 51].

Бекон не першим поставив проблему індукції. Вже Арістотель, який ввів цей античний термін, розумів під ним сходження від одиничного до загального. Питання індукції також піднімали й деякі середньовічні логіки. Однак ані в античності, ані в середньовіччі індуктивні висновки не відігравали якої-небудь значної ролі в системі інших наукових методів, які у своїй значній кількості залишалися дедуктивно-сілогістичними. У Бекона ж індукція набуває першочергового значення та стає головним засобом наукового пізнання природи. У порівнянні з аристотелівською та іншими потрактуваннями індукції філософ значно ширше та глибше зрозумів її сутність та характер індуктивних висновків.

Закцентуємо увагу на тому, що до Бекона індукцію розуміли, поперше, як так звану повну індукцію, коли можна проаналізувати всі без виключення випадки, перерахувати всі факти, на основі чого й робиться певний висновок. Однак сфера дії цього різновиду індукції є дуже обмеженою, бо огляд порівняно невеликої кількості фактів можливий лише в найбільш простих випадках, а висновок, який робиться в результаті такого обмеженого огляду, не має великого наукового значення. В цьому відношенні повну індукцію багаторазово перевершує неповна індукція, узагальнюючі висновки якої будуються на основі спостереження тільки якої-небудь частини фактів. Але неповну індукцію до Бекона трактували майже виключно як висновок на основі спостереження лише тих фактів, які підтверджували положення, яке потрібно було довести. Цю так звану «індукцію через просте перерахування» (*inductio per enumerationem simplicem*) Бекон вважав дитячим ступенем у розвитку індукції. З цього приводу в «Новому Органоні» Бекон пише так: «Індукція, яка здійснюється методом простого переліку, є дитяча справа: вона дає хиткі висновки і має загрозу з боку тих частковостей, що суперечать їй, бо виносить рішення здебільшого на основі меншої, ніж треба, кількості фактів, і притому тільки тих, що має перед собою» [3, с. 60].

Цій неповній індукції Бекон протиставив істинну індукцію (*inductio vera*), яка надає максимально достовірні та притому нові наукові висновки. Такі висновки можуть бути отримані не тільки і навіть не стільки в

результаті спостереження фактів, які підтверджують положення, яке потрібно довести, скільки на основі вивчення випадків та явищ, які йому суперечать. На ці так звані «негативні інстанції» потрібно, вважає філософ, звертати навіть більшу увагу, через те, що велика кількість помилок, які породжуються передсудами, забобонами та різною зацікавленістю, походять саме зі схильності людей звертати увагу на ті факти, які підтверджують ту тезу, яка їх цікавить, та не помічати те, що їй суперечить.

Філософ вважає, що справжня наукова індукція може привести до об'єктивних висновків лише після вивчення певної кількості негативних інстанцій. Використання «негативних інстанцій» потребує чіткого встановлення фактів. Таке встановлення фактів – це вже не просте, пасивне їх спостереження, а експеримент. Він передбачає втручання у досліджуваний процес, усунення одних та створення інших умов, які допоможуть встановити об'єктивну наукову істину щодо досліджуваного явища. Якщо індуктивне узагальнення усуває недоліки, які властиві людському розуму, то експеримент робить те ж саме щодо до відчуттів. Саме так, стверджує Бекон, і досягається об'єктивність наукового пізнання.

Своїм науковим методом Бекон багато в чому передбачив ті більш досконалі методи індуктивного дослідження, які склалися в цілісну систему в середині XIX століття. Не випадково видатний представник німецької класичної філософії Нового часу Г. В. Ф. Гегель, аналізуючи філософський та науковий доробок Ф. Бекона, в своїй праці «Лекції по історії філософії» писав таке: «Бекон разом з тим зробив методичний огляд наук; він не тільки викладав думку, а проникав у деталі та встановив по відношенню до наукового пізнання деякий метод. Лише введена ним методичність розгляду робить його дивовижним, лише це робить його гідним зайняти місце в історії наук та філософії, і цим принципом методичного пізнання він також й значно вплинув на свою епоху, бо звернув увагу на незадовільність наук як з боку методу, так і з боку їхнього змісту. Він встановив в досвідній філософії всезагальні принципи дослідження» [6, с. 284].

Але вже в епоху Бекона почав розвиватися більш глибокий метод осмислення наукового досвіду, який отримав назву гіпотетико-дедуктивного. В ньому висувалося одне або інше припущення або гіпотеза, з якої виводилися різні наслідки. Хоча самі висновки виконувалися дедуктивно та математично, але вони увесь час співвідносилися з досвідом та контролювалися ним. Такий метод передбачав володіння серйозними математичними знаннями. Але Бекон їх не мав, оскільки математика вимагала наполегливих та тривалих занять, на які у фі-

лософа-літератора та політика не залишалось ані часу, ані сил. Розробкою цього актуального для філософії Нового часу методу одним із перших почав займатися видатний французький філософ Рене Декарт.

У філософії засновника континентального раціоналізму XVII століття продовжилося дослідження проблеми новочасного об'єктивізму. Цю проблематику Декарт починає досліджувати в контексті раціоналістичного виміру науки, а саме в новому трактуванні її цілей, завдань та методу. Розмірковуючи над завданням новоевропейської науки, Декарт стверджує, що наука повинна встановлювати не просто закони, які описують поведінку об'єкта, але знаходити причини всіх явищ природи. Зазначимо, що в цьому пункті Декарт докорінно відрізняється від Галілея, який вказував на те, що саме встановлення закону і є первинним завданням науки.

Для об'єктивного дослідження причин всіх явищ природи науковцю, вважає філософ, потрібне правильне методичне мислення та чітке методологічне дослідження. Зауважимо, що методичне мислення і методологічне дослідження – дві різні речі: перше полягає у використанні та застосуванні методу, друге – у вченні про метод. Методичними є всі твори Декарта, методологічними ж, у сенсі чіткого та повного викладу, або теорії, наукового міркування, строго кажучи, жодний. У Декарта немає нового органону, як у Бекона. З усіх виданих ним творів лише один у своїй назві має відношення до методу – це «Розмірковування про метод». Але саме в цьому творі шлях до істини не тільки вказується витягнутим пальцем – тут він пройдений та пережитий. Бекон хотів бути тільки Меркурієм біля дороги, який залишається на постаменті та вказує шлях іншим; Декарт показує нам, як він сам знаходить дорогу та слідує по ній [12, с. 300].

Декарт часто та наполегливо вказував на те, що в науковому дослідженні метод – головне, що потрібно справжньому науковцю. Про власне розуміння методу філософ зазначає в своєму творі «Правила для керівництва розуму»: «Під методом я розумію точні та прості правила, чітке слідування яким завжди перешкоджає прийняттю хибного за істинне та без зайвої втрати розумових сил, але поступово та неперервно збільшуючи знання, сприяє тому, що розум досягає істинного пізнання того, що йому недоступно» [8, с. 85]. Саме метод, вважає філософ, повинен перетворити наукове пізнання в організовану діяльність, звільнивши його від випадковості, від таких суб'єктивних факторів, як спостережливість та гострий розум, з одного боку, вдача та щасливий збіг обставин – з іншого.

Філософ вважає, що для дослідників має існувати єдиний виправда-

ний пізнавальний шлях; звідси впливає досить відчутний в усіх міркуваннях Декарта наголос на тому, що кожен, хто справді та широко шукає істину, змушений буде стати методологічним моністом, а, за великим рахунком, – науковцем. Але задля цього Декартові потрібно було довести, що єдиний метод справді може бути знайдений, застосований та однозначно використаний будь-якою людиною. Тобто треба було довести, що будь-яка людина може «запустити» знайдений єдиний метод у дію і отримати єдиний, незалежний від суб'єктивних побажань результат [10, с. 50].

Метод Картезія зафіксований ним у відомих чотирьох правилах, у яких повною мірою простежується розвиток новочасного об'єктивізму XVII століття. У «Розмірковуваннях про метод» Декарт пише: «І подібно до того як достаток законів нерідко дає привід для виправдовування пороків і держава краще управляється, якщо законів небагато, але їх строго дотримуються, так і замість великої кількості правил, які складають логіку, я прийшов до висновку, що було б досить чотирьох наступних, аби тільки я б прийняв тверде рішення постійно дотримуватися їх без жодного відступу. Перше – ніколи не приймати за істинне нічого, що я не визнаю би таким з очевидністю, тобто ретельно уникати поспішності й упередження й включати у свої судження тільки те, що представляється моєму розуму настільки ясно й чітко, що іншим чином не зможе дати привід до сумніву. Друге – ділити кожну з розглянутих мною проблем на стільки частин, скільки буде потрібно, щоб краще їх вирішити. Третє – розташовувати свої думки в певному порядку, починаючи із предметів найпростіших і легкопізнаваних, і сходити помалу, як по щаблях, до пізнання найбільш складних, припускаючи існування порядку навіть серед тих, які в природному ході речей не передують одна одній. І останнє – робити всюди переліки настільки повні і огляди настільки всеохоплюючі, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено» [9, с. 259].

Для виконання цих дій, зауважує Декарт, необхідні дві властивості розуму: інтуїція та дедукція. За допомогою інтуїції розум розглядає перші початки, прості та очевидні, які можливо інтуїтивно досягнути з першого погляду та безпосередньо через власний досвід. Ці початки є найпростішими в науковому знанні та складають відправний пункт певної галузі наукового знання. З цих простих початків, стверджує філософ, потім дедуктивно виводяться всі інші положення, які складають зміст наукового знання. Тут потрібно зазначити, що дедукція якраз і відрізняється від інтуїції своєю опосередкованістю при виведенні наукової істини, що часто вимагає великого мистецтва та уваги. Ознакою справжньої наукової дедукції, зауважує філософ, є її неперервність. Досить пропустити лише єдину ланку, як починають руйнуватися всі

наступні надбання та стає неможливо зробити той науковий висновок, задля якого була задумана дедукція. Тому для повного успіху наукової дедукції потрібно провести уважне перерахування всіх її ланок (енумерація). Потрібно зазначити, що перевага інтуїції над дедукцією полягає в її безпосередності. Однак виявити її змістовність може тільки дедукція. Бо лише вона може гарантувати достовірність кожної ланки наукового знання для вироблення об'єктивного наукового положення.

Підбиваючи підсумок, потрібно зазначити, що феномен новочасного об'єктивізму значно вплинув на розвиток філософських систем таких визначних представників філософії Нового часу XVII століття, як Галілео Галілей, Френсіс Бекон та Рене Декарт. Спільним для всіх них було те, що всі вони, незважаючи на різні особливості своїх поглядів та вчень, мали одну схожу рису в тому, що намагалися побудувати наукове знання на засадах справжньої об'єктивності. Саме на засадах новочасного об'єктивізму й відбувалися наукові відкриття та втілювався в життя систематичний розвиток європейської науки.

Література

1. Абдильдин Ж. М. Логико-гносеологический анализ науки. – Алма-Ата : Гылым, 1990. – 496 с.
2. Асмус В. Ф. Фрэнсис Бэкон / Асмус В. Ф. Избранные философские труды в 2 т. : Т. 1. – М. : Наука, 1969. – 412 с.
3. Бэкон Ф. Новый Органон / Бэкон Ф. Соч. в 2 т. : Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – 575 с.
4. Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. – М. : Наука, 1973. – 283 с.
5. Галилей Г. Письмо к Личети / Галилей Г. Избранные произведения в двух томах : Т. 2. – М. : Наука, 1964. – 572 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. : Кн. 3. – СПб. : Наука, 1999. – 582 с.
7. Гусев В. І. Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст. – К. : Либідь, 1994. – 256 с.
8. Декарт Р. Правила для руководства ума / Декарт Р. Сочинения в 2 т. : Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – 645 с.
9. Декарт Р. Рассуждение о методе / Декарт Р. Сочинения в 2 т. : Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – 645 с.
10. Петрущенко В. Епістемологічні парадигми у філософії Нового часу та їх історичні трансформації / *Sententiae*. – 2000. – № 2. – С. 48-55.
11. Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков. – М. : Высшая школа, 2003. – 428 с.
12. Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб. : Мифрил, 1994. – 560 с.

Ганна Герасимович

ОСОБЛИВОСТІ ЦИКЛІЧНОЇ МОДЕЛІ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ

У статті висвітлено особливості циклічної концепції розвитку культури та динаміку соціокультурного життя, яка нині стала предметом філософської та наукової рефлексії. Проведено теоретичний аналіз деяких аспектів сучасних соціокультурних трансформацій та оцінено їх вплив на культурну динаміку. Поглиблено аналіз особливостей соціокультурного процесу.

Ключові слова: соціокультурна динаміка, культурний плюралізм, циклізм, циклічна концепція, флуктуація.

А. Герасимович. Особенности циклической модели социокультурной динамики

В статье отражены особенности циклической концепции развития культуры и динамика социокультурной жизни, которая ныне стала предметом философской и научной рефлексии. Проведен теоретический анализ современных социокультурных трансформаций и дана оценка их влиянию на культурную динамику. Дан более основательный анализ особенностей социокультурного процесса.

Ключевые слова: социокультурная динамика, культурный плюрализм, циклизм, циклическая концепция, флуктуация.

H. Gerasymovych. Features of cyclic model of sociocultural dynamics.

This article is reflected to the main features of cyclic conception of culture development and the dynamics of social and cultural life, that became an object of philosophical and science reflection. Theoretical analyses of modern social and cultural transformation conducted and the influence on cultural dynamics is appraised. Analyses of sociocultural process determined.

Key words: sociocultural dynamics, cultural pluralism, cycle theory, cycle conception, fluctuation.

Аналізу провідних культурологічних концепцій, у яких предметом осмислення постала проблема ходу культурно-історичного розвитку, зокрема циклічної концепції культури, присвячені розділи в роботах Ю. В. Павленка [7], П. Сорокіна [8, 9], Е. Орлової [6], Ю. Яковця тощо.

Так, наприклад, Ю. В. Павленко розглядає циклічну модель цивілізаційного процесу як одну з альтернативних щодо інших відомих варіантів – лінійної та полілінійної культурологічних схем [7]. Систематизований виклад різноманітних теорій культурно історичного процесу, заявлених у XVIII-XX ст., містить книга А. С. Карміна та О. С. Новікової.

Метою статті є з'ясування сутності поняття циклізму та соціокультурної динаміки, розмежувати поняття “розвитку” та “динаміки”. Провести теоретичний аналіз теорій розвитку культури, зокрема циклічної моделі культурної динаміки.

Межі соціальної та культурної антропології визначають сферу наукового пізнання, предметом якої стало соціокультурне життя у межах динамічного розвитку світової культури. Динаміка культури характеризує трансформаційні процеси всередині культури й у взаємодіях культур, які є специфічною цілісністю, закономірністю, спрямованістю і впорядкованістю провідних тенденцій. Для динаміки культури характерною є усталеність взаємодії компонентів, періодичність і стадіальність, що відрізняє її від культурних змін як довільних трансформацій соціокультурного процесу. Культурна динаміка є відображенням здатності складних соціальних організмів адаптуватись до мінливих зовнішніх і внутрішніх умов існування. Динаміка соціокультурного життя може бути представлена через диференціальні процеси, що відбуваються на різних рівнях культури. Одні з цих процесів безперервні й історичні, інші дискретні і мають мікротимчасовий вимір; одні носять повторний, зворотний, інші унікальний, невідворотний характер. Також періоди рівноваги соціокультурних систем і їх складових змінювалися менш жорсткою структурною впорядкованістю. Особливо актуальною соціокультурна динаміка стає тоді, коли у зв'язку з різкими змінами, що відбуваються в суспільстві, виникає необхідність в управлінні, прогнозуванні та проектуванні різного роду процесів (не лише власне культурних, але і політичних, економічних, технологічних і ін.). Коли йдеться не просто про культурні зміни, а про зміни, в яких має місце цілісність і спрямованість, коли можна простежити певні закономірності, то говорять про динаміку культури. Якщо мати на увазі, що культура є змістовним аспектом соціального життя людей, то правильно буде говорити про соціокультурну динаміку як процес постійних змін.

Ідеї циклізму в концепції історії та культури людства носять плюралістичний характер. Уявлення про циклічний характер, зворотність соціокультурних процесів мають тривалу історію. Циклічна модель культурної динаміки – одна з найдавніших. Повторюваність, зворотність є характерною рисою існування всього живого. Ідеї чергування

світла та п'їтьми, п'їр року, життєвих цикл'їв, реїнкарнац'її і тому под'їбне з незапам'ятних час'їв є ходовими, вони ґрунтуютьс'я на безпосередн'їх спостереженнях і виокремленнях схожих явищ, що повторюютьс'я в природі і в культурі. Ще за час'їв античност'ї, давньогрецький історик Пол'їбій, сл'їдуючи Арістотелю, вид'їляв цикл з шести основних фаз у зм'їні пол'їтичних режим'їв: монарх'їя, тиран'їя, аристократ'їя, олігарх'їя, демократ'їя, охлократ'їя (влада натовпу). Теор'її VI – першої половини V ст. до н. е. ус'ї без винятку були циклічними. Це концепц'її Піфагора і його посл'їдовник'їв, Геракл'їта, Емпедокла. Починаючи з XVII стол'їття, наростає пот'їк л'їнійно-прогресивних концепц'її (Монтеск'їе, Вольтер, Юм, А. Сміт, Лессінг, Гердер, І. Кант). І пов'язано це, передус'їм, із стр'їмким розвитком науки і техн'їки. У Новий час головною фігурою, яка висунула теор'їю історичного коловороту, був Дж. Віко (1668–1744 рр.). Він вважав, що вс'ї нац'її розвиваютьс'я по циклах, що складаютьс'я з тр'їох епох (стад'їй): “вік бог'їв” (міфологічн'ї культури), “вік геро'їв” (культури героїчного епосу) і “віку людей” (осмислення св'їту істор'їєю). І, за Дж. Віко, п'їсля завершення третьої стад'її настає поступовий розпад цього сусп'їльства [1]. Наприкінц'ї XVII – початку XVIII ст. теор'їя цикл'їв була розвинена в прац'ях Лейбніца. Зразком п'їзн'їшого циклічного трактування історичного процесу може служити Ф. Корнеліус, що пропонував г'їпотезу, зг'їдно з якою динам'їка кожної культури може бути описана в термінах п'яти основних фраз:

– період, що характеризуєтьс'я реліг'їєю як основним інтеґрац'їйним механ'їзмом;

– проміжний період, коли інтеґрац'їю в сусп'їльств'ї починають зд'їйснювати нереліг'їйн'ї соціальн'ї л'їдери; це зумовлено ранньою стад'їєю соціальної диференц'їац'її, коли функц'їональн'ї л'їдери вид'їляютьс'я з середовища “виконавц'їв”, але повн'їстю від неї не відокремлен'ї;

– період геро'їв, що стають інтеґрац'їйними центрами окремих областей культури (в'їдпов'їдно процеси загальної соціальної інтеґрац'її ускладнюютьс'я; виникають сфери дезінтеґрац'її і безладу);

– період домінування цінност'ї особи, індивідуал'їзму, егоїзму, коли впорядкування зв'язк'їв людини з оточенням центруєтьс'я довкола особи;

– період копіювання, який характеризуєтьс'я дезінтеґрац'їєю соціокультурного середовища, коли власн'ї організац'їйн'ї критер'її сусп'їльства втрачають функц'їональн'їсть і люди починають запозичувати їх у інших культур [4, с. 109-112]. Корнеліус вважає цей період останньою стад'їєю в існуванні ц'їєї культури.

Поняття «цикл» стосовно соціокультурної динам'їки, носить умовний характер, якщо мати на увазі його словарне визначення. В енци-

клопедичному словнику Уебстера (Webster's Dictionary), до прикладу, поняття циклу представлено як “орбіта небесного тіла; кругообіг років або період часу, протягом якого деякі події або феномени слідуєть в одному і тому ж порядку і з однаковими інтервалами, що повторюються; період певної тривалості, епоха; коло подій; серія подій, яка повертається в первинний стан; певний завершений курс або серія...” [13]. У циклічних концепціях розвитку йдеться не про односпрямовану еволюцію всієї загальнолюдської культури, а про зміни фаз (циклів), які повторюються через певний проміжок історичного часу, виявляючи себе в житті й історії різних культур. Так само як кожна людина народжується, проходить стадії дитинства, юності, зрілості, старості і, зрештою, помирає, а поруч з нею (і після неї) інші люди (близькі і далекі) також переживають різні стадії життя, так і в загальнолюдській культурі кожна окрема культура з'являється, переживає певні цикли свого існування й зникає. Кожна з культур має свою власну історію, і не можна говорити про давню, середньовічну, нову історію Європи як про універсальну історичну шкалу всього людства. Припустимо, якщо зміни в культурі, з погляду еволюціонізму, майже завжди трактуються як зміни розвитку, то з погляду циклізму – передусім як зміни функціонування. З позицій циклізму кожна культура почала розглядатись як самодостатня цінність, незалежно від того, яке місце відводить їй еволюціоністська шкала. З погляду циклічних теорій, нема культур примітивних і високорозвинутих. Усі вони різні не за досконалістю або довершеністю, а за індивідуальною суттю і до того ж можуть перебувати в цей історичний момент на різних етапах своїх життєвих циклів. На відміну від фізичних коливань і хвиль, і навіть біологічних ритмів, соціальні системи характеризуються значно вищою мірою стохастичності, мінливості, що робить вельми скрутним параметрувати їх у термінах “амплітуди”, “фази”, “періоди”. В порівнянні з біологічними системами, соціокультурні мають незрівнянно більш довготривалі періоди флуктуації. Як раз їх і прийнято називати *циклами* [6, с. 229].

На початку ХХ століття у соціокультурній сфері виявилися тенденції, що дискредитували лінійні теорії розвитку, зокрема, стало очевидним, що: по-перше, лінійний тип змін є лише одним з багатьох варіантів, а по-друге, для того, щоб лінійні рухи або зміни були можливими, об'єкт змін має постійно перебувати в ізолюваному середовищі, осторонь дій зовнішніх чинників. Повинна бути дотримана така рівновага. Лінійно розвиватися можуть лише деякі соціокультурні явища протягом обмежених проміжків часу, а в умовах сучасних змін соціокультурні зміни набувають ознак *нелінійності*.

Лінійна послідовність стадій, або фаз, соціокультурного процесу з часом теж набувала більш надійнішої основи завдяки вивченню ритму і послідовності цих фаз. Залишивши полювання за дивними і сумнівними послідовностями стадій лінійного процесу, що проходить через всю людську історію, якою займалися в XIX столітті, – оскільки у XVIII-XIX ст. лінійна концепція прогресу стає абсолютно домінуючою, – і зосередившись на вивченні процесів, що повторюються, дослідники XX століття змогли показати існування багатьох ритмів з певною тимчасовою послідовністю фаз, що повторюються. Нарешті, ці роботи значно розширили наші пізнання щодо періодичності і тривалості всіляких соціокультурних процесів. Серед найяскравіших послідовників концепції лінійності – концепція американського історика й етнографа XIX ст. Л. Г. Моргана (1818-1881), який реалізацію ідеї прогресу та єдності історичного шляху людства вбачав у послідовній зміні трьох основних стадій людської історії – дикунства, варварства й цивілізації.

Одним із перших з гострою критикою лінійної моделі соціокультурного розвитку виступив на початку XX ст. німецький філософ та історик Освальд Шпенглер (1880-1936). У своїй книзі “Сутінки Європи” [10], розвинув вчення про культуру як множинність замкнених “організмів” (єгипетська цивілізація, індійська, китайська тощо), кожен із яких виражає властиву лише йому колективну “душу” народу. Висунута О. Шпенглером ідея рівноправних автономних культур, механізм функціонування яких є однаковим і типовим, тому що в кожному окремому випадку зводиться до однієї лише можливої моделі – *циклу*, набула статусу революційного прориву в науковій думці. Наступником у дослідженні локальних культур та динаміки культури давніх часів став британський історик і вчений А. Тойнбі [11]. Локальні цивілізації за А. Тойнбі підкоряються у своєму розвитку моделі циклічного руху від виникнення, росту до надлому і загибелі. Згідно з його концепцією, культурна динаміка породжена наявним викликом (з боку природного чи людського середовища): сприятливі умови розвитку цивілізації, як зовнішні, так і внутрішні, є передумовою культурної стагнації.

Спроби виділення циклічних процесів в історії відбувались неодноразово впродовж віків. До ідеї циклічності вже у XX ст. також звертались і такі відомі вчені як М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі, П. Сорокін, Л. Гумільов та ін. Відомий російський науковець М. Я. Данилевський висловив ідею про те, що *всесвітньо-історичний процес* – це процес зародження, розвитку, розквіту й згасання культурно-історичних типів (КІТів). Він уважав, що “природна система історії повинна полягати в розрізненні культурно-історичних типів розвитку як головної

основи її розподілу за ступенями розвитку” (давня, середня тощо історія), “за якими тільки ці типи (а не сукупність історичних явищ) можуть поділятися” [3]. У концепції М. Я. Данилевського – першій повній циклічній концепції всесвітньо-історичного процесу – більшість із визначень є щонайменше нечіткою. Його вчення критикували наступники. У ХХ ст. видатний соціолог П. О. Сорокін [8, с. 9] і Л. М. Гумільов [2] логічно розвинули концепцію Данилевського, додавши до неї аналіз величезної кількості джерел і розвинувши її понятійно-концептуальну базу. П. А. Сорокін у своїх працях розвинув теоретичну складову концепції Данилевського, підкріпивши її досягненнями сучасної соціологічної науки. Концепція Л. М. Гумільова надзвичайно вирізняється з числа циклічних концепцій як понятійним апаратом, так і основними ідеями та висновками. Тому її навряд чи можна віднести з повною певністю до якої-небудь течії у філософії історії. Однак простежується органічний зв’язок між основними ідеями М. Я. Данилевського та Л. М. Гумільова. Передусім цей зв’язок виражений у розподілі історичного процесу на динаміку окремих народів. Л. Н. Гумільов в «успадкованих» елементах концепції показує значно глибший аналіз джерел і побудову образів та понять. Такий стан є типовий для концепцій, що саме продовжують традицію циклізму. Сама ідея циклічності в концепціях різних авторів по-різному інтерпретується. Загалом, у дослідженнях ХХ століття відбувався хід постійно змінюваних соціокультурних процесів. Ідея циклічності отримувала щоразу специфічне смислове наповнення, проте звернення саме до такої моделі культурно-історичного розвитку більшості дослідників переконливо свідчить про її правомірність і життєздатність. У дослідженнях суспільства і культури циклічні концепції можна розділити на два типи: гуманітарний та соціально-науковий напрям [6, с. 206]. По-перше, гуманітарний напрям, де під циклом розуміється всього лише констатація того, що певні соціокультурні великомасштабні одиниці мають фіксовану послідовність стадій чи станів, при цьому не встановлюються часові межі процесів, які відбуваються. У контексті гуманітарної трактовки соціокультурних процесів, під циклом розуміється “узагальнене уявлення про універсальну форму внутрішньої динаміки макросоціокультурного об’єкта (етнос, суспільство, цивілізація) в період його існування від виникнення до розпаду” [6, с. 213]. По-друге, соціально-науковий напрям, де циклічна форма розвитку і “згасання” застосовується для описання зміни загальних підйомів і спадів активності в економічній, технологічній сфері, прискорень і уповільнень темпів соціальної мобільності, спрощення соціальної структури і тому подібне.

Для того, щоб розмежувати поняття “розвитку” та “динаміки”

культури, варто виокремити їх. Поняття “розвиток” використовується для позначення поступальної ходи, переходу від одного стану до іншого. Проте коли йдеться про культуру в цілому, а не лише про її певну окрему складову, поняття прогресу далеко не охоплює всіх можливих траєкторій її змін. Коли ми говоримо про духовні складові культури (мистецтво, релігію, мораль та ін.), поняття «прогресу» не завжди доречно. К. Ясперс зазначає, що “в технічне століття, і навіть напередодні нього, дивним чином повсюдно виникає духовний і душевний регрес, який в наші дні став загальноєвропейським явищем” [12]. Соціологи фіксують обидві тенденції, що існують одночасно: і факт зростання уваги до духовного життя людини, до його відчуттів і духовної рефлексії, духовного зубожіння, що провокується масовою культурою, примітивізацію відчуттів і реакцій. Таким чином, зміни в культурі можуть бути прогресивними і регресивними, поступовими, еволюційними і революційними, можуть бути стани кризи і застою. Опис динамічних процесів в культурі простежуємо у книзі “Культура і вибух” (1992 р.) російського культуролога Ю. М. Лотмана, де він підкреслює, що культура живе між двох полюсів – безперервністю, як осмисленою передбаченістю, і непередбачуваністю, тобто вибухом: “Нове в техніці – реалізація очікуваного, нове в науці і мистецтві – здійснення несподіваного” [5]. Знищення одного полюса привело б до зникнення іншого. “Динамічні процеси в культурі будуються як своєрідні коливання маятника між станом вибуху і станом організації, яка реалізує себе у поступових процесах” [5]. Бачимо, що дослідник наголошує на крайнощах, таких як вибух чи катастрофа “всекультурного” масштабу, які змінюють вектор розвитку культури та її динаміку. І саме ці межові ситуації, на думку вченого, пришвидшують соціокультурний поступ і, як наслідок, провокують сам розвиток культури. Все це різноманіття і досліджується в межах проблеми соціокультурної динаміки. Динаміка культури характеризує трансформаційні процеси всередині культури й у взаємодіях культур, які специфічні цілісністю, закономірністю, спрямованістю і впорядкованістю провідних тенденцій. Для динаміки культури характерною є усталеність взаємодії компонентів, періодичність і стадіальність, що відрізняє її від культурних змін як довільних трансформацій соціокультурного процесу [14]. Динаміка культури є відображенням здатності складних соціальних організмів адаптуватись до мінливих зовнішніх і внутрішніх умов існування. Зазвичай у дослідженнях динаміки суспільства і культури йдеться про виділення двох основних виміри. По-перше, загальна послідовність зміни подій (хронологія), що співвідносяться, по-друге,

форма цієї послідовності. Хронологія руху може бути представлена як невідворотний процес, який може перериватися або міняти траєкторію під впливом різних чинників. Форми ж цього руху, такі як ритми, підйоми і спади, згущування і розрядження, можуть бути описані з допомогою хвилеподібної кривої і рахуватись оборотними вимірами.

Зазначимо, що сучасні уявлення про соціокультурну динаміку також значно відрізняються від уявлень, що були характерними для XVIII та XIX ст. Дослідження попередників доводять, що “соціокультурна зміна” є багатовимірним і багатоаспектним процесом, що формує багатопредметність дослідження соціальної динаміки. Ретроспективні соціокультурні зміни ґрунтувалися здебільшого на *лінійних* (часових і просторових) тенденціях розвитку. Зайняті пошуками лінійних тенденцій, соціологія і всі суспільні науки XIX століття приділяли мало уваги цим межах соціокультурної зміни, що повторюються. За невеликим винятком (Гегель, Тард, Феррара, Данилевський і деякі інші), також суспільствознавці та соціологи минулого століття нехтували багатою традицією китайських і індійських мислителів, традицією Платона, вищезгаданих Арістотеля і Полібія, Ібн Хальдуна і Дж. Віко, що зосередили свої дослідження соціальної динаміки на циклах, що повторюються, ритмах, осциляціях, періодичностях, а не на вічних лінійних тенденціях. XX століття підбило підсумки роботи цих мислителів і енергійно їх продовжило [9, с. 376]. У минулому столітті гуманітарні циклічні концепції соціокультурної динаміки пов’язуються, насамперед, із іменами Н. Я. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, П. А. Сорокіна та ін. Їхній погляд на людську історію став реакцією на неможливість у межах класичного еволюціонізму систематичним чином інтерпретувати численні історичні й етнографічні дані, які не вписувались у його наявні моделі. П. Сорокін, до прикладу, заперечував поступальний прогресивний розвиток суспільства, називаючи свою гіпотезу “неспрямованим циклом історії” [8]. Він був переконаний, що суспільство можна зрозуміти лише через культурну якість, через систему значень, норм, цінностей. Виділивши три типи суперкультурних систем (чуттєва, змоглядна й ідеалістична), учений підкреслював, що кожен має свій закон розвитку і свої “межі зростання”. Циклічна зміна культурних систем є частиною культурних змін.

Соціокультурний вимір є складним багатоплановим процесом. Він має безліч різних аспектів, кожен із яких може стати самостійним предметом дослідження соціальної динаміки, і увага дослідників може бути зосереджена то на одному, то на іншому його аспекті. Аспекти соціокультурних змін, що знаходяться в центрі уваги сьогодні, вже не ті, що

інтенсивно вивчалися в XVIII і XIX століттях. На противагу інтересу, що домінував в XVIII і XIX століттях, головний інтерес філософії суспільних і гуманітарних дисциплін в XX – на поч. XXI ст. змістився у бік вивчення соціокультурних процесів і зв'язків, що залишаються незмінними скрізь і завжди, або що повторюються в часі та просторі або в часі і в просторі ритмів флуктуацій, осциляцій, “циклів” і їх періодичності. Саме в цьому полягає головна відмінність у вивченні соціокультурних змін в XX – на поч. XXI ст. в порівнянні з попередніми двома століттями [9, с. 372].

Отже, соціокультурні процеси формуються на різних рівнях кожної сфери соціокультурного життя. Вони мають неоднакові форми, знаходяться в багатообразних взаєминах. Одні підсилюють, підтримують один одного, вступаючи в резонанс; інші при зіткненні ведуть до взаємного ослаблення і навіть анігіляції (знищення); одні можуть підпорядковувати і поглинати інші. У цій ситуації будь-яка спроба побудувати інтегральну загальну модель руху суспільства і культури «в цілому» приречена на невдачу. Побудова циклічних моделей соціокультурних процесів є не більш, ніж теоретичними абстракціями, розробленими на матеріалі однієї або декількох близьких галузей культури: економіки, філософії і релігії, мистецтва, науки і тому подібне. Все сказане вище свідчить про те, що вивчення циклічних процесів в суспільстві та культурі знаходяться на етапі, далекому від завершення. І, цілком погоджуємось з тезою дослідниці Е. Орлової, що ще менш надійними пізнавальними інструментами є гуманітарні циклічні концепції, про які ми згадували раніше. “Адже ідеї зародження, розквіту і загибелі цивілізацій – це всього лише метафори і ідеологеми, які не можуть бути ні доведені, ні спростовані” [6, с. 231]. Не менш важливим для такого роду досліджень соціокультурного поступу людства є категорія “час”. Вивчення таких процесів дозволяє плідно розробляти концепцію соціального і культурного часу. Адже співвідношення ритмічних змін у суспільстві та культурі з фізичним і біологічним часом дозволить виділити еталонні ритми, характерні для соціокультурної динаміки. А це, своєю чергою, дасть підстави говорити про специфічний вимір соціального і культурного часу.

Таким чином, вивчення моделей соціокультурної динаміки на рівні суспільства і культури, в тому числі циклічних процесів, відкриває цікаві перспективи в пізнанні розвитку культури. І хоча наукові дослідження такого роду поки лише інтерпретуються та переосмислюються сучасними науковцями, вже наявні дані свідчать про їх перспективність, з погляду уточнення прогностичних і ретрогностичних (обернених до минулого) моделей, щодо подій, що відбуваються в

суспільстві і культурі. Складність і неочевидність процесів соціокультурної динаміки визначає появу нових і різних підходів до її вивчення. Сучасний методологічний плюралізм і міждисциплінарна інтеграція вимагає визнання як значимості лінійних змін у соціокультурній динаміці, так і циклічних, маятникових і хвильових процесів, можливості поступового руху і культурних вибухів. Усі зазначені підходи є однаково ймовірними і взаємодоповнюючими, які лише в їх діалектичній взаємодії розкривають сутність процесів динаміки культури. До сьогодні найочевиднішою і прийнятнішою для сучасного світу є концепція *циклічного* розвитку культури, яка представляє культурну картину світу, де особливе значення надається кризисним переходам при збереженні цілісності. Тут культура розглядається як замкнута, самодостатня система. Криза є фазою в циклічному процесі, яка, радикально руйнуючи капітальні цінності, знов створює умови для переходу системи на вищий рівень розвитку. Циклічна модель культури порівнює себе з минулим, використовуючи категорію *часу* як кваліфікаційну характеристику, що охоплює всі параметри буття культури. Майбутнє в такій моделі справді не має значення. Адже рух по циклу завжди пов'язаний з певним регресом, втратою, а майбутнє тут – завжди катастрофа, без якої неможливо «повернутися» в золоте століття.

Література

1. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – Л., 1940.
2. Гумилев Л. Н. Етногенез и биосфера Земли. – Ленинград, 1990.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 87.
4. Корнеліус Ф. Всесвітня історія і її ритми. – Мюнхен, 1925. – С. 109-112.
5. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – М., 1992. – С. 140.
6. Орлова Э. А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие для вузов. – М.: Академический проект, 2004. – С. 229.
7. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К.: Либідь, 2000. – 360 с.
8. Сорокин П. А. Социологические истории современности. – М., 1992. С. 192-194.
9. Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм. Американская социологическая мысль. – М., 1996. – С. 372.
10. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1998. – 666 с.
11. Тойнби А. Постыжение истории. – М., 1991.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
13. New Webster's Dictionary of the English Language. – New Delhi, 1988. – P. 393.
14. <http://www.info-library.com.ua/books-text-55.html>

Святослав Вишинський

ТЕМПОРАЛЬНІ ВИМІРИ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті розглянуто проблему темпоральності у викладі школи інтегрального традиціоналізму, критику нею концепції лінійного часу, експліковано теорію циклів та її реценцію в ситуації постмодерну.

Ключові слова: Рене Генон, темпоральність, циклізм, парадигма, традиція, інтегральний традиціоналізм.

С. Вышинский. Темпоральные измерения интегрального традиционализма

В статье рассмотрена проблема темпоральности в изложении школы интегрального традиционализма, критику ею концепции линейного времени, эксплицировано теорию циклов и ее реценцию в ситуации постмодерна.

Ключевые слова: Рене Генон, темпоральность, циклизм, парадигма, традиция, интегральный традиционализм.

S. Vyshynskiy. The Temporal Dimensions of the Integral Traditionalism

The arctilce deals with the problem of temporality in the exposition of the intergral traditionalist school of thought and its criticism of the concept of linear time, reveals the cyclic theory and its reception in postmodern situation.

Key words: René Guénon, temporality, cyclicity, paradigm, tradition, integral traditionalism.

Інтегральний традиціоналізм (переніалізм) як філософсько-світоглядова течія (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Юліус Евола, Тітус Буркхардт, Фрїтьоф Шуон), маніфестуючи реакцію холістського міфологічного мислення, на противагу парадигмі «Сучасності» в першій пол. ХХ ст. задекларував необхідність комплексного повернення західних інтелектуальних еліт до сакральних витоків [2, с. 185] – окреслених універсальним поняттям «Традиції». Основою традиціоналістської метафізики стало переосмислення базового онтологічного концепту часу як ключового аспекту буттєвої маніфестації. Принципові засади перегляду сучасних гносеологічних структур були сфор-

мульовані основоположником школи Р. Геноном у низці праць: «Схід і Захід» (1924) [1], «Криза сучасного світу» (1927) [2], «Царство кількості і знаки часу» (1945) [4]. Оцінюючи явище модерну з т. з. «Традиції» (як *philosophia perennis*), автори-традиціоналісти, дзеркально повторюючи роботу раціоналістів та просвітників XVII-XVIII ст., піддали нищівній внутрішній критиці Сучасність як парадигму, тобто як певну онтогносеологічну універсалью західного мислення кількох останніх століть. Поставивши під сумнів основні концепції модернової культури, традиціоналісти заклали підґрунтя для безпрецедентної критики цивілізації та консервативної «переоцінки всіх цінностей» у найрадикальнішій формі.

Ключовим моментом критики модерну в Р. Генона та його послідовників стала лінійна темпоральність, пов'язана з концептами еволюції, прогресу, поступального розвитку та якісної однорідності часу. Утверджуючи принцип Традиції та основи сакральної метафізики як фундаментальну істину, Р. Генон переглядає ідею як лінійного часу, так і гомогенності простору, заявляючи, вслід за неоплатоніками, про концентричність та різноякісність Буття на різних рівнях маніфестації, чому відповідає неоднорідність та циклічність самого часу як кореляту відповідних онтологічних реальностей. Розглядаючи час і простір у взаємозалежності, французький автор спростовує їхню виключно кількісну, атомарну природу, ототожнюючи їх із порожніми науковими «конвенціями»: «...Всупереч усім зусиллям сучасних математиків, концепції простору і часу не можуть бути ніколи виключно кількісними, принаймні якщо їх не зводять до цілком пустих понять, які не співдотикаються ні з якою реальністю» [4, с. 21-22]. Такий підхід зумовлений, зокрема, відмовою розглядати Буття тільки в емпіричній площині та поворотом до ідей античної філософії, визнанням умоглядних метафізичних реальностей, що переважають рівень емпірії і більш наближені до сакрального Центру як універсального принципу самототожності. З цього приводу Р. Генон, оперуючи категоріями «простору» і «часу», спеціально підкреслює, що в його викладі «...простір і час є тільки одна з особливих умов тілесного існування» [4, с. 27]. На цьому ґрунті Р. Генон піддає критиці і «надуману» проблематику кантіанських антиномій, у зв'язку з чим необхідно навести розлогу цитату: «...Час саме почато у світі, якщо йде мова про універсальний прояв, або разом зі світом, якщо йде мова тільки про тілесний прояв; але світ зовсім не є тому вічним, так як існують ще не-часові начала; світ не вічний, тому що він випадковий, або, іншими словами, він має початок, так само, як і кінець, тому що він не є сам

у собі свій власний принцип або він не вміщує його в самому собі, але цей принцип з необхідністю йому трансцендентний» [4, с. 38]. У цьому пасажі мислитель фактично підсумовує сутність онтологічної парадигми інтегрального традиціоналізму, розглядаючи час і простір як «зовнішній» вимір концентричної реальності, радіально зведеної до Першопринципу як сакральної вісі Буття, стосовно якої «нижчі» маніфестації виступають завжди обумовленими та субординованими вищій суб'єктності. Згідно з таким підходом, сам час виступає як якісне поняття, що відображає наближеність або віддаленість конкретного онтологічного рівня від універсального метафізичного начала. Формуючи принцип темпоральності саме як якісний, а не кількісний вимір, Р. Генон оригінально критикує картезіанський підхід, який більшою мірою послужив основою класичної наукової картини світу, та відзначає більш тонку, порівняно з простором, природу часу: «...Мисленнєве, належачи до тонкого прояву, необхідним чином є ближчим до сутності, ніж тілесне; якщо природа часу дозволяє йому простягатись і сюди та обумовлювати самі розумові прояви, то, відповідно, ця природа повинна бути ще більш якісною, ніж природа простору» [4, с. 40].

Звертаючись далі до ідеї якісного часу, вираженої в міфологічних системах та в стародавній філософії Заходу та Сходу, Р. Генон ставить резонне питання: «...Чи немає в якісному визначенні подій чогось такого, що витікає із самого часу; і, кажучи по правді, чи не визнають щонайменше імпліцитно, що це так, коли говорять, наприклад, про особливі умови тієї чи іншої епохи, як це постійно і роблять в розмовній мові?» [4, с. 41]. Спираючись на парадигмальні засновки Традиції, як відповідь автор вводить концепцію циклів як протипагу модерновій ідеї лінійності часу, чії витoki лежать в авраамічних релігіях і пов'язані з поширенням християнства. В дискурсі інтегрального традиціоналізму «...час не є щось, що розгортається єдиночинно, і, відповідно, його геометричне представлення у вигляді прямої лінії, як його зазвичай розглядають сучасні математики, дає цілком хибну його ідею через крайнє спрощення..» [4, с. 42]. Ідеї «стріли» часу, в основі закладеній ще Аврелієм Августіном, Р. Генон, згідно з російським дослідником традиціоналізму Александром Дугінім, протиставляє альтернативу вічності: «Генон стверджує, що форма існування буття переважно – вічність; що буття, яке є вічним буттям, нерозмінне, нікуди не витікає у вигляді еманцій, інтактне, залишається цільним і не заторкуваним ніякими процесами, завжди, крізь усякі форми часу, залишаючись самодостатньою, самозавершеною, повною, абсолютною

реальністю...» [9, с. 35-36]. Вічність у такій перспективі виступає як цільність усього часу, котра відображає таку ж цільність сакрального простору, всіх онтологічних реальностей, плинність яких характеризує тільки «зовнішні» покриви, одним із яких є просторово-часовий континуум буття людини. Час як категорія парадигмами «дідігального» (і.е. модернового) мислення [9, с. 19] характеризується ознаками поступальності та безперервності власного зростання, а також константною однаправленістю – тоді як основою традиціоналістського світогляду є протилежна парадигма онтологічної деградації часу: «...Розвиток усякого прояву з необхідністю передбачає все більше і більше віддалення від принципу, з котрого воно походить...» [2, с. 160]. Подібну онтологічну сентенцію ми зустрічаємо і в Мартіна Гайдеггера в тезі про «забуття буття», яке філософ пов'язує з природою самого часу як необхідністю: «Цей рок, котрий потрібно мислити буттєво-історично,... неунікний тому, що буття тільки тоді і може просвітлити в його істині розрізнення буття і сущого, котре він оберігає, коли саме його розрізнення стане власне подією» [11, с. 250]. Сама опозиція між буттям та сущим у перспективі інтегрального традиціоналізму виступає нічим іншим, як *видимою* (sic) опозицією між Центром та Периферією, трансцендетним та імманентним, принципом та обумовленістю, універсальним та партикулярним, передуючи у відмінній термінології головному напрямку Гайдеггерової думки. Відносячись таким чином до сфери імманентного, час, проявляючи метафізичні ритми вічності, постійно «спливає», що «є тут процесом певної редукції, поступового сходження вічності від самої себе, діахронічним розгортанням якісного вмісту вічності в напрямку буттєвого спливання. Відповідно, час має не тільки певний вектор, певну телеологію, але ця телеологія є ще й від'ємною: це рух від плюса до мінуса» [9, с. 36].

З таких тверджень випливає висновок про невічність («тимчасовість») часу, його зумовленість Першопринципом та своєрідну «відносність» як у загальному, так і стосовно окремо взятого циклу: «Згідно традиціоналістської мови, час спливає до певної критичної межі, і коли сектор реальності, охоплений часом, доходить до певної межі, вічне буття знову виявляє себе, і утворюється новий цикл» [9, с. 37]. Подібний детермінований підхід до проблеми часу наближає до світоглядкової призми архаїчної людини, експлікуючи саме міфологічну картину світу, що слугує наріжним каменем усього традиціоналістського дискурсу. Як матеріальна, так і духовна реальності виявляються неперервними – і водночас циклічно градованими, що в традиційному символізмі виражається через поділ кола на сектори, і що самим

Р. Геноном ототожнюється зі знаком змія Уробороса: «...*уроборос* виражає безкінечність циклу, взятого ізольовано, – безкінечність, котра в прикладенні до людського стану і в силу наявності умови часу набуває аспекту «вічності»» [3, с. 182]. Така заувага дозволяє традиціоналістам більш диференційовано, з огляду на специфіку мови та людської реальності, підходити до визначення «вічності» (і що в значній мірі втрачається в узагальнених лекціях А. Дугіна на цю тему). Таким чином міфічне, дорелігійне (згідно з термінологією Мірчею Еліаде) розуміння часу у викладі традиціоналізму відтворює саму абстракцію вічності як безперервного циклу з *умовними* початком та кінцем, які з т. з. Першопринципу (sic) тотожні, збігаючись у загальній єдності і недвоаякості Чистого Буття (класичним зразком такого «аналогового» світогляду в європейській традиції є «Пророцтво вьольви» в «Старшій Едді» [10, с. 7-20]). Буття в найбільш узагальнюючому розумінні осмислюється древніми як процес циклічної неперервності, заснованої зі здатності світу до воскресіння після власної загибелі як перманентного підтвердження самототожності, що парадоксальним чином перегукується із марксистською тезою про «незнищенність» матерії. Як наслідок, Р. Генон відкидає адекватність поняття вічності в межах сучасної парадигми, доводячи її суперечність із теорією лінійності часу, розімкненого в пряму. Розглядаючи у своїх роботах темпоральні системи різних рівнів, мислитель узагальнює класичну схему градації часу на чотири сектори, які він чітко корелює до просторових орієнтирів, на що спеціально вказує: «...Циклічне... представлення... встановлює відповідність між фазами часового циклу і напрямками простору;... достатньо взяти найпростіший і найбільш безпосередньо доступний, а саме річний цикл, ... в якому чотири пори року поставлені у відповідність з чотирма сторонами світу» [4, с. 42-43]. Цю ж аналогію ми знаходимо і в голандського дослідника гіперборейського протокалендаря Германа Вірта, що виділяє основний символ нордичної традиції – «сонячне колесо» («кельтський хрест»), в якому виражається сакральна просторово-часова цілісність онтологічного сценарію. Втілюючи в собі просторову проекцію часу (рух Сонця на небосхилі, де «Сонце» символізує активний принцип становлення), а також три плани вселенського Буття: матеріальний, душевний та духовний (край кола, площа круга і його середина), цей символ об'єднує їх як вияв єдиного метафізичного «року» («кальпа» в індуїзмі). Порівнюючи моделі символізму хреста в Р. Генона та річного циклу в Г. Вірта, А. Дугін підсумовує фундаментальну рису проявленого буття: «Річний символізм, пори року і відповідні їм природні явища, динаміка і логіка

річного руху сонця, обертання небесної сфери і циклічне зміщення сузір'їв всі разом описують конкретику сакральної парадигми реальності, надають буттю спрямованість та орієнтацію, відмічають ритм космічного існування» [7, с. 335].

Аналізуючи реконструкції гіперборейського календаря Г. Вірта, «постгеноніст» [9, с. 48] А. Дугін розвиває традиціоналістське вчення про час, збагачуючи трактування «сонячного колеса» семантикою християнських образів. У своїй роботі «Метафізика Благої Вісті» [7] автор, взявши за основу традиціоналістську методологію, доповнив православну доктрину гіперборейським концептом, підкресливши і на цьому рівні її протиставлення католицькій теології, критикованій Р. Гененом, Ю. Еволюю та ін. західними авторами за «іманентизацію» езотеричної складової – і що значною мірою вплинуло на характер рецепції та еволюції ідей інтегрального традиціоналізму на пострадянському ґрунті. Внесення представниками «Южинського гуртка» (Юрій Мамлеев, Гейдар Джемаль, А. Дугін) в ортодоксальну традиціоналістську схему ідеї темпорального та історичного фіналізму, втім, не вплинуло на рецепцію циклічного часу, який, попри належність до іманентного рівня, і в колі посттрадиціоналістів розглядається як об'єктивна данність. Ця данність як Г. Джемалем, так і А. Дугіним підводиться до ситуації постмодерну, який у новій традиціоналістській перспективі виступає в ролі симулякра Традиції – більш або менш легітимного. Схожа сентенція стосовно постіндустріального «суспільства спектаклю» була озвучена і в однойменному трактаті французького ситуаціоніста Гі Дебора, який констатує спробу зупинки історії шляхом реанімації циклічного часу як соціальної реалії: «Статичне суспільство організує час у відповідності до свого безпосереднього досвіду природи, по моделі *циклічного часу*» [5, с. 76]. Така теза особливо характерна в ключі відзначеного низкою дослідників факту впливу робіт Р. Генона на Г. Дебора та групу лівих мислителів-ситуаціоністів у 1960-х рр. Знакова цитата Ю. Еволи з післявоєнної роботи «Люди і руїни» («У власному минулому необхідно відшукати ідеї, найбільш співзвучні тим людям, котрі в подібні моменти повинні стати зачинателями нового циклу» [12, с. 101]), адресована до західної інтелектуальної еліти, «*de facto*» розділяє посттрадиціоналістів на тих, хто приймає ідею циклічного часу як данність і водночас імператив, та тих, хто визнає його лишень як данність, що повинна бути подолана антитетичним імперативом історії. З іншого боку, розділ думок фіксується і стосовно того, чи є ситуація постмодерну дійсним поверненням до циклічного та символічного світосприйняття (Г. Дебор [5],

Г. Джемаль [6]) – чи є тільки симуляцією, «підробкою» автентичного міфосу (А. Дугін [8]). На теренах колишнього Радянського Союзу такі критичні формулювання щодо циклічної соціальної темпоральності належать одному з перших російських дослідників інтегрального традиціоналізму Г. Джемалю, чия філософія історизму ґрунтується на негативно сприйнятій ідеї циклізму та імперативі його есхатологічного «розриву» («Смерть – як основна категорія нової соціології») [6, с. 161-164] – що, однак, не є спростуванням часової концентричності як «факту». Незважаючи на відмінні оцінки, мислителі з посттрадиціоналістського середовища рівною мірою констатують замкненість часу, висуваючи протилежні філософські проекти стосовно історії як волюнтаристського «протесту» проти вічності, що, своєю чергою, більшою мірою наближає їх до окремих представників течії Консервативної Революції.

У феномені інтегрального традиціоналізму з його реабілітацією міфу та «аналогового» мислення, а також докорінним переглядом базових уявлень про простір і час варто вбачати не тільки глибоку кризу парадигм Сучасності та позитивістських підходів до проблеми буття, частина з яких більшою мірою вже стала надбанням минулого, але й важливий методологічний інструмент для адекватної оцінки і самої пост-Сучасності, її можливої легітимації або спростування відповідно до парадигми Традиції. Належний розгляд цієї проблематики на різних рівнях, зокрема на темпоральному, звернення до реабілітованої традиціоналізмом донаукової парадигми може, відповідно, стати вагомою віхою в найбільш об'єктивній порівняльній експлікації самого проекту модерну, визначенні його ролі в історії західного мислення та наданні йому належної філософської оцінки, мотивованої імперативами не тільки модерну, але й першої та третьої цивілізаційних парадигм.

Література

1. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2005. – 240 с.
2. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон // Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 149-300.
3. Генон Р. Символика креста / Рене Генон. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
4. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 7-302.

5. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор. – М. : Логос, 2000. – 184 с.
6. Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 25-164.
7. Дугин А. Метафизика Благой Вести / Александр Дугин // Абсолютная Родина / Александр Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1999. – С. 205-570.
8. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
9. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
10. Старшая Эдда // Западноевропейский эпос. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – С. 5-330.
11. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Мартин Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – С. 245-266.
12. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5-268.

Ніна Шаровська

СТАНОВЛЕННЯ ЕСТЕТИЗМУ ЯК ТИПУ ДУХОВНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОМАНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті осмислюється проблема естетизму як типу духовності в контексті романтичної культури. Авналізуються головні світоглядні положення романтизму і акцентується на передумовах, що послужили підґрунтям для розгортання романтичної моделі естетизму як універсально-цілісного типу духовності. Як на визначальній ознаці наголошується на властивості романтичної моделі естетизму розгортатись у формі духовно-практичного світовідношення, що ґрунтується на здатності людини не лише чуттєво осягати прекрасне, але й діяльно змінювати світ за його законами.

Ключові слова: естетизм, романтизм, гедонізм, духовно-практичне світовідношення, універсальний тип духовності, цілісна особистість.

Н. Шаровская. Становление эстетизма как типа духовности в контексте романтической культуры

В статье посвящена осмысливается проблема эстетизма как типа духовности в контексте романтической культуры. Анализируются основные мировоззренческие положения романтизма, одновременно выделяются те, которые послужили основанием для развертывания романтической модели эстетизма как универсально-целостного типа духовности. В качестве определяющего, акцентируется на свойстве романтического эстетизма проявляться в форме духовно-практического мироотношения, основанного на способности человека не только чувственно постигать прекрасное, но и деятельно изменять мир по его законам.

Ключевые слова: эстетизм, романтизм, гедонизм, духовно-практическое мироотношение, универсальный тип духовности, целостная личность.

N. Sharovska. Formation the esthetism as a type of spirituality in the context of romantic culture

The article is devoted to the comprehension of the problem esthetism as a type of spirituality in the context of romantic culture. After reviewing the main ideological position of romanticism, the

author singles out those conditions that formed the basis for the romantic model esthetism as a universal type of spirituality. As defining features, the author focuses on the property of the romantic model esthetism to deploy in the form of spiritual– practice attitude to the world, based on the person’s ability to comprehend not only sensually beautiful, but also actively change the world with its laws, choosing aesthetic experience as the semantic beginning that defines the value and creative quality of human’s an active nature.

Key words: *aestheticism, romanticism, hedonism, spiritual–practice attitude to the world, universal type of spirituality, holistic personality.*

Проблема духовності людини та визначення її сутності є наскрізною проблемою філософії на всіх етапах її розвитку. У чому взагалі полягає сутність людини? Чи обмежується вона лише природним, тілесним виміром, чи, відповідно до релігійної традиції, духовно розкривається у світлі відношення до таємничого божественного начала? Чи є духовність людини природним феноменом, чи, виявляючись через природні здатності людини – розум, почуття, переживання, – вона є втіленням одвічного таємничого людського прагнення свободи як цілісності природного та ідеального начал? Антитеза ідеально-духовного і тілесно-почуттєвого вимірів буття займає у гуманістичній тематиці центральне місце і, проходячи через всю історію філософської думки, трактується відповідно до панівних світоглядних положень тієї чи іншої епохи.

Метою статті є виявлення особливостей трактування проблеми духовності людини у культурі романтизму XIX ст. у співвідношенні з естетизмом як визначальним для романтизму типом світовідчуття і світовідношення. Загальновідомо, що романтизм був епохою, яка вперше в історії культури піднесла роль естетичного почуття у ранг основного начала у духовному житті людини, постулюючи переживання людиною прекрасного як чуттєво даного образу досконалості як головна і смислоутворююча одиниця переживання життя. Саме це світоглядне положення романтизму послужило підґрунтям для становлення естетизму як визначального для культури романтизму типу духовності, заснованого на визнанні краси «вищим благом і вищою істиною, а насолоду красою – вищим життєвим принципом» [3, с. 142]. Однак у культурі романтизму естетизм як духовний феномен був втілений неоднозначно, виявляючись, з одного боку, як універсально-цілісний тип духовності, а з іншого – як втілення естетських, обмежено формалістичних тенденцій. Така бінарність прояву романтичного ес-

тетизму зумовлена двоякістю трактування естетичного почуття – як духовно-ціннісного переживання – у першому випадку, або ж з натуралістичних позицій, як самодостатньої чуттєвості – у другому.

Естетизм як універсально-цілісний тип духовності постулює розкриття духовної сутності людини через її відношення до прекрасного як абсолютної онтологічної цінності. Переживання людиною прекрасного виявляється у такій концепції естетизму через переживання гармонії як цілісної єдності душевних сил людини з духовними, онтологічними основами буття. А відтак, естетичне відношення постає як безумовно ціннісне, духовно цілісне світовідношення, що є нерозривно пов'язаним з моральним і пізнавальним началами. При цьому осягнення усією повнотою душевних сил людини абсолютних онтологічних начал буття виявляється у формі духовно-творчого переживання, зумовлюючи розгортання романтичної концепції естетизму як духовно-практичного світовідношення, тобто як здатності людини не лише чуттєво осягати прекрасне, але й діяльно змінювати світ за його законами. Саме переживання прекрасного як чуттєво цього образу досконалості постає у романтичній концепції естетизму як смислове начало, що визначає ціннісно-творчу природу діяльної сутності людини, зумовлюючи становлення і розвиток особистості.

Формалістичний же вияв естетизму трактує естетичне переживання поза його універсально-духовним виміром. Переживання прекрасного втрачає у такій концепції естетизму свою якісну визначеність як гармонії індивідуального і всезагального – індивідуальне переживання позбавляється співвіднесеності з універсальними цінностями і, зводячись тим самим до самодостатньої чуттєвості, ототожнюється з явищем гедонізму. У сучасному філософсько-культурологічному дискурсі увага дослідників зосереджена переважно саме на таких формалістичних виявах естетизму. Так, серед праць, присвячених дослідженню естетизму як духовного явища, що ґрунтується на натуралістичних позиціях трактування естетичного почуття, необхідно передусім назвати праці П. Гайденко та В. Федотової.

Однак, досліджуючи культуру романтичної доби і спираючись на наукові дослідження, присвячені її вивченню, – передусім праці В. Жирмунського, Н. Берковського, О. Михайлова, В. Ванслова, М. Гайма, – можемо стверджувати, що натуралістична концепція естетичного почуття зовсім не була визначальною для культури романтизму. Романтизм був тією епохою в історії культури, яка, підносячи роль почуття, апелювала передусім не до звичайного чуттєвого сприйняття матеріального світу, а до духовного почуття як ціннісного переживан-

ня усією цілісністю людських сутнісних сил вищих, онтологічних начал буття. Так, проводячи цю думку, видатний теоретик романтизму, богослов Ф. Шлеєрмахер писав: «почуття у романтизмі є свідченням нездоланної залежності суб'єкта від нескінченного» [14, с. 123]. Саме на дослідженні естетизму, що ґрунтується на трактуванні естетичного почуття як духовно-ціннісного, цілісного переживання, тобто естетизму як універсального типу духовності, зосереджена увага цієї статті.

Актуальність такої спрямованості дослідження зумовлена загостренням проблеми духовності у сучасному світі. Романтична ж концепція естетизму, ґрунтуючись на трактуванні естетичного відношення як духовно-цілісного, ціннісного переживання, що розгортається як єдність світовідчуття, світовідношення і життєтворчості, виходить за межі лише епохи романтизму і за своїм людинотворчим змістом набуває значення певної моделі виявлення духовної сутності людини, піднімаючись до рівня загальнокультурного явища. Нашим завданням є виявлення світоглядних засад романтизму, що спонукають розглядати романтичну концепцію естетизму як певний універсальний інваріант духовного відношення людини до світу, прояви якого фіксуємо у різних періодах і попередньої культурної історії людства. З цією метою спробуємо виявити ті світоглядні положення романтизму, що послужили передумовами для становлення такої моделі естетизму: а) зв'язок прекрасного як смислоутворюючої для романтизму категорії з онтологічним виміром буття; б) створення нової концепції цілісної особистості, що ґрунтується на трактуванні людської духовності як творчого переживання вищих начал буття; в) утвердження мистецтва як визначальний принцип організації всіх сфер культурного прояву людини.

Визначаючи специфічну особливість культури романтизму ХІХ ст., В. Жирмунський писав, що романтизм характеризується перш за все «живим відчуттям присутності нескінченного, божественного у всьому кінченому, матеріальному» [9, с. 3]. За свідченням дослідника, саме переживання нескінченного визначає культуру романтизму на всіх етапах його розвитку, виявляючись як певний смисловий стрижень романтичного світовідчуття і світовідношення. За свідченнями самих романтиків, «лише через відношення до нескінченного виникає користь і зміст – все інше пусте» (Ф. Шлегель), «життя віднаходить свою цінність, лише коли приймає на себе тягар нескінченного обов'язку» (Новаліс). На єдності суб'єктивних прагнень із утвердженням субстанційних основ життя наголошував і Г. Гегель у своєму визначенні сутності романтизму: «Не все суб'єктивне є романтичним. Суб'єктивні прагнення і цілі повинні мати субстанційний зміст» [4, с. 230].

Розрізняючи романтизм як типологічну характеристику культури та як певний напрям у розвитку художньої культури, Г. Гегель пропонує періодизацію історичних етапів його розвитку, вводячи у межі романтизму і середньовічне мистецтво, і мистецтво Відродження, і Нового часу (до 30-х років XIX ст.). Відповідно до розробленої Г. Гегелем періодизації історичного розвитку романтизму, початковий його етап виявляється вже у своєрідності світовідчуття людини середньовіччя і доби Відродження. Саме у цю епоху сформувались, за Г. Гегелем, суттєві риси романтизму як культурної форми, а саме: зорієнтованість на внутрішній світ особистості як самоцінне явище, прагнення жити ідеалом, ігноруючи реальне життя. Власне романтизм (романтизм кінця XVIII – поч. XIX ст.), за Г. Гегелем, заявив про себе як зріла форма романтичної культури, що конкретизувавшись у вигляді художнього романтизму, здійснився на ґрунті мистецтва. І, нарешті, завершальна форма, або пізній романтизм (друга половина XIX – поч. XX ст.) постав у вигляді філософської рефлексії щодо можливостей людини обирати життя і творити його за ідеальним образом.

Названі етапи, за Г. Гегелем, розкриваються як частина єдиного цілого у духовному розвитку європейського людства. Перехід від одного до другого відтворює зміни у світобаченні та світовідношенні суспільства упродовж тривалого періоду історії, а саме: перехід від релігійно-міфологічного до художнього світобачення, а від нього – до філософського осмислення дійсності. І, якщо на ранньому етапі розвитку романтизму, у середньовіччі, нескінченне як абсолютна онтологічна сутність було пов'язане з раціонально незбагненим Божественним началом, то зрілий романтизм XIX ст. постулює як субстанційна основа буття прекрасне.

Однак, визначаючись по-різному на різних етапах розвитку романтизму, переживання нескінченного як палке прагнення вічного, любов до незбагненого і неказанного, туга за Богом символізує ствердження як універсальна основа буття і мислення сферу ірраціонального. Саме з цим пов'язана специфіка романтичної концепції особистості і, відповідно, романтичного методу пізнання і творення дійсності. Романтики заперечували трактування раціонального начала як визначальне у взаємодії людини і світу, стверджуючи, що божественність навколишнього світу сприймається не розумом, а почуттям, переживанням: «Коли ж ви навчитесь відчувати? – писав Новаліс. – Ви так мало ще знаєте цю небесну і, разом з тим, найпростішу здатність душі людської» [9, с. 57]. Однак, наголошуючи на ролі почуття, романтики говорили не про звичайне чуттєве сприймання матеріального світу, а

про відчуття нескінченного, визначаючи його через поняття «інтелектуальної інтуїції», «творчої свідомості як первинного завдання нашого існування» (Шеллінг, Новаліс), «фантазії як органу для сприйняття нескінченного» (Ф. Шлегель), «релігійного почуття» (Ф. Шлейєрмахер).

Новаліс писав, що це відчуття є таким же яскравим, як і звичні п'ять чуттів і поряд з ними є своєрідним шостим відчуттям, яким ми безпосередньо сприймаємо божественне як іманентне нашій свідомості. «Думка, що людина не здатна виходити за межі свого «я» і перебувати у надчуттєвому є чи не найнеобгрунтованішою забобоною. Людина може коли завгодно відчутти себе істотою надчуттєвою. Чим яскравіше ми усвідомлюємо у собі такий стан, тим сильніше, необхідніше виникає у нас впевненість – віра в істинні одкровення Духу. Це не зір, не слух – це щось більше, це певна цілісність одного й другого, що пов'язана з почуттям безпосередньої впевненості, зі спогляданням свого існування як найбільш істинного й особистого. Деякі випадки життя чи явища природи дають нам можливість пережити такий стан цілісності й душевної повноти. Більшість таких настроїв тривають лише мить, деякі тривають довше і лише незначна меншість залишається назавжди. У цьому і полягає велика різниця між людьми» [9, с. 58].

Ф. Шлейєрмахер визначав романтичне відчуття нескінченного як переживання людиною повноти буття, що виявляється у відчутті особистої безпосередньої причетності до світового цілого. Мислитель писав: «Це своєрідна віра у таємничий зв'язок між всім існуючим, у світове почуття, що поєднує нас із всесвітом. Саме у такі миті людську свідомість і Бога не розділяє нездоланна відстань. У найвищому напруженні всіх духовних сил людина відчуває і переживає абсолют так само безпосередньо як і своє «я» [14, с. 125].

Таким чином, переживання нескінченного виявляється у романтизмі як раціонально незбагненна чуттєво дана інтуїція цілісності людської природи, як гармонія душевних сил людини з онтологічними основами буття. Як свідчить В. Жирмунський, романтики висувають ідеал людини, яка до кінця проникнута відчуттям причетності до нескінченного і все своє життя вибудовує відповідно до цього відчуття. При цьому романтики апелюють до сфери ірраціонального як до найглибшого творчого джерела людської природи, акцентуючи на постійному становленні, творчості як істині світу і людського життя. Саме переживання гармонії як певного наперед заданого образу досконалості, як відчуття причетності суб'єкта до світового цілого актуалізує творчі потенції людської природи і як певне внутрішнє осереддя буття поєднує в єдину силу всі здатності душі людини – розум, почуття, пе-

реживання, – спрямовуючи їх на становлення і розвиток людини, що виявляється як прагнення досягти цілісності та свободи.

Переживання нескінченного є для романтика запорукою життєвої цілісності його як особистості, а тому все життя складається для романтика у ланцюг глибоко внутрішньо зумовлених, однаково необхідних подій, у шлях, що веде до віднайдення внутрішньої гармонії. Саме цим пояснюється прагнення романтиків до безумовного прийняття життя і виправдання усіх його протиріч, радостей і страждань як чогось абсолютно і беззаперечно цінного. Реальне життя – мінливе, багатоліке, сповнене суперечностей, життя у всій його повноті, неспівмірній з жодними логічними визначеннями, життя як воно є, як воно переживається у безпосередньому відчутті, стає метою і вищим принципом світогляду у романтизмі. Романтики виправдовують і приймають усі протиріччя життя, оскільки вони є лише моментом на шляху до просвітлення як досягнення духовної цілісності. Звідси трактування життя романтиками як нескінченної сили творчого становлення, спрямованого на здійснення божественного у собі. Вища і необхідна мета індивідуального існування полягає для романтика у переживанні всієї повноти життя як постійної колосальної напруги творчої сили, спрямованої на самоздійснення у світлі божественного цілого.

Віднайдення повноти життя у романтизмі вибудовується через суперечності, долання яких і зумовлює становлення особистості. Романтичне відчуття життя як переживання нескінченного характеризується декількома емоційними станами. Це і раціонально незбагненне, інтуїтивне відчуття цілісності своєї природи, переживання «наперед-заданої гармонії» (Ф. Шеллінг) як первинної причетності до світового цілого, і, одночасно, відчуття втраченої у реальному житті гармонії, порушеної цілісності, що виявляється у романтичній тузі, стражданні, бажанні знайти відгук своїм почуттям у прагненні ще більшої гармонії і цілісності, і, нарешті, рідкісні миті переживання істинності свого існування, всеохоплюючого щастя як усвідомлення виконання, здійснення божественного у собі.

Характеризуючи своєрідність культури середньовіччя як раннього етапу романтизму, Г. Гегель говорить, що визначальною рисою доби, яка зумовлює її стильову єдність, є спрямованість особи на творення себе за ідеальним моральним взірцем, визначеним християнським ідеалом людяності (образ боголюдини). Власне, середньовічний світ є поділеним на реальний (не істинний) та ідеальний (істинний). Визнаючи «обезбоженість» реального світу, романтики відвертаються від нього, реальна дійсність є для них певним «байдужим елементом».

Нехтуючи прозою життя, романтики прагнуть звільнитись від реально-історичних суспільних зв'язків і зосередитись на внутрішньому світі особистості. Цей етап романтизму Г. Гегель визначив як період «практичного творення духовної цілісності життя через віднайдення адекватних засобів втілення всезагальності відношення до всезагального предмету небайдужості» [5, с. 92]. Сходження до всезагального Г. Гегель характеризує як діалектичний процес, пов'язаний із запереченням одиничності і кінечності людини. Шлях його – це процес життєтворення згідно з чуттєво даним образом досконалості, це моральна діяльність, що відповідає ідеалу і спрямована на «виправлення природного начала в кінчній особистості».

На наступному етапі розвитку романтизму, у зрілій його формі, за Г. Гегелем, християнська концепція внутрішнього самозаглиблення розгортається вже не на ґрунті морального самопошуку, а на ґрунті естетичного самоздійснення особистості. Такий поворот у світогляді став можливим завдяки зведенню романтиками краси у ранг універсальної основи буття і мислення. Романтики наголошували на буттєвому, онтологічному приматі краси. З погляду романтиків, краса збігається зі свободою, і ця «ідентична свободі краса» (як суще саме по собі) є тією глибинною сутністю світу і людини, що «в якості першооснови буття робить можливими наше мислення, вчинки і надає смисл існуванню світу і нас самих» [8, с. 147]. Відношення до світу з погляду краси перетворюється у романтизмі на абсолютний, вищий принцип світовідношення, що об'єднує у собі пізнавальний та моральний аспекти. Так, Ф.Шеллінг писав: «Краса настільки ж вище морального і теоретичного начал, наскільки ціле вище за одну з своїх сторін», «Добро, яке не є красою, не є також і абсолютним добром. Вищий акт розуму, який охоплює всі ідеї, є акт естетичний, істина і благо поєднуються лише у красі» (Ф. Шеллінг) [3, с. 122].

У гносеологічному аспекті це означало не лише звернення до досвіду безпосереднього інтуїтивного знання – інтелектуальної інтуїції, фантазії, почуттів, переживань – пріоритет отримали саме почуття художньо забарвлені, які несли у собі естетичне навантаження. На вищий рівень пізнавальних можливостей суб'єкта висувалася не просто безпосередність як ірраціональна данність сприйняття, а саме естетична безпосередність – як споглядання і внутрішнє відчуття прекрасного.

Романтикам зрілого періоду романтизму (кінець XVIII – поч. XIX ст.) притаманне звернення до минулого, романтизація минулого. Минуле життя зберігає себе у зрілому романтизмі у вигляді образу – ідеї, що несе у собі істинно гуманістичний зміст. Пережи-

вання причетності до нескінченного розкривається у романтизмі XIX ст. як переживання індивідуальної залученості до єдиного історичного континууму загальнолюдських цінностей. Так, визначаючи романтичне світовідчуття, Новалис писав: «Ми живемо всередині деякого колосального роману, і це стосується як дрібниць, так і великого» [12, с. 88]. Можемо стверджувати, що в зрілому романтизмі саме культурна традиція була тією цілісною сферою, всередині якої жили романтики. Світовідчуття романтичної особистості визначається особливим хронотопом, що породжений відчуттям розімкнутого простору-часу як зв'язку поколінь, єдності часів, що сходяться у перспективі, яка встановлює зв'язок минулого, сьогодення і майбутнього у єдиний континуум гуманістичних цінностей людства. Саме переживання гармонії душевних сил людини з духовними початками життя, що, збережені культурною традицією, мають над часовий характер, постає у романтизмі XIX ст. як вища мета індивідуального існування і, зумовлюючи ціннісно-цільову основу діяльності людини, є нерозривно пов'язаним з творчим самовиявленням людини як прагненням здійснення у конкретних, конечних формах певної нескінченної досконалості.

Як свідчить Г. Гегель, наприкінці XVIII – на початку XIX ст. романтизм здійснює себе у мистецтві, утвердивши його художню образність у статусі справжньої діяльності – творенні досконалих форм. Саме мистецтво перетворюється у романтизмі на ту сферу, яка стверджує і реалізує духовну позицію романтиків щодо дійсності, – неприйняття реального життя як прози існування. Пов'язане з творенням образу справжнього життя (ідеально-досконалого образу), мистецтво виступає як рятівний засіб незлиття з дійсністю. Для митців романтичного спрямування діяльність творення символічних художньо-образних форм (носіїв ідеальної сутності світу) набуває характеру усвідомленої духовної позиції, стає способом «бути», «тримати себе в образі». Художність звільняється від канонів і утверджується як сфера справді вільного самоздійснення творчої особистості.

Романтизм стверджує ідею проникнення естетичного в усі сфери життєдіяльності людини, естетизацію всіх форм взаємодії людини і світу. Відтепер всі сфери духовного життя людей – релігія, наука, навіть саме людське життя стали розглядатись як художній витвір. У романтизмі XIX ст. естетичне перетворюється на основу світоглядного синтезу, а мистецтво як сфера здійснення естетичного набуває системотворчого значення. Романтики прагнули бачити у мистецтві ту цілісність, яка як «метафізична першооснова світу» (Гельдерлін) є ніби «прабатьківщиною» всіх форм духовної активності людини –

філософії, релігії, науки, втілюючи у собі сферу «споконвічного породження смислу, тотожність між смислом і буттям» (Ф. Шлегель). Саме мистецтву романтики надавали статусу «верховної» реальності, універсальної мови символів, у якій знімається обмеженість понятійного вираження.

Ідея творення життя засобами художньої образності стає універсальною для романтизму. Мистецтво як сфера певної ціннісно оформленої цілісності перетворюється для романтиків на абсолютну реальність. Саме тому романтики прагнуть світ реальної дійсності творити подібно до мистецтва, в якому центральним смисловим стрижнем завжди визнається прекрасно-досконале. Так, англійський поет-романтик С. Кольридж писав: «Я можу бути впевненим у істинності чого-небудь лише тоді, коли ясно бачу, що воно прекрасне» [8, с. 39]. Романтична особистість, обираючи мистецтво як еталон реальності, виступає як творець життя, як його інтерпретатор, що прагне до особистісного утвердження життєвих цінностей у досконалих цілісних формах на всіх рівнях своїх взаємодій із світом.

У зрілому романтизмі відбувається актуалізація проблеми мистецтво і життя, і поряд із звичним вектором життя – мистецтво, особливого значення надається зворотньому: мистецтво – життя. Так, Ю. Лотман пов'язував з романтизмом той тип відношення мистецтва до життя, при якому «сфера мистецтва розглядається як сфера моделей і програм для реальної дійсності і активний вплив спрямовується не із сфери життя у мистецтво, а навпаки – з мистецтва в область позахудожньої реальності. Життя обирає мистецтво в якості взірця і прагне наслідувати його» [10, с. 50]. Саме трактування естетичного як основи світоглядного синтезу, що знайшло своє втілення у естетизуванні романтиками життя, висуненні ними принципу мистецтва як визначального принципу в організації всіх форм взаємодій зі світом, дає підстави говорити про естетизм як сутність романтичного світовідношення.

Підсумувавши, можемо стверджувати, що естетизм романтиків носить ознаки універсальності, поєднуючи у собі онтологічний естетизм, що постулює буттєві, субстанційні основи краси відносно світу і людини; гносеологічний, який наголошував на естетичному спогляданні як вищому ступені пізнання; ціннісний, орієнтований на красу як на ідеал і вищу цінність. У романтизмі ХІХ ст. відбувається перехід від релігійно-міфологічного до художнього світобачення, від ортодоксальної релігії до «релігії мистецтва» (А. Порфір'єва). Чуттєво даний образ досконалості, незбагненне раціонально відчуття нескінченно-го, що пов'язувалось у добу середньовіччя (ранньому романтизмі, за

Г. Гегелем) з Божественним началом, у зрілому романтизмі (XIX ст.) співвідноситься з ідеєю субстанційно прекрасного, тим самим створюючи передумови для розгортання естетизму як панівної форми зв'язку людини і світу. Естетичне переживання, постаючи як визначальна смислоутворююча одиниця переживання життя, розгортається у романтичній моделі естетизму саме як духовно-ціннісне переживання і виявляється у відчутті гармонії, цілісності душевних сил людини з духовними онтологічними основами буття. Одночасно романтична модель естетизму розгортається як духовно-практичне світовідношення: незбагненне раціонально, дане у безпосередньому відчутті переживання досконалості світу, нерозривно пов'язане у романтичній концепції естетизму з потребою творчого самовиявлення людини як особистісного ствердження субстанційно прекрасного. Природна здатність людини інтуїтивно, чуттєво досягнути довершеність і красу світу (як сутнісна родова ознака саме людського світовідношення) трансформується у романтичній концепції естетизму у стабільну духовну потребу творення досконалих форм на всіх рівнях своїх взаємодій зі світом, постулюючи мистецтво як визначальний принцип організації всіх форм життєвияву людини. Тим самим романтична модель естетизму як типу духовності втілює у собі ідею коеволюції людини і світу, розвитку універсальності і унікальності людини, олюднення нескінченності суспільного становлення, виходячи за межі лише романтизму і набуваючи загальнокультурного значення.

Література

1. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии / Н. Я. Берковский – Л. : Худ. лит., 1973. – 231 с.
2. Ванслов В. В. Эстетика романтизма / В. В. Ванслов. – М. : Искусство, 1966. – 403 с.
3. Гайденок П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора / П. П. Гайденок. – М. : Мысль, 1970. – 320 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1969. – Т. 2. – 326 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4-х т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1971. – Т. 3. – 622 с.
6. Гельдерлин Ф. Гиперион. Литературные памятники / Ф. Гельдерлин. – М. : Наука, 1988 г. – 720 с.
7. Гинзбург Л. Я. О романтизме / Л. Я. Гинзбург // Французская романтическая повесть. – М. : Художественная литература, 1982. – 496 с.
8. Дьяконова Н. Я. Лондонские романтики и проблемы английского романтизма / Н. Я. Дьяконова. – Л. : Издательство Ленинградского универси-

тета, 1970. – 231с.

9. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика / В. М. Жирмунский. – СПб. : Аxiota, 1996. – 231 с.

10. Лотман Ю. М. Театр и театральность в строе культуры начала XIX века / Ю. М. Лотман // Статьи по типологии культур. – Вып. 2. – Тарту : ТГУ, 1973. – 94 с.

11. Михайлов А. В. Эстетические идеи немецкого романтизма / А. В. Михайлов // Эстетика немецких романтиков. – М. : Искусство, 1987. – 435 с.

12. Новалис Фрагменты / общ. ред. А. С. Дмитриева // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 638 с.

13. Тураев С. В. От Просвещения к романтизму: (Трансформация героя и изменение жанровых структур в западноевропейской литературе конца 18 – начала 19 вв.) / С. В. Тураев. – М. : Наука, 1983. – 255 с.

14. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб. : АО «Алетейя», 1994. – 344 с.

Володимир Чернієнко, Володимир Маляр

МАРГІНАЛЬНИЙ ЧИННИК МЕТОДОЛОГІЧНОГО НІГІЛІЗМУ

У статті розглядається проблема теоретичної реконструкції періодів трансформації наукового знання як особливої соціокультурної традиції. Показана кореляція концептів «маргінальність» і «методологічний нігілізм» при розумінні умов отримання нового наукового знання. Зроблений висновок про те, що в маргінальні періоди-переходи наукового знання стає нелегітимним критерій суворості теорії.

Ключові слова: маргінальність, методологічний нігілізм, діалектика, еклектика, естетична імагінація.

В. Черниенко, В. Мальяр. Маргинальный фактор методологического нигилизма

В статье рассматривается проблема теоретической реконструкции периодов трансформации научного знания как особенной социокультурной традиции. Показана корреляция концептов «маргинальность» и «методологический нигилизм» при понимании условий получения нового научного знания. Сделан вывод о том, что в маргинальные периоды-переходы научного знания становится нелегитимным критерий строгости теории.

Ключевые слова: маргинальность, методологический нигилизм, диалектика, эклектика, эстетическая имажинация.

V. Cherniienko, V. Malyar. Marginal factor of methodological nihilism

The article deals with the issue of a theoretical reconstruction of transformation periods of scientific knowledge, as a special sociocultural tradition. It is shown a correlation, in comprehension of the conditions of gaining new scientific knowledge, between such concepts as «marginality» and «methodological nihilism». It is concluded that in marginal periods of transformation of scientific knowledge, the criterion of theory's rigour becomes irrelevant.

Keywords: marginality, methodological nihilism, dialectic(s), eclecticism, (a)esthetic imagination.

Постановка проблеми. Проблема становлення нових теорій генетично пов'язана з проблемою концептуальних змін, з багатівіко-

вою традицією пошуку джерела раціонального авторитету. І сьогодні методологи шукають раціональні засади порівняння, оцінки, переваги і вибору конкуруючих теорій. Як здається, істинна теоретична реконструкція феномену концептуального вибору знаходиться в межах аргументації соціології знання, що вказує на кореляцію особливої культурної традиції (серед яких може бути названа і наука) з більш широким соціокультурним контекстом. Наукове розуміння зміни теорій у контексті логіки соціокультурних трансформацій продовжує бути актуальним.

Ступінь розробленості проблеми. Історія пізнання знає чимало прикладів, коли філософія, виконуючи методологічну функцію для наукового знання, знаходилась у маргінальній, пограничній ситуації філософської еkleктики, де їй доводилось, як сказав великий Гегель, «відкидати усякий метод». Спроби методологів обґрунтувати перехідні періоди наукового знання утворили низку традицій:

– *абсолютизм*, в особі прихильників методологічного монізму, переконаних в інваріантності критеріїв науковості (Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Вітгенштейн);

– *релятивізм*, представлений співтовариством методологів, що віддають перевагу методологічному анархізму і плюралізму (Р. Дж. Коллінгвуд, Т. Кун, П. Фойерабенд);

– *центризм*, що співвідноситься з методологічним лібералізмом, який, з одного боку, виступає спробою примирення (помірного комбінування) двох попередніх напрямів, а з іншого – це ностальгічне тяжіння зробити крок від релятивізму назад до абсолютизму (Ст. Тулмін, К. Поппер, І. Лакатос).

Представники указаних напрямів зробили істотний внесок у розробку проблематики перехідних періодів наукового знання. Однак нам здається, ще не розглянутий феномен методологічного нігілізму, якщо під останнім розуміти заперечення методологічного принципу *чіткості* побудови теорії як соціокультурної традиції.

Мета статті. Показати кореляцію концептів «маргінальність» та «методологічний нігілізм».

Виклад основного матеріалу. Ідеологія нігілізму властива багатьом культурам, що стоять на відомому щаблі історичного розвитку. Оцінка діяльності людини в негативному сенсі характеризує маргінальний стан свідомості, коли нове і чуже переважніше.

Російські філософи О. О. Грицанов і Т. Г. Рум'янцева визначають нігілізм як універсалію некласичної європейської культури, послідовно антираціоналістичну філософську концепцію, світовідчуття і пове-

дінковий принцип, фундовані акцентованим запереченням (у сенсі гайдеггерівської «негації») тих чи інших соціокультурних засад [6, с. 705].

За П. П. Гайденко, «нігілізм» (з лат. «*nihil*» – ніщо) – у широкому сенсі слова соціально-моральне явище, яке виражається у запереченні загальноприйнятих цінностей: ідеалів, моральних норм, культури, форм суспільного життя [4, с. 64].

Наука теж схильна до нігілістичної тенденції.

Обґрунтування перехідних періодів у науковому знанні як процесу «відкидання того чи іншого методу, принципу, правила» у *нігілістичній формі* помітне у різноманітних концепціях механізмів розвитку науки. Ці питання обговорюються в межах моделей розвитку науки, що створюються на стикові гносеологічних, логіко-методологічних та історико-наукових досліджень. Ідея методологічного нігілізму проглядається (хоч і неявно) у багатьох філософів науки.

Так, австрійський методолог науки К. Поппер показав [26], що спростовувальна і підтверджувальна здатність факту нерівноцінні («асиметричні»). Філософ стверджував, що справжня значущість факту в можливості *спростувати* висновки з гіпотези. Тому ознака науковості, згідно з Поппером, не в підтверджувальності («верифікації»), а в принциповій спростовувальності («фальсифікації»). При такому розумінні генеральним механізмом розвитку науки є *критицизм* – зацікавленість учених в якнайшвидшому спростуванні теоретичного знання. І хоча спростовувальна здатність факту відносна («мова факту», «інструментальність факту», «теоретична навантаженість факту»), однак критична спрямованість, скептицизм, нігілізм можуть бути названі джерелом теоретичних змін.

Американський історик науки Т. Кун запропонував свою модель механізму розвитку науки [11]. «Нормальна наука» (у термінології Куна) відрізняється від до-науки і не-науки наявністю стійкої і такої, що не підлягає сумніву *«парадигми»* – набору теоретичних положень, методологічних принципів та еталонів дослідження, які становлять фундамент цієї наукової дисципліни. Тоді діяльність учених, опосередкованих парадигмою, за Куном, подібна «рішенню головоломок». У такій ситуації «спростовувальні факти» попросту замовчуються вченими. Все змінюється в ситуації «екстраординарної науки» (зміни парадигми). Цей революційний процес пов'язаний із творенням нової парадигми, яка дає принципово інакший погляд на реальність, і психологічним відданням переваги цій парадигмі новим поколінням учених. Головний висновок Куна – «наука не логічна, а психологічна», «парадигми несумісні», тобто не існує «*experimentum crucis*», який

дозволяє спростувати яку-небудь із них: просто старе покоління вчених вмирає, а для нового стає звичним і прагматичним працювати в межах нової парадигми. І хоча таке «психологічне» і в цьому сенсі ірраціональне пояснення механізму розвитку науки представляється не особливо задовільним, однак дослідження нігілістичної ролі і функції наукового співтовариства у розвитку науки необхідно прийняти коректним і раціональним.

Англійський філософ науки І. Лакатос припустив [13], що в науковому русі конкурують одна з одною не окремі гіпотези, а дослідницькі програми як основні структурні одиниці теоретичного знання. Дослідницька програма, за Лакатосом, складається з «твердого ядра» (подоба парадигми Куна), позитивної і негативної евристики та поясу «захисних гіпотез», генетично пов'язаних із «твердим ядром» програми, але вільних у своїх варіаціях. Як і парадигма, тверде ядро програми безпосередньо не зіштовхується з фактологічним матеріалом, а його спростовувальні можливості «гасяться» за рахунок варіацій захисних гіпотез. Лакатос розрізняє «прогресивний зсув програми» (відкриття і прогноз нових фактів) і «дегенеративний зсув» (захист ученими програми за допомогою негачії фактів, не завбачених цією програмою). Як бачимо, і в цій моделі конвенціоналізм не подоланий. І ця «теоретична навантаженість факту» призводить до замкнутого кола: теорія формує «свої» факти, а потім використовує їх для власного підтвердження і виправдання, решта «не-своїх» фактів ігноруються, заперечуються, замовчуються.

Наука намагається прорвати виникаюче коло шляхом створення об'єктивно функціонуючої техніки (своїм існуванням «підтверджуючої» наявність об'єктивного змісту наукового знання) і співвіднесення даних науки з широким соціокультурним процесом.

Абсолютизація соціокультурного контексту знайшла своє втілення у концепції «методологічного анархізму» або, як нам здається, «методологічного нігілізму» американського філософа П. Фойерабенда [32], який розглядає науку як втілення певного типу культури. Методолог наполягає, що розвиток науки визначається принципом «проліферації ідей» (вимогою висування якомога більшого числа пояснювальних гіпотез) і «принципом завзяття» (прагненням ученого захищати і розвивати свою гіпотезу, навіть якщо вона зіштовхується з труднощами). Наука, на думку Фойерабенда, процесуально нічим не відрізняється від інших культурних феноменів – просто в одному типі культури для вирішення проблем, що стоять перед суспільством, проводяться дослідження, а в іншому – виконується танець дощу. Не можна не визнати

з Фойерабенда – це, по суті, повстання проти того духовного рабства формального боку позицію Фойерабенда як раціональну. Анархізм, в якому тримає людей буржуазна культура. Методологічний нігілізм Фойерабенда полягає у запереченні загальних критеріїв при виробництві наукового знання: важливий результат, а не спосіб його отримання. З цього погляду, виявляються безглуздими методологічні критерії верифікаціонізму і фальсифікаціонізму, а також принципи відповідності, неприпустимості суперечності, уникання гіпотез «ad hoc», простоти та ін. За Фойерабеном, історія науки демонструє, що не існує правила, яке в той чи інший час не було б порушене, такі порушення не випадкові, навпаки, вони необхідні для прогресу науки. Погляди Фойерабенда на роль науки близькі до антисциентистських, він адресує їй докір у знищенні інших не менш цінних культурних традицій, наприклад, міфу, магії, окультного знання, мистецтва.

Тепер приведемо приклади *усвідомленого* вживання сучасними дослідниками терміну «методологічний нігілізм». У контексті, близькому цій статті, але з варіаціями, термін «методологічний нігілізм» вживається низкою авторів, наприклад, Д'Агостіно Ф. [36], У. Бек [1], О. А. Івін [8], Ю. Н. Солонін [30], В. Н. Порус [27], О. М. Бушмакіна [2], О. В. Лешак [15], С. Д. Смірнов [29], І. З. Дуцяк [7], П. М. Петровський [25], Д. В. Вітер [3]. Цей підбір бібліографії показує боротьбу думок у цьому питанні. Так чи інакше, погляди дослідників групуються біля думки, що є деякі оцінювальні критерії демаркації науки і ненауки.

Так, російський філософ Ю. Н. Солонін вважає: «Наївно думати, що теперішній методологічний нігілізм – це щось подібне мимовільному недогляду. Прийнятніше бачити в ньому вираження свідомої позиції, що відхиляється від строгості і точності мислення, як обтяжливої і шкідливої для нього властивості. ...Загальною рисою прояву методологічного нігілізму є байдужість до будь-яких стійких регулятивів, до засобів дисциплінування дискурсу, нехтування відповідальністю за змістовно-сенсову стійкість конструктів і поняттєвих структур філософсько-наукових текстів, недоречна апеляція до уяви, ілюзій і контекстів, що вислизують, навіть там, де настійно потребуються визначеність і хоч якась однозначність» [30, с. 9]. Для Солоніна, «методологічний нігілізм», «методологічна криза», «методологічна наївність», «методологічне свавілля», «методологічне безкультур'я», «інтелектуальна патологія» є синонімами.

Австралійський філософ Ф. Д'Агостіно у роботі «Мета-методологія і методологічний нігілізм» (1984) розглянув питання, при яких умовах ми можемо визначити, що ця наукова методологія дає адекватний

базис для оцінки наукових теорій. За Д'Агостіно, «методологічний нігілізм» – це така, що стосується суті, мета-методологічна теорія, згідно з якою ніяка не пуста система методологічних правил не дає адекватний базис для оцінки наукових теорій» [36, с. 143] (переклад з англійського А. М. Судья). Д'Агостіно справедливо вважає, що фундаментальна методологічна проблема формулюється так: «Як ми можемо критикувати оцінювальне методологічне правило, тобто який метод для оцінки методологічних правил, у термінах котрих оцінюється саме проведення наукового дослідження?» Розуміння сказаного Д'Агостіно полягає в межах *zasad* теорем К. Геделя про неповноту багатих систем. Для Д'Агостіно, «методологічний нігілізм» – це проблема.

Німецький учений У. Бек використовує широкий культурний контекст, розглядаючи зміну парадигм соціальних наук від Першого до Другого модерну і далі. За Беком, Перший модерн характеризується як методологічний націоналізм, Другий модерн – методологічний космополітизм, Постмодерн – методологічний нігілізм. Використовуючи деякі модули культури взагалі (кордони, соціальну нерівність, етнічність, етику, економіку і політику) Бек уточнює своє бачення методологічного нігілізму [1, с. 85-87]:

- ліквідація кордонів: «networks», «flows», «scapes»;
- культурна теорія глобальності; глобальна індустрія культури, локальні виключення («useless roog»);
- «або-або»-культура без кордонів, що не визнає ієрархії, множинність («гібриди»), універсальне співіснування культурних відмінностей, деесенціалізовані відкриті для розвитку ідентичності;
- етика універсального релятивізму, несумірність контекстно-специфічних етнічних точок зору;
- кризи культури і суперечності глобального, постмодерного, капіталізму;
- постполітичний погляд на світ.

Російський логік О. А. Івін розділяє дві крайні позиції у тлумаченні значення методології в розвитку наукових теорій – методологізм та антиметодологізм: *методологізм* вважає слідування науковому методу вирішальною умовою прийнятності наукової теорії і нерідко отожднює відповідність методу з відповідністю теоретичній конструкції реальності, тобто з істиною; *антиметодологізм* заперечує можливість використання методологічних міркувань при оцінці теорії і навіть стверджує, що наукового методу як такого не існує [8].

Як стає зрозумілим із аналізу прикладів, філософи вважають різною міру проблематичності ситуації методологічного нігілізму.

Не претендуючи на абсолютну правоту в розумінні нігілістичних тенденцій у справі розвитку наукового знання дозволимо висловити свою думку на цей предмет. Ми переконані, що наука повинна бути описана з позицій своєї власної, але несамостійної історії, і в цьому сенсі наука має свою власну, але несамостійну логіку розвитку (принцип «єдності історичного та логічного»). Тому спочатку ми постараємося розкрити цей загальний контекст функціонування науки, а далі покажемо наш варіант функціонування методологічного нігілізму.

Як нам здається, адекватне розуміння і пояснення стрибкових, перехідних періодів становлення наукового знання неможливо без усвідомлення головного закону існування основного інструменту пізнання – мислення. «*Мислення є в першу чергу розрізнення і ототожнення*. Це саме основне, абсолютно первинне джерело мислення, те, без чого воно не може початися й існувати» [16, с. 144]. У цьому законі (і принципі) мислення відображений основний закон (і принцип) буття – всезагальний зв'язок цілого, що безперервно, але стрибкоподібно стає. Крім того, *істинне*, отже, правильне мислення не тільки відображає буття, але й зворотно відображається в буття, щоб його переробляти і робити зрозумілим, отже, ефективно маніпулювати ним на користь соціального суб'єкта.

Для розуміння законовідповідності, необхідності та нормативності мислення треба врахувати, що мислення не є природна даність органічного тіла людського індивіда, а продукт суспільства – неорганічного тіла людини, тіла його культури. Філософ-марксист радянського періоду Е. Ільєнков справедливо вважав, що *мислить із необхідністю* зовсім не окремий мозок і навіть не ціла людина з мозком, серцем і руками, а тільки праця є той «суб'єкт», якому належить «мислення» в якості «предикату» [9, с. 54]. Справді, опредметнюючи світ працею людина осягає закони, логіку світу. Пізнані, усвідомлені закони буття стають законами розуму, логічними законами.

Принцип всезагального об'єктивного зв'язку явищ світу дає розуміння єдності всього корпусу наук: математичних, природничих, технічних, соціогуманітарних. Питання про інтеграцію, єдність наукового знання в нашому дослідженні є першорядним (тут діє вище сформований принцип мислення: мислення є припущення чого-небудь, або припущення одного чи декількох «ніщо», в їх взаємній відмінності і тотожності, відображений від дійсності). Тут ми спираємося на відомий прогноз К. Маркса, сформульований на тому ж принципі: наука є *дійсною* наукою лише в тому випадку, якщо вона виходить із природи; сама історія суспільства є *дійсною* частиною *історії природи*,

становлення природи людиною; згодом природознавство включити в себе науку про людину такою самою мірою, в якій наука про людину включити у себе природознавство: це буде *одна наука (загальна наука про людину, що інтегрує в собі знання багатьох окремих наук – В. Ч., В. М.)* [20, с. 124].

Пізніше у західній культурі постановку проблеми цієї всезагальної (інтегральної) науки ініціював Е. Фромм, а у вітчизняній науці – Б. Г. Ананьєв та І. Т. Фролов. Справедливо вважається, що предметом цієї всезагальної науки про людину стає *родова людина* як цілісне вираження всезагальних і сутнісних властивостей, притаманних всьому людському роду (родова людина не існує поза історією та історичним контекстом свого розвитку). Ця наука займається проблемами світоглядного і методологічного характеру [10].

Положення про єдність світу, яке полягає в його матеріальності, служить тут вихідним пунктом. Із єдності всього світу, розчленованого на різні області, випливає єдність наук, що вивчають кожну із областей світу окремо. Однак спільність природничих і суспільних наук обмежується лиш тим, що процеси, які вивчаються, в тому й іншому випадку закономірні, детерміновані і носять характер *діалектичних* змін. Разом з тим, ці закономірності специфічні для кожної області явищ.

Зв'язок же між природничими і суспільними науками встановлюється через технічні науки, а значить, – через техніку і технологію. Спільність наук про природу і наук про суспільство виявляється в їх *історизмі*, у тому, що і там і тут має місце єдиний світовий процес руху, зміни, розвитку в результаті якого виникають і зникають природні явища, створюються і руйнуються артефакти. У «Німецькій ідеології» (1845-46) К. Маркс та Ф. Енгельс писали, що вони знають тільки одну-єдину науку, науку історії [21, с. 5]. Характеризуючи історію як єдину науку, основоположники марксизму спирались на той факт, що до середини XIX ст. *історичний метод (ширше – діалектичний метод у цілому)* почав все глибше проникати не тільки в природничі науки, але й – завдяки виникненню марксизму – в суспільні науки. Наявність цього загального для них методу пізнання було найважливішою передумовою для можливості їх наступного об'єднання в одну інтегральну науку.

Треба сказати, що сьогодні коректність історичної науки стає проблематичною. Будь-яке історичне дослідження є наратив (розповідання) у формах чотирьох жанрів – роману, комедії, трагедії та сатири (Х. Вайт), – і будь-який історик *мимоволі* стоїть перед вибором одного із цих чотирьох способів розповідання або їх комбінації, причому

робить свій вибір не керуючись «Істиною», а моральними, естетичними і політичними міркуваннями. Визнається, що «образ минулого» прямо залежить від владних відносин у суспільстві і є предметом маніпуляцій сил, які мають своєю метою досягнення тих чи інших політичних результатів у сьогоденні. Спроби писати історію, якою вона була «насправді», змінюються на дослідження «зміни образу історії» – «історію подій змінила історія інтерпретацій» (П. Рікер). Однак «метод історії» є і сьогодні загальним і зрозумілим більшості, як «метод приписування притаманності світовому процесу «становлення»», де альтернативні «історії», конкуруючи одна з одною, вдосконалюються і претендують лише на «реконструкції». Кожна така реконструкція несе в собі заряд віри в те, що процес розвитку людства має загальну логіку (схему) і спрямованість, а також, що цей процес піддається «об'єктивному» (науковому) пізнанню. Але сьогодні про це вже не можна говорити так категорично як раніше.

Тому й до дослідження *наукового* руху треба підходити з єдиних, історичних, діалектичних позицій, інакше є ризик «за деревами не побачити лісу». Крім того, науковий рух необхідно розглядати з позицій *соціології знання*, у якій він є суспільним продуктом, і його розвиток може бути зрозумілий тільки у взаємодії з більш широким соціокультурним контекстом. Англійський соціолог науки М. Малкей пише: «Наукове знання з необхідністю пропонує такий опис фізичного світу, котрий опосередкований наявними культурними ресурсами; ресурси ж ці ні в якій мірі не є остаточними. Розмитість наукових критеріїв, не цілком переконливий характер нових тверджень у науці, їх залежність від доступних культурних ресурсів – все це показує, що фізичний світ в принципі міг би цілком адекватно досліджуватися на базі мов і фундаментальних передумов, повністю відмінних від тих, котрі використовуються сучасним науковим співтовариством. Тому в фізичному світі нема нічого, що однозначно визначало б висновки цього суспільства» [17, с. 105]. Сьогодні соціологи і філософи прийшли до загального розуміння науки як інтерпретаційної діяльності, під час якої природа об'єктивного світу соціально конструюється і тоді закони, сформульовані науками, є лише засобом для досягнення соціально зумовлених цілей.

Отже, будемо виходити з принципу, що всьому пізнанню взагалі властива діалектика. Уточнимо цю тезу: діалектика є *загальна* теорія зміни, руху, розвитку, узагальнююча *спеціальні* теорії руху, зміни, розвитку, створені спеціальними науками. «Роздвоєння єдиного і пізнання суперечливих частин його є *суть* діалектики» [14, с. 316]. Діа-

лектика є *метод* пізнання (і *закон* пізнання, отже, закон об'єктивного світу), є метод аналізу-синтезу, метод розділення, точніше метод роздвоєння цілого (даного в безпосередньому спогляданні) на взаємовиключні протилежності в їх єдності. Так, у математиці $+$ і $-$, диференціал і інтеграл. У механіці дія і протидія, у фізиці позитивна і негативна електрика, у хімії сполучення і дисоціація атомів, у суспільній науці класова боротьба. У нашому випадку розуміння трансформацій науки, протилежності є науковий примітив (рутина) і науковий креатив, або ординарна наука (як накопичення наукових знань) і екстраординарна наука («наукові революції») в сенсі Т. Куна).

У діалектиці головна увага спрямовується на пізнання джерела *са-моруху*. Тільки діалектика дає ключ до «стрибків», до «розриву поступовості», до «перетворення у протилежність», до знищення старого і виникнення нового [14, с. 317]. Єдність (гармонія або рівнодія) протилежностей тимчасова, минуща, релятивна. Боротьба діалектичних протилежностей вічна, неминуща, абсолютна, оскільки ««все» є становлення». Діалектика на всьому бачить печать невідворотного падіння.

Від живого споглядання через абстрактне мислення до конкретно в мисленні, отже, до свідомої зміни людського світу – такий шлях, метод пізнання. «На світі є речі, важливіші найпрекрасніших відкриттів, – це знання методу, котрим вони були зроблені,» – стверджував Г.-В. Лейбніц. Метод головніший за теорію, оскільки він є інваріант переходу від одного суб'єкта до іншого, однозначний шлях осягання об'єктивної істини. Про це говорить Марксова концепція обертання теорії в метод через зняття нижчого у вищому, а саме: знання, спрямоване на об'єкт, є теорія, а теорія, спрямована на суб'єкт, є метод. Метод науки – «метод сходження від абстрактного до конкретного; конкретне тому конкретне, що воно є синтез багатьох визначень, отже, єдність багатоманітного» [19, с. 37]. Але наука – ще не вся культура. Соціокультурні особливості накладають відбиток на глибину наукової (ширше: діалектичної) практики. У контексті впровадження діалектики наукове знання пройшло три історичних шаблі свого розвитку.

Перша стадія відповідає стародавній філософії або науці про початки й елементи. Це була стадія натурфілософська, пронизана наївною діалектикою, коли світ, природа розглядалися як щось ціле, нерозчленоване, тобто якою вона виступає при її безпосередньому спогляданні, наприклад, як «вода», «вогонь», «повітря», тобто як метафора. Тут абсолютизується синтез буття. Це швидше навіть не наука, а мистецтво, яке задовольняє найважливішу людську потребу – потребу бачити, сприймати світ як *живе конкретне ціле* [22, с. 230].

Як і в науково-поняттєвому мисленні, конкретне в мистецтві являє собою єдність багатоманітного, деяке узагальнення. Але суттєвою різницею є те, що в науці воно виступає як процес синтезу, як результат, тоді як у мистецтві конкретне ціле зберігає статус вихідного пункту споглядання й уявлення. Вочевидь, тому філософ-екзистенціаліст ХХ ст. М. Гайдеггер вважав, що «Геракліт і Парменід ще не були «філософами». Чому? Тому що вони були більш великими мислителями. ... Геракліт і Парменід були «більш великими» в тому сенсі, що вони ще перебували у згоді з Λόγος, тобто з Ἐν Πάντα» [34, с. 117]. Для Гайдеггера головним є не раціональний аспект сократиків, а емоційний аспект досократиків, їх душевна гармонія, любов до мудрості, *почуття* єдності всього суцього.

Друга стадія відповідає механічному природознавству XVII–XVIII ст. Це була стадія панування в науці метафізичного способу мислення, коли елементи світобудови розглядались як останні грані аналізу речовини. Тут абсолютизується *аналіз* буття. Природу як об'єкт дослідження стали розчленовувати на окремі, відособлені між собою області – спочатку механіку з астрономією і математикою, потім фізику та хімію і т. ін. У цей період навіть атомістика прийняла механічний характер. У Новий час суб'єкт активно конструє об'єкт; відбувається остаточна механізація картини світу – на зміну колишній віталістичній методологемі «Універсум-як-Організм» (відношення навіть до неживого предмета як до людини) приходять постреформаторська механістична методологема «Універсум-як-Механізм» (відношення до людини лиш як до корисної для навколишніх речі, як до коліщатка, вбудованого в механізм світу). «Механізм» виступає як система цінностей, як етика, як взірць для побудови людських взаємин.

Третя стадія – це стадія проникнення діалектики у природознавство XIX і ХХ ст., коли вчені все глибше і повніше починають розкривати об'єктивну діалектику самої природи, коли гадають, що будь-який елемент світобудови складний і невичерпний, підвладний руйнуванню, зміненню і перетворенню в інші форми матерії. Тут аналіз і синтез знаходяться в гармонії. І якщо метафізичні вчення попередніх століть були пов'язані із загальною задачею розчленування природи і виростали на ґрунті односторонньо провадженого *аналізу* природи та її явищ, то сучасні за суттю діалектичні вчення виростили і закріпились у науці на ґрунті грандіозного теоретичного *синтезу*, спрямована на розкриття всезагального зв'язку явищ природи і розвитку всіх її об'єктів. Саме на цій, сучасній, стадії наука закріпила практику *діалектичного методу*. Наявність цього загального методу

пізнання є найважливішою передумовою для можливості говорити про загальнонауковий рух.

Стадіальність науки вказує на «розриви» у її наступництві. «Стрибки», хоча й діалектичні («з гусениці в метелика») характеризують історію будь-якої культурної традиції. Наївно тому уявляти собі культурне наступництво просто як накопичення, примноження всіх досягнень, які є в історії. Елементи культури, що належать до різних історичних епох, бувають несумісні та несумірні, внаслідок чого виникнення нового культурного феномену стає можливим, як справедливо вважає Т. І. Ойзерман, лише в результаті зникнення (відмирання або навіть *насильницького знищення*) певних елементів попередньої культури, а іноді навіть і всієї системи її інститутів (курсив наш – В. Ч., В. М.) [23, с. 113-114]. Щодо прогресивної ролі насилля в історії у справі виходу із кризи тієї чи іншої соціокультурної традиції писав і Ф. Енгельс [35].

З позицій соціології знання культурні рухи обґрунтовуються *циклічно-хвильовою* концепцією, де точками переходу, тобто зміни, наприклад, підйому і спаду «хвилі» вважаються періоди-переходи, пов'язані із *запереченням* колишнього і виробленням, прийняттям нового методу адаптації соціального суб'єкта. Така «перехідна» динаміка описується поняттям *аномії*. Аномія має як *кризову* складову, так і *маргінальну*. Якщо кризовий стан соціального суб'єкта *ретроспективно* орієнтований, то маргінальний – *перспективно*.

Концепт маргінальності покликаний експлікувати *негацію*, розрив, який відокремлює нас від того, що ми не можемо більше сказати у дискурсивній традиції, яка вичерпала себе, і від того, що виходить за межі нашої сьогочасної дискурсивної компетенції. Маргінальність – це місце семіотичного (семантичного, синтаксичного, прагматичного) розриву дискурсивних практик. У маргінальні періоди-переходи йде закладення засад *розуміння*, пов'язане із засвоєнням нового змісту. Розуміння наділяє *сенсом* об'єкти соціально-культурної і природної реальності та вводить їх тим самим у звичний і зв'язний світ людини. Розуміння завжди зумовлене соціально-історичними і культурними передумовами.

Що ж представляють собою ці *нові* засади людського буття? Переконання? Припущення? Так. Але який їх зміст? Засади людського буття – це метафори. Як пише російський філософ Н. Д. Арутюнова, метафора не тільки формує уявлення про об'єкт, вона також зумовлює спосіб і стиль мислення про нього; особлива роль у цьому належить основним метафорам, що задають аналогії та асоціації між різними системами понять і породжують більш часткові метафори; зміна наукової парадигми завжди супроводжується зміною ключової метафори,

яка вводить нову область уподібнень, нову аналогію; давши поштовх розвитку думки метафора гасне, вона зброя, а не продукт наукового пошуку [31, с. 14-15]. Зміна ключових метафор, – концептуальні зміни, – проявляє себе через «ситуацію вибору» перехідного когнітивного і комунікативного процесу.

«Ситуація вибору» – це *об'єктивний процес* відбору інтелектуальних альтернатив, який здійснюється незалежно від того, усвідомлюється він окремими людьми або ні. Суб'єктивно вона (ситуація вибору) сприймається, якщо усвідомлюється дослідниками, як стан відомої невизначеності в подальшому русі пізнання і перетворення дійсності, та вирішується переходом до однієї з конкуруючих інтелектуальних альтернатив. Теоретична реконструкція ситуації вибору – це завдання методології, предметом якої якраз і є дослідження закономірностей пізнавальної діяльності [18, с. 7]. Експлікуючи *закономірності вибору перехідного процесу*, необхідно йти не шляхом врахування всіх діючих тут чинників (ціннісні міркування, фактори психологічного порядку, економічні та ідеологічні моменти тощо), а виявити сутнісні характеристики цього процесу. Для нас таким фактором є «маргіальність».

Важливо, що «маргіальний синдром» (втрата об'єктивної приналежності до звичної соціокультурної групи і втрата суб'єктивної ідентифікації з нею, віддання переваги девіантним формам соціальної адаптації тощо) притаманний людям, які успішно здійснюють фундаментальну розробку нового світогляду, оскільки, «...очевидно, вони, будучи мало пов'язані попередньою практикою з традиційними правилами нормальної науки, можуть швидше всього бачити, що правила більше не придатні, і починають підбирати іншу систему правил, котра може замінити попередню» [12, с. 126]. Малкей пише: «Безперечно, правильним є те, що велика кількість фундаментальних наукових досягнень сходять до праць дослідників, що знаходилися у маргіальних ситуаціях» [17, с. 155].

Експлікуємо загальну методологічну евристику маргіального, необхідну для нашого дослідження: генеральна ознака маргіальності – розрив звичних соціокультурних зв'язків; неспроможність адаптуватися до нових соціальних умов легальними засобами призводить до того, що переважаючим для маргінала стає девіантна соціальна адаптація (тут девіантне розуміється як креативне); креатив маргінала спрямований на делегітимацію владного дискурсу; маргінал спроможний стати законодавцем світоглядних інновацій, оскільки він зацікавлений у них більше останніх членів суспільства. Креативність маргіальної свідомості здатна на прогресивні перетворення.

Як бачимо, логіка зміни суспільного ідеалу теорії складна, але вона існує. І незважаючи на те, що кожного разу змінення наукової традиції відбувається своєрідно, із залученням будь-яких чинників, існує дещо, що повторюється у специфічних особливостях «перехідних» ситуацій, які історично змінюються, а саме, певні інваріанти, що відтворюються на досить тривалих етапах розвитку пізнання. Такими інваріантами виступають методологічні принципи. Методологічні принципи включають комплекс нормативних уявлень, що дозволяють оцінювати продукти наукової діяльності за критерієм переваги. Мова йде, наприклад, про принципи: відповідності, інваріантності значення, спостережуваності, причинності, фальсифікованості, простоти, естетичності. Нормативність цих принципів відносна (конвенціональна), вони (принципи) відіграють роль швидше евристичних прийомів.

Методологія як теоретичне знання про способи отримання знання служить теорією організації, нормативності будь-якої діяльності. Саме теоретичне знання організоване згідно з критерієм *суворості* («ясності» і «точності»), але не в сенсі математичної точності як розрахунку або вимірювання, а «повноти» прийнятих засновків-засад, адже відомо, що ніщо не істинне без своєї визначальної засади; засади ж існують лиш остільки, оскільки вони, наприклад, щось *пояснюють*, тобто підводять під закон, отже, дозволяють здійснити прогноз майбутніх подій), тобто теорію від не теорії відрізняють принципи (вимоги) *визначеності, послідовності, несуперечності і обґрунтованості*. Ці принципи виступають метаметодологією, що легітиміє будь-яку теорію, включаючи і саму методологію. Вони (принципи) в цьому контексті мають і статус законів (законів формальної логіки – закону тотожності, закону не/суперечності, закону виключеного третього, закону достатньої засади). Теорія нелегітимна без них. Тут метаметодологія виступає логікою (схемою) побудови теоретичного знання.

Тоді, якщо стати на позиції прибічників *гіпотетико-дедуктивного методу* як істинно наукового, то визначення теорії буде таке: теорія є множина загальних, дедуктивно організованих речень [24, с. 38]. Якщо схилитися у бік *методу пояснювальних гіпотез*, то теорії будуються у «зворотному» порядку – ретродуктивно. І тоді теорія – група висновків у пошуках засновків [28, с. 56].

Необхідно зазначити, що для ординарної науки «суворість» – річ *консервативна*, а саме, спирається на загальноприйняті засновки, тобто на конвенцію. Але «строгість», вочевидь, може бути і *революційною* (етап екстраординарної науки), тобто такою, що вводить засновки, які здавались раніше неприйнятними.

Наступний важливий момент. Формально-логічні закони мають методологічне значення для всіх наук, у тому числі і для діалектики, оскільки остання керується ними при вирішенні своїх специфічних завдань дослідження. У цьому сенсі формальна логіка – перш за все метод для відшукування нових результатів, для переходу від відомого до невідомого (у межах конвенції засновків). З іншого боку, вимоги, що випливають із законів діалектичної логіки, виступають як методологічні принципи для всіх наук, у тому числі і для формальної логіки, для якої зміст, що становить її предмет, є сама структура думки, взята у відриві від конкретного змісту [33, с. 16].

Визначеність, послідовність, несуперечність і обґрунтованість, як принципи/закони побудови теорії, в *маргінальні* періоди (маргінальність – неможливість «однозначної» самоідентифікації соціального суб'єкта) теоретичного знання гублять легітимність (взагалі будь-яка революція, як вихід із кризи, завжди нелегітимна). І в цьому сенсі метаметодологія як технологія теоретичної діяльності під час кризи «заперечується», настає, на нашу думку, етап *методологічного нігілізму*, отже, етап роботи філософії – «естетичної імагінації» (тема філософії як естетичної імагінації розглянута, наприклад, у [5; 37]). Починається він з еkleктики як «народної діалектики». У маргінальні періоди-переходи еkleктика є єдиним методом, здатним штовхнути віджиту систему значень до перебудови. Еkleктика утворює всезагальну основу філософствування, а це вже *метод як інваріант переходу від суб'єкта до суб'єкта*. Але тільки геніям від філософії дано проявити *стиль як інваріант переходу від об'єкта до об'єкта*, єдино здатний виявити в єдиних і раніше ясних термінах відмінності та поляризувати значення за *новими* теоретичними концептами.

Висновки. Нігілістичні настрої у будь-якій культурній традиції характеризуються «відкиданням всякого методу». Наукова культурна традиція не виняток. Методологія як технологія розумової діяльності, як діяльності щодо розуміння і пояснення нормативності наукових розмірковувань, відчуває себе легітимною не завжди. Філософська, а не методологічна робота стає необхідна, коли звичні схеми мислення і дії людини перестають працювати, коли «Реальність» розпадається. «Розпад реальності» призводить до екстенсифікації розвитку наукового знання: зростає кількість досліджень, але не їх якість; примножуються семантичні альтернативи. Саме в подібних драматичних (трагічних), маргінальних обставинах філософ заново «збирає світ», відновлює втрачений сенс буття, намічає вирішення основних світоглядних проблем свого часу. Тут тимчасово заперечується критерій

суворості теорії, а це вже є ситуація методологічного нігілізму. Але вже необхідною умовою і самого актуального філософствування є технологічна ж праця людини над собою, спрямована на своє *нове* конституювання і змінення. І конституюється не ніщо, а дещо.

Література

1. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / Пер. с нем. А. Б. Григорьева, В. Д. Седельника; послесловие В. Г. Федотовой, Н. Н. Федотовой. – М. : Прогресс-Традиция; Издательский дом «Территория будущего» (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»), 2007. – 464 с.
2. Бушмакина О. Н. Бытие структуры на пределе: методологический нигилизм // Сб. материалов VI Российской университетско-академической научно-практической конференции. – Ижевск : Изд. дом «Удмуртский университет», 2004. – Ч. 1. – [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://proxima.school.udsu.ru/files/24638.doc>.
3. Вітер Д. В. Філософія релігії в теологічній парадигмі: проблеми соціальної доктрини християнських церков // Альманах «Культура і сучасність» – 2009. – № 2. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Kis/2009_2/2.pdf.
4. Гайденко П. П. Нигилизм // Философская энциклопедия : [в 5 т.]. Т. 4. / [гл. ред. Ф. В. Константинов]. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – 592 с.
5. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты) // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М. : Наука («Исследования по фольклору и мифологии Востока»), 1987. – 217 с.
6. Грицанов А. А., Румянцева Т. Г. Нигилизм // История философии: энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом («Мир энциклопедий»), 2002. – 1376 с.
7. Дуцяк І. З. Аналіз методів формулювання гіпотез у процесі наукової пізнавальної діяльності у працях українських дослідників 2-ої половини ХХ ст. // Вісник Львівського ун-ту. – 2005. – Вип. 7 (Серія «Філософські науки»). – С. 70-85.
8. Ивин А. А. Методологизм и антиметодологизм // Философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.philosophydic.ru/metodologizm-i-antimetodologizm>.
9. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М. : Политиздат, 1974. – 269 с.
10. Как возможна единая наука о человеке? (Материалы заседания методологического семинара «Многомерный образ человека», проведенного в июне 2003 года в Институте человека РАН) // Человек. – 2003. – № 6; 2004. – № 1.
11. Кун Т. Структура научных революций. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.

12. Кун Т. Дополнение 1969 года // В книге : Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
13. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки (из Бостонских исследований по философии науки). Сборник переводов. – М.: Прогресс, 1978. – 486 с.
14. Ленин В. И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Философские тетради. – М.: Политиздат, 1973. – 752 с.
15. Лещак О. В. Очерки по функциональному прагматизму: Методология – онтология – эпистемология. – Тернополь-Кельце: Підручники & посібники, 2002. – 255 с.
16. Лосев А. Ф. Основной принцип мышления и вытекающие из него логические законы мышления // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 144-152.
17. Малкей М. Наука и социология знания. – М.: Прогресс, 1983. – 251 с.
18. Мамчур Е.А. Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. – М.: Наука, 1975. – 230 с.
19. Маркс К. Критика политической экономии. Введение // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Издание второе. – Том 46. – Часть 1. – М.: Политиздат, 1968. – 559 с.
20. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Издание второе. – Том 42. – М.: Политиздат, 1968. – 535 с.
21. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I Глава «Немецкой идеологии») // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. – В 3-х т. – Т. I. – М.: Политиздат, 1980. – 640 с.
22. Общественное сознание и его формы / Предисл. и общ. ред. В. И. Толстых. – М.: Политиздат, 1986. – 367 с.
23. Ойзерман Т. И. Научно-философское мировоззрение марксизма. – М.: Наука, 1989. – 640 с.
24. Петров Ю. А. Предмет теории // Вестник Московского университета. – 1999. – Серия 7 «Философия». – № 1. – С. 38-45.
25. Петровський П. М. Філософська методологія і проблеми продукування української дійсності // Мультиверсум: філософський альманах. – Київ: Український центр духовної культури, 2008. – Вип. 68. – С. 174-183.
26. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1983. – 606 с.
27. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. – М., 2002. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>.
28. Рузавин Г. И. Роль и место абдукции в научном исследовании // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 50-57.
29. Смирнов С. Д. Методологический плюрализм и предмет психологии // Вопросы психологии: научный журнал. – 2005. – № 4. – С. 3-8.
30. Солонин Ю. Н. Методологический кризис в философии: его осно-

вания и перспективы разрешения // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – С. 9-21.

31. Теория метафоры: Сборник: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – 512 с.

32. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М. : Прогресс, 1986. – 543 с.

33. Формальная логика. Учебник: Отв. редактор первой части – И. Я. Чупахин; отв. редактор второй части – доц. И. Н. Бродский. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1977. – 357 с.

34. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113-123.

35. Энгельс Ф. Роль насилия в истории // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Издание второе. – Т. 21. – М. : Политиздат, 1961. – С. 419-479.

36. D’Agostino F. Meta-methodology and Methodological Nihilism // Methodology and Science. – Haarlem, 1984. – Vol. 17 – № 3. – P. 143-161.

37. Delenze G. Empirisme et subjectivité – essai sur la nature humaine selon Hume. Epiméthée – P.U.F. – 1^{ère} édition 1953 – 5^{ème} édition mai 1993. – P. 11, 12, 320.

Леся Соболівська

ВЕРБАЛЬНЕ Й ВІЗУАЛЬНЕ ЯК ЄДИНИЙ ТЕКСТ

У статті розглядаються взаємозв'язки двох видів текстів – візуального й вербального, створених одним і тим самим автором або, інакше кажучи, поняття «автоілюстрація». Аналізуються і поділяються усі види рисунків, виконаних письменниками, поетами, стосовно вербального тексту. Взаємозв'язок вербального й візуального стає пріоритетним у класифікації візуальних текстів, створених авторами літературних творів.

Ключові слова: вербальне, візуальне, автоілюстрація, візуальне мислення.

Л. Соболевская. Вербальное и визуальное как один текст
В статье рассматриваются взаимосвязи двух видов текстов – вербального и визуального, созданных одним и тем же автором, или, другими словами, понятие «автоиллюстрации». Анализируются и разделяются все виды рисунков, выполненных писателями, поэтами, соотносительно к вербальному тексту. Взаимосвязь вербального и визуального становится приоритетной в классификации визуальных текстов, созданных авторами литературных произведений

Ключевые слова: вербальное, визуальное, автоиллюстрация, визуальное мышление.

L. Sobolivska. Verbal and visual as a single

The article is deals with interconnections of two kinds of texts-visual and verbal created one and the author or, in other words, the word “autoillustration”. The author analyzes and shares all kinds of pictures made by writers, poets, about the verbal text. Correlation of verbal and visual is priority in the classification of literary works.

Key words: verbal, visual, autoillustration, visual thinking.

Письменники, які малюють, і художники, які пишуть, цікавили не лише мистецтвознавців, а й філософів, психологів, істориків. На думку Віри Калмикової (Вера Калмыкова), яку вона висловила у статті «Письменник-художник: дві сторони однієї медалі» («Писатель-художник: две стороны одной медалі»), слово – необхідна умова письменництва – не завжди виявляється достатньою умовою. Так само мислить і Олександра Ламаш (Aleksandra Łamasz), зазначаючи, що

автор не завжди може все виразити за допомогою слів [3, с. 147]. Не завжди і засоби образотворчого мистецтва можуть вдовольнити митця. Адже й художників, які стали письменниками, в історії світової культури чимало. Серед таких найпотужніших постатей – Станіслав Виспянський (Stanisław Wyspiański) і Тарас Шевченко. Письменники, які малюють, і художники, які пишуть, підтверджують гіпотезу про синтетичність мистецтв [16]. Чи не тому так часто зустрічаємо рисунки, які супроводжують письменницьку працю? Малюнки в рукописах залишили Поль Валері, Стендаль, Кафка, Уільям Блейк, Віктор Гюго, Бодлер, Жорж Санд, Теофіль Готье, Олександр Пушкін, Тарас Шевченко, Кипріян Норвід, Антуан Сент-Екзюпері та ін. Нас же цікавить не лише факт існування митця, який і малює, й пише, а й те, як саме пов'язаний вербальний текст із візуальним текстом письменника. Чи відображають ці два види тексту, які, як правило, розташовані поряд, одні й ті ж самі речі, явища? Чи візуальний текст доповнює слово? Чи завжди рисунки письменника можемо вважати автоілюстраціями? Можливо, творчість декотрих літераторів вимагає максимальної візуалізації описуваного [12, с. 172]?

Втоілюстрація – це така ілюстрація, яка виконана однією і тією ж особою – автором і літературного, і образотворчого текстів. Дослідники мистецтва ілюстрації по-різному інтерпретують Це поняття. Так, Леся Генералюк у начерковості Т. Шевченка до власних творів не вбачає автоілюстрацій [12, с. 369] (на відміну від Шевченківського словника 1976 року [20, с. 252]). Лариса Мірошніченко в монографії «Над рукописами Лесі Українки. Нариси з психології творчості та текстології» [17, с. 118] навіть поодинокі рисунки поетеси відносить до автоілюстрацій. Що ж тоді потрібно вважати автоілюстраціями? За дефініцією польської дослідниці Яніни Верчінської – щодо самого поняття ілюстрації [6, с. 37] та за малим словником пластичних термінів [8, с. 115], до автоілюстрацій можемо віднести також і начерки на берегах рукописів у певних письменників, художників. Як бачимо, й цей аспект проблеми (як і все, що стосується мистецтва ілюстрації) викликає дискусії [2, с. 5]. Спробуємо проаналізувати специфіку розгортання цієї проблематики, оскільки явище сприйняття автором описаних у літературному тексті подій матиме неабияке значення для нашого дослідження. Всі малюнки письменників – ті, які співіснують із вербальним, написаним чи надрукованим, текстом, можна поділити на групи:

- 1) малюнки, які передували написанню літературного твору;
- 2) начерки всередині та на берегах рукописів, що можуть як відображати змальовані автором у літературному тексті події, явища, так і

бути просто якоюсь «плямою», витвореною уявою письменника, поета під час роздумів над твором тощо;

3) малюнки, гравюри, створені автором вербального тексту спеціально для образного супроводу тексту у книзі;

4) малюнки, живописні та графічні твори за мотивами літературного твору.

Такий поділ на групи зумовлено передусім тим, які саме фактори сприяли, аби постали ті, а не інші візуальні образи, явища, предмети. Про умовність наведеного поділу свідчить і те, що одні й ті ж малюнки, передуючи написанню літературного твору, потім можуть бути використані для супроводу вербального тексту у книзі, але вже в ролі автоілюстрацій. У цьому переконуємось на прикладі творчості Антуана Сент-Екзюпері, про що йтиме мова далі. Цікавим фактом є те, що чи не всі дослідники творчості тих письменників, які малювали, зазначають, що їхні літературні твори більш сильні, ніж графічні чи малярські. Виняток становлять Тарас Шевченко, Станіслав Виспянський та Віктор Гюго. Втім, на думку Віри Калмикової, письменникові для нормального творчого процесу потрібний інший вид мистецтва [16].

1. Малюнки, які передували написанню літературного твору

Явище передування візуального тексту (щодо тексту вербального) є досить поширеним. Адже начерки можна розглядати як один із видів мислення – візуального. Завдяки їм письменники занотовують свої думки, фабулу вербального тексту тощо. Цікавим у цьому аспекті є досвід Олександра Довженка. «В архіві Довженка, – пишуть І. Золотоверхова та Г. Коновалова, – ми відшукали і кілька рисунків до «Зачарованої Десни». Тут і портрети-начерки маленького білявого Сашка, і його діда Семена, і красеня-батька, і невтомної трудівниці-матері... Кінорисунки Довженка надають кожному, хто познайомиться з ними, можливість зазирнути в творчу лабораторію митця, **прослідкувати зародження пластичного образу, його кристалізацію, вивчити графічну історію окремих кадрів і епізодів**. Вони – красномовні сліди впертих пошуків режисером зображувальної стилістики фільмів [15, с. 165]».

У праці Ніни Дмитрієвої (Нина Дмитрієва) «Зображення та слово» («Изображение и слово») читаємо:

«Иногда умение писателя видеть, зрительно представлять то, о чем он пишет, проявляется в его произведении скрыто, подспудно, не обнаруживаясь прямо, но придавая особую убедительность его словам, хотя бы это были рассуждения, а не картины [14, с. 15]».

Якщо навіть ми розглядаємо не автоілюстрації письменника, а просто малюнки-асоціації, вони «ведуть» хоч на мить у «майстерню»

поетичного слова. Автоілюстрації та інші рисунки письменників – ті, що співіснують із вербальним текстом – написаним або надрукованим, допомагають також простежити взаємозв'язок між логіко-знаковим, вербальним мисленням, спричиненим активністю лівої півкулі мозку, й просторово-образним мисленням, породженим активністю правої півкулі. Саме явище цих видів рисунків, начерків переконує, що письменник чи поет настільки яскраво бачать образи, народжені власною уявою, що це мимоволі спонукає взятися за олівець, пензель чи перо й відтворити засобами образотворчого мистецтва уявлювану картину до найдрібніших рис. А потім уже передати її літературною мовою. Й, можливо, тут ми підходимо не лише до розгадки таємниць цього творення, а й до джерел феномену О. Пушкіна, М. Лермонтова, В. Гюго, В. Теккерея, А. Сент-Екзюпері, Т. Шевченка, С. Виспянського, К. Норвіда, В. Блейка, Л. Керрола. У своїй розповіді про створення роману «Ім'я троянди» Умберто Еко пише, що в підготовчу роботу включив також креслення плану монастиря, де відбуваються уявні події. Це допомогло йому визначити, коли саме діалог персонажів, які в ту мить спускаються сходами, потрібно перервати, тобто коли герої наблизились до третього співрозмовника і т. ін. [21]. З іншого боку, можемо не лише простежити перебіг творчого процесу за допомогою тих чи інших письменницьких малюнків, начерків, але й зробити певні висновки щодо невітлених задумів митця. Так, про нереалізований намір Пушкіна щодо поеми «Закоханий біс» можна говорити на підставі, з одного боку, віршованого уривка, з іншого, – авторських ілюстрацій.

На рисунки, які були результатом глибокого візуального мислення, натрапляємо і в творчості видатного українського митця Тараса Шевченка. Як слушно зауважує Леся Генералюк, «... сприймаючи словесний текст, у якому на чуттєво-образному рівні моделюються візуально-живописна картина чи її фрагменти, читач «бачить» зображення – він «бачить» його як цілком конкретну, й часто закінчену до найменших деталей, картину [12, с. 283]».

2. Начерки всередині та на берегах рукописів

Начерки, ескізи, на які натрапляємо в рукописах, можуть мати як безпосереднє відношення до літературного тексту, так і зв'язок із творчістю письменника загалом. А можуть становити собою, образно кажучи, також своєрідну абстрактну пляму, створену під час роздумів. Графіку письменника в рукописах історик літератури може прирівняти до щоденників або листів [13]. Аналіз рукописних матеріалів із начерками автора вербального тексту допомагає дослідникам максимально наблизитися до авторського трактування концепції, ідеї, сенсу. В ран-

ніх рукописах Лесі Українки зарисовки ніколи не з'являлися, настільки сам акт писання був насичений вербально [17, с. 117]. Аналізуючи ж пізніший чорновий автограф Лесі Українки, Лариса Мірошниченко зауважує, що начерк портрета Роберта Брюса, шотландського рицаря, нарисований «...тим самим чорнилом, яким зроблено багато виправлень і закреслень. Це свідчить про те, що паузи обдумування при перечитуванні та переписуванні, очевидно, були тривалими, і якусь із них поетеса заповнила малюванням голови лицаря [17, с. 119]».

Як пересвідчимось із наступних прикладів, у різних митців автоілюстрування має й різний характер. Для декотрих митців – це невіддільний від писання акт, а Леся Українка вдається до нього й під час авторських правок.

В Олександра Пушкіна рисунки в рукописах – «...дита пауз и раздумий поэтического труда» [22, с. 14].

Абрам Ефрос зауважує, що в письменників, які малюють, є дві відокремлені іпостасі: одна – літературна, друга – образотворча [22, с. 16]. Закономірно виникає запитання: невже художник, що пише, перестає в ту мить бути художником, а письменник, який малює, перестає бути письменником? Це ж, по суті, просто дві визначальні грані однієї й тієї ж яскравої особистості, логіко-знакове й просторово-образне мислення якої перебувають в органічній єдності. Польський дослідник творчості художника, драматурга, поета Станіслава Виспянського Тадеуш Маковецькі (Tadeusz Makowiecki) слушно зазначає: «Niepodobna bowiem pomyśleć, aby ktoś tworzący na dwu sąsiadujących ze sobą polach sztuki jednocześnie z jednakowym poświęceniem mógł oddzielić całkowicie jedną dziedzinę tych prac od drugiej, lub co jeszcze trudniejsze, nadawać całkowite odrębny charakter jednym utworom od innych [4, с. 5]».

Дослідник творчості Кипріяна Норвіда Петро Хлібовський (Piotr Chlebowski) пише: «Norwid malując nigdy nie przestawał być poetą, natomiast pisząc pozostawał wrażliwy na obraz tego świata [1, с. 153]».

Поданий вище матеріал спонукає до висновків про те, що рисунки в рукописах можуть: по-перше, мати безпосереднє відношення до вербального тексту (ілюструвати певні моменти літературного твору); й хоча автоілюстрації на думку Віри Калмикової – явище лабораторне, – тобто дає змогу наочно показати іншим людям, як ти бачиш [16], втім, можна навести приклади, коли рукописний текст видавався разом із зарисовками автора¹; по-друге, за допомогою начерків письменники

¹ У цьому контексті варто хоча б пригадати факсимільне видання рукопису Т. Шевченка «Мар'яна-Черниця». У монографії Лариса Мірошниченко наводить приклад: французький поет С. Малларме «видав збірник своїх віршів, сфотографованих із рукописних матеріалів».

можуть перевіряти точність своїх образних зіставлень; по-третє, малюнок може бути незначущою плямою; по-четверте, начерки всередині та на берегах рукописів можуть мати відношення до життя автора; по-п'яте, сам інструмент письма спонукає до малювання тих чи інших образів, прикладом може бути лист Тараса Шевченка до брата Микити від 2 березня 1840 року, в якому читаємо:

«...Що-то як маляр, то вже скрізь понамальовує всякої всячини. Ти вибачай, забув, що письмо до тебе, та й ну малювати – задумуюсь іноді, не тобі кажучи [19, с. 13]».

А тепер повернемося власне до питання про те, чи можна віднести начерки всередині рукописів до автоілюстрацій. Якщо ж вони мають стосунок до вербального тексту, то, очевидно, можна, й та сама начерковість¹ тут не буде мати особливо принципового значення. Адже якщо видали «Мар'яну-Черницю» Тараса Шевченка з його начерками, де шрифт збережений таким, як і в рукописі автора, то ті начерки поряд із таким шрифтом сприйматимуться цілком органічно й виконуватимуть ілюстративну функцію.

3. Ілюстрації до власних літературних творів

Після поділу письменницьких рисунків на певні групи, відповідно до того, які функції вони виконують, зауважимо, що власне автоілюстрації (тобто рисунків, живописних творів, гравюр і т. ін., створених до власних літературних текстів, якими митець безпосередньо супроводжував вербальний текст у книзі) не так уже й багато. Автоілюстрування здебільшого притаманне творчості Антуана Сент-Екзюпері, Бруно Шульца, Вільяма Теккеря.

Те, що ілюстрації в книзі цілеспрямовано впливають на реципієнта, очевидно. Якщо ж до літературного твору виконає ілюстрації сам автор вербального тексту, то окремі деталі й постануть і сприйматимуться, мабуть, виразніше. На цьому наголошує й Северина Вислоух – на прикладі творчості Бруно Шульца [7, с. 125]. Польська дослідниця розглядає автоілюстрації цього письменника, а згодом і порівнює їх із ілюстраціями-фотомонтажами Романа Цісьлевіча (Roman Cieślęwicz) до «Динамонових крамниць» («Sklepów dynamowych²»). Ось якого висновку доходить Северина Вислоух щодо візуального тексту Цісьлевіча: «Ilustracje konfrontowane są nie z dziełem literackim? Ale z plastyczną wizją autora! I przegrywają. Nie dlatego, że są złe, ale dlatego, że nie są „autorskie”». Ilustracje Cieślęwicza rezygnują z obrazka

¹ «Начеркова» система ілюстрування – термін увійшов в 50-х рр. минулого століття і пов'язаний із групою молодих московських художників-ілюстраторів.

² «Динамонові крамниці» вийшли без ілюстрацій в 1934 році, втім, автор вклеїв свої рисунки до кількох примірників книжки.

obyczajowego, prowincjonalnej atmosfery, wreszcie – z Schulcowskiego autobiografizmu [7, с. 135]».

Чи зможе хтось краще проілюструвати вербальний текст Б. Шульца, аніж сам автор? Навряд чи в якихось інших ілюстраціях буде настільки органічно поєднуватись слово й рисунок. Адже шульцівська проза автобіографічна, ілюстрації до власних творів – також. В автоілюстраціях відхилення від пропорцій сигналізує про нереальність представленого світу [7, с. 125].

І хоча ми виокремлюємо малюнки письменника у групу творів, спеціально призначених для супроводу вербального тексту, рисунки в «Санаторії під клепсидрою» («Sanatorium pod Klepsydrą») (1937) мають і ранішні версії, які походять навіть із двадцятих років і мають дуже виразний автобіографічний відтінок [7, с. 125].

Щоправда, Шульц-пластик постав раніше, ніж Шульц-письменник, проте багатьох дослідників більше цікавлять саме його літературні твори.

Інакше ставляться дослідники творчості Антуана Сент-Екзюпері до автоілюстрацій виконаних ним до поетичної повісті «Маленький принц». Як писав Борис Галанов, автоілюстрації А. Сент-Екзюпері **«передают мироощущение автора так, как его вряд ли передаст искусственный профессионал. У словесных образов и изобразительных свой общий внутренний музыкальный настрой. Каждый фантастический или срисованный с натуры сюжет имеет свой подтекст»** [11, с. 274]».

У декотрих же виданнях книжки ілюстратори почуваються настільки безпорадними, що у свій візуальний текст мимохіть вплітають чи то фрагменти, чи цілі ілюстрації письменника¹. Автор працював над книгою влітку 1942 року. Втім, уже на полях рукопису «Військового пілота» бачимо маленьку фігурку. Від половини тридцятих років автор малював хлопчика в листах, посеред математичних рівнянь або на скатертинах ресторанів [5, с. 481]. Отже, можна припустити, що спочатку, задовго до написання книги, народився образ Маленького принца, а потім уже, майже водночас, постали візуальні й вербальні тексти. Саме

¹ Владислав Єрко, який працював над ілюстраціями до «Маленького принца», в інтерв'ю висловив свій погляд: «Но с иллюстрациями Экзюпери книга имеет достаточно камерное звучание. Они милые, безрукие, наивные, добрые, но использовать только их – значит закрыть калитку к этой замечательной сказке. Насколько я знаю, переводчица Экзюпери Нора Галь была приверженцем именно такого иллюстрирования: рисунки автора и ничего больше. Мне кажется, никто не имеет права объявлять такую монополию. По крайней мере, сам Экзюпери на сей счет ничего не говорил. Его рисунки будут присутствовать обязательно в первоизданном виде, но не как часть цветных иллюстраций, они будут вкраплены в текст в качестве не очень умелых зарисовок летчика». (Див. Яна Дубинская, Владислав Єрко. Ничего лишнего в детстве не бывает // Зеркало недели. – № 53. – 2005).

схематичність рисунка та скромне колористичне рішення, на думку Олександри Ламаш, залишає місце й для уяви читача [3, с. 150].

Чи буде збігатися уява автора з тим, що бачить читач? Вирішальну роль, на нашу думку, у сприйнятті літературного твору відіграє власний досвід. А в кожного він особливий. Уява письменника визначає лишень загальне річуще, у якому розгортатиметься фантазія читача. Не випадково ж такі розмаїті ілюстрації різних художників до одного й того ж літературного твору [14, с. 23]. А коли автор візуального й вербального текстів одна й та сама особа, то ілюстрації збагатимуться з тими уявними образами, що постали перед ним під час написання літературного твору. Таким чином, можемо відзначати гармонійну єдність між двома видами текстів. Крім того, й це очевидно, в літературних творах художників знаходиться своє відображення і специфіка того чи іншого виду образотворчого мистецтва, яким живе митець. Як зазначає М. Алексеев, у Вільяма Теккерея, який, як відомо, був графіком, рідко можна помітити колористичні деталі [9]. Дослідник також акцентує увагу на монолітності візуального й вербального у творчості Вільяма Теккерея. Це підкреслює й Леся Генералюк: «Слово і зображення були для нього нерозривною єдністю: його вірші, зокрема гумористичні, вірші-пародії та поеми, що друкувалися в журналах, з якими Теккерей співпрацював, зазвичай супроводжувалися його рисунками, котрі разом з поетичними текстами складали цілі серії [12, с. 172]».

Ще одним важливим аспектом у вивченні автоілюстрацій вважаємо те, що вони дають змогу глибше проникнути в задум письменника і в процес його здійснення, тобто найбільше цікавлять, усе ж, зі свого «літературного» боку [9].

Кількість письменників, які ще й малювали, надзвичайно велика. Інша справа, що можемо говорити про рівень професіоналізму в різних видах мистецтв: літературі й малярстві. Психолог Борис Ананьєв зауважує, що кожен п'ятий видатний письменник, поет звертався до живопису, рисування, скульптури [10, с. 454]. Й це не випадково: адже, хоча засоби й різні, однак інструменти в графіка й письменника – подібні, а іноді одні й ті самі. Олівцем, ручкою можна як писати вірші, так і виконувати певні графічні роботи. До того ж, як зазначав ще Іван Франко, «...наша писана чи друкована поезія також в першій лінії обертається до зору, оперує цілою системою кольорових плямок (літер), що викликають нашої тямці відповідні їм слова, а подекуди (при тихім читанні) се посередництво слів зводиться до minimum, і літери викликають в нашій уяві конкретні образи, відповідні словам, які творять літери, написані в книзі [18, с. 156]».

І хоча зараз багато хто набирає вербальний текст одразу на комп'ютері, однак і в двадцять першому столітті можемо назвати відомих художників, які почали писати. Це, зокрема, лауреат Шевченківської премії (1993), лауреат премії імені Лесі Українки (2008) та інших мистецьких відзнак, графік, ілюстратор Василь Лопата¹; українська художниця, відома ілюстраторка дитячих книг Катерина Штанько стала лауреатом другої премії «Золотий лелека» в номінації «Дитяча казка» за 2010 рік; відомий український поет, лауреат Огієнківської премії, світлої пам'яті Юрко Гудзь зачарував також і своїми малярськими роботами. Чи будемо ми і в двадцять першому столітті спостерігати значне тяжіння письменників до малювання, а художників – до творення й словом? Чи (у зв'язку з тим, що вербальні тексти подекуди набирають одразу на комп'ютері й нема такого контакту руки з олівцем, пером і т. ін., який спонукав би до малювання) плеяда письменників, які малюють, стане надзвичайно малою? Адже процес писання твору на папері – то не просто данина традиціям, бо ж тут – і «акт-відчуття», «як дотик образу до руки» [17, с. 116]. Можливо, з часом комп'ютерну техніку вдосконалять настільки, що ледь сформовані наші думки, фрази разом із візуальними образами, які їх супроводжуватимуть, умить фіксуватимуться на моніторі. А там і до книги не такий уже й вибоїстий шлях. Фантастика? Чому ж! Уже зараз кожен, хто хоча б трохи володіє основами комп'ютерної грамотності, може проектувати свої книги тощо. А поки що такий вид автоілюстрацій, як начерки всередині та на берегах рукописів, будемо спостерігати, на жаль, дедалі рідше. Хіба-що автор ручкою чи олівцем вноситиме поправки поверх роздрукованого вербального тексту й це спонукатиме до створення начерків, малюнків... З іншими ж видами автоілюстрацій, а саме: з начерками, які передували вербальному текстові; з рисунками, які створені автором вербального тексту спеціально для супроводу тексту в книзі; з мистецькими творами за мотивами літературного тексту, – очевидно, будемо контактувати й надалі.

Література

1. Chlebowski P. *Romantyczna silva rerum o Norwidowym „Albumie Orbis”*. – Lublin, 2009. – 400 s.
2. Komza M. *Mickiewicz ilustrowany*. – Wrocław, 1987. – 85 s.
3. Łamasz A. *Ilustracje do Małego Księcia Antoine'a Saint-Exupéry // Sztuka książki. Historia. Teoria. Praktyka*. – Wrocław, 2003. – S. 147-159.

¹ У 2001 році Василь Лопата видав автобіографічну повість «Деся на дні мого серця» і книгу «Надії та розчарування, або Метаморфози гривні» (2000 р.)

4. Makowiecki T. Poeta-malarz: studium o Stanisławie Wyspiańskim. – Warszawa 1969. – 250 s.
5. Schiff Stacy, Antoine de Saint Exupéry. Wielki Mały Książę XX wieku. – Warszawa, 1998. – 500 s.
6. Wiercińska J. Sztuka i książka. – Warszawa, 1986. – 232 s.
7. Wyslouch S, Literatura a sztuki wizualne. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994. – 219 s.
8. Zwolińska K., Malicki Z. Mały słownik terminów plastycznych, wydanie III. – Warszawa, 1990. – 345 s.
9. Алексеев М. Теккерей – рисовальщик. – http://www.psujournal.narod.ru/lib/thak_draw.htm.
10. Ананьев Б. Психология художественного творчества: Хрестоматия. – С. 454-455.
11. Галанов Б. Платье для Алисы: «Диалог писателя и художника». – М. : Книга, 1990. – 302 с.
12. Генералюк Л. Універсалізм Шевченка: взаємодія літератури і мистецтва. – К. : Наук. думка, 2008. – 544 с.
13. Денисенко С. Рисунки в рукописях Пушкина. – <http://feb-web.ru/feb/pushkin/texts/push19/vol18/s18-583.htm>.
14. Дмитриева Н. Изображение и слово. – М., 1962. – 244 с.
15. Золотоверхова І., Коновалов Г., Довженко-художник. – К. : Мистецтво, 1968. – 181 с.
16. Калмыкова В. Писатель-художник: две стороны одной медали. – <http://www.utoronto.ca/tsd/08/kalmykova08.shtml>.
17. Мірошніченко Л. Над рукописами Лесі Українки. Нариси з психології творчості та текстології. – К., 2001. – 263 с.
18. Франко І. – Из секретів поетичної творчості. – К. : Радянський письменник, 1969. – 190 с.
19. Шевченко Т. Лист до М. Г. Шевченка, 2 березня 1840 року // Тарас Шевченко. Повне зібрання творів у 12 томах. – Т. 6.
20. Шевченківський словник. У двох томах. – К. : УРЕ, 1976.
21. Эко У. Заметки на полях «Имени розы». – http://thelib.ru/books/umberto_eko/zametki_na_polah_imeni_rozi-read.html.
22. Эфрос А. Автопортреты Пушкина. – М. : Гослитмузей, 1945. – 89 с.

Руслан Лавлінський

МЕХАНІЗМИ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ СТЕРЕОТИПІВ У СУСПІЛЬСТВІ ЗАСОБАМИ МАС-МЕДІА

У статті проаналізовано та розглянуто механізми формування засобами масової інформації феноменів стереотипів у період становлення комунікативного простору.

Аналізуються механізми, які використовують ЗМІ для розповсюдження стереотипів у суспільстві. Розглядається, яким чином проявляється всебічний вплив стереотипу на життя соціуму й окремої людини, а також на структуроформуючі компоненти усієї культури.

Ключові слова: *стереотип, соціальний стереотип, феномен стереотипу ЗМІ, мас-медіа, телебачення.*

Р. Лавлинский. Механизмы формирования социальных стереотипов в обществе средствами массовой информации

В статье проанализированы и рассмотрены механизмы формирования средствами массовой информации феноменов стереотипов в период становления коммуникативного пространства.

Анализируются механизмы, используемые СМИ для распространения стереотипов в обществе. Рассматривается, каким образом происходит влияние стереотипа в процессе его распространения на стороны жизни общества и отдельного человека, а также на структурообразующие компоненты всей системы культуры.

Ключевые слова: *стереотип, социальный стереотип, феномен стереотипа СМИ, масс-медиа, телевидение.*

R. Lavlinsky. Mechanism formations social stereotypes in society from mass – media

The article describes and opened mechanism formation by mass-media phenomena of social stereotypes in period of formation communicative sphere.

Considered, in which way take place influence stereotypes in process of distributions of life of society and aspects proved on a human, and also fundamental components all the system of the cultural.

Keys words: *stereotype, social stereotype, phenomenon of stereotype of mass-media, television.*

У сучасному світі відбувається становлення глобального комунікативного простору, який чинить істотний вплив на усі сторони життя суспільства, окрему людину, на структуротворні компоненти усієї системи культури.

Важливу роль у стереотипізації особи і соціуму роблять засоби масової комунікації й інформації, які активно впливають не лише на окрему людину, але і на усе суспільство, а також беруть участь у побудові образу соціального світу.

Інституціональна структура суспільства змінюється упродовж життя одного покоління, індивідууми вимушені жити в умовах невизначеності, таким чином, інформаційні ресурси здатні допомогти їм пристосуватися до цих змін, виробити нові стереотипи поведінки, що відповідає новим обставинам, оскільки саме мас-медіа поширюють стереотипи, сприяючи стандартизації і універсалізації соціального середовища.

Проблеми розгляду соціальних стереотипів як феноменів, які існують і поширюються засобами масової інформації (ЗМІ), досить висвітлені як у вітчизняній, так і зарубіжній науковій літературі. Стереотипи як феномени комунікативного простору, які формуються і поширюються в мас-медіа, розглядаються в роботах українських авторів: М. Бутиріної [1], Ю. А. Голоднікової [2], Л. В. Завгородньої [3], О. М. Шерман [4], а так само російськими авторами Н. А. Акоп'яном [5; 6], Н. Г. Кайгородовою [7], В. В. Ковальовим [8], В. В. Косовим [9], З. І. Резановою [10], О. Б. Максимовою [11] та ін.

Проте проблеми пов'язані з розкриттям механізмів, які сприяють формуванню і поширенню соціальних стереотипів, а так само чинників, за допомогою яких вони закріплюються у свідомості людини, вивчені недостатньо.

Мета статті: розглянути механізми формування, які сприяють поширенню стереотипів за допомогою мас-медіа в суспільстві.

Інформація, яка передається засобами масової комунікації, об'єктивно впливає на людей. Якщо раніше група, спільність людей за допомогою соціалізації і передачі культурних традицій передавали і стереотипи, то з розвитком комунікацій вже не потрібно ніяких посередників для трансляції стереотипів у соціумі. Пріоритетним у розвитку мас-медіа стає саме створення стереотипів, що дозволяє здійснювати їх трансляції.

Можна виділити два основні напрями у вивченні стереотипу в масових комунікаціях. Перший розуміється як прагматичний, цей напрям вивчає стереотип як спосіб збільшення ефекту для масового й ідеологічного впливу, це може бути пропаганда, реклама і так далі.

Другий напрям сформульований як – соціально-критичний – стереотип, досліджується як продукція засобів масової комунікації (СМК), в розрізі проблем культури.

У прагматичному підході дослідники акцентують увагу на властивість стереотипу бути стимулятором постійного і незмінного емоційного поля. Ця властивість застосовується комунікаторами-практиками, щоб ефективно впливати на різномірну аудиторію одним і тим же повідомленням. Використання стереотипів у цьому контексті характерне для політичної пропаганди і реклами. Розглядаючи феномен стереотипу як елемент комунікації, більшість авторів доходять висновку, що це явище – результат процесу редукції, тобто спрощення, схематизації повідомлення.

Вважається, що якщо аудиторія за своєю природою і складом гетерогенна, то редукція зумовлює розуміння тієї інформації, яка подається споживачеві. У той же час спрощення є необхідним комунікаторові через обмеження в часі і просторі під час передачі інформації адресатові. Формується погляд (особливо популярний був у 60-х рр. ХХ ст.) на стереотип як необхідний елемент формул, завдяки яким будуються твори масової культури.

«Формула може існувати без стереотипу. Вибравши формули, ви тим самим вибираєте відповідні стереотипи» [12, с.177]. Функцію стереотипів у цьому випадку О'Хара вбачає в тому, що з їх допомогою в аудиторії (незалежно від виду мас-медіа) задаються стандарти поведінки, прищеплюються еталони модної зовнішності, фіксується однакове ставлення до певних цінностей.

Представники соціально критичного напрямку, розуміють ЗМК і їх продукти з погляду проблем культури, а тому негативно оцінюють і стереотипи, процес стереотипізації, який здійснює ЗМІ.

Це розуміння розпочате теоретиками Франфрутської школи М. Хоркхаймером і Т. В. Одорно, авторами книги «Діалектика освіти». Ці вчені спробували аргументувати тезу про абсолютну неможливість індустріально продукованої культури і культури, яку вони визначили як «справжню».

Вони стверджували, що масова культура зайняла місце релігії в суспільстві. На місце морально-релігійного цементування зв'язку між людьми приходять естетико-ідеологічний спосіб об'єднання їх в певну цілісність.

Американський вчений Р. Харіс виділяє чотири основні класи тих, що піддаються оцінкам наслідків впливу ЗМІ – поведінкові, настановні, когнітивні та фізіологічні.

Нас у цьому контексті цікавлять настановчі і когнітивні наслідки формування стереотипів, оскільки настановні наслідки пов'язані з установками дією ЗМІ, а когнітивні – це ефекти стереотипізації, які змінюють наше знання і мислення.

Масові комунікації здатні прищеплювати цілий комплекс установок щодо якого-небудь об'єкта. Установки оцінити легше, ніж вчинки, і іноді вони набувають величезного значення, оскільки впливають на наступну поведінку і на те, яким чином ми станемо надалі обробляти інформацію. Дія стереотипів не обмежується формуванням нашої думки про той або інший об'єкт. Під впливом цих установок може скластися образ мислення, який визначатиме увесь наш світогляд.

Такі стереотипи накладають відбиток на наше сприйняття світу і на те, як ми його інтерпретуємо. Взаємодія знань, отриманих із ЗМІ, з нашим життєвим досвідом може привести до того, що називають культивуванням.

Когнітивні наслідки стереотипізації пов'язані з особливостями і можливостями мас-медіа сприяти здійсненню різних типів когнітивних дій. Найбільш яскравим прикладом тут буде засвоєння нової інформації [13, с. 87-89].

Людина не маючи доступу до усіх подій, які відбуваються у світі, потребує інформації про процеси, що відбуваються, які зачіпають її інтереси і сприяють орієнтації в інформаційному потоці. Але ЗМІ не відображують чисті факти, а тільки їх інтерпретацію. Тому замість відображення дійсності вони створюють псевдореальність, у ній за допомогою стереотипів маркують і закріплюють необхідну інформацію.

Виділимо декілька основних опорних елементів, на яких створюється ця інформаційна реальність:

По-перше – це визначення мас-медіа «порядку денного». Притягуючи увагу об'єкта до одних фактів і одночасно упускаючи інші, ЗМІ самі визначають міру важливості тієї або іншої події, факту.

По-друге – мас-медіа поширюють загальні стереотипи і моделі поведінки, таким чином, визначають і вказують, які установки та типи поведінки є нормами справедливості і моральності, а які, навпаки, не є.

По-третє – ЗМІ організують псевдоподії, які на відміну від тих, що природно відбуваються, плануються заздалегідь і організуються штучним шляхом, наприклад, з метою створення репортажу.

Проте саме впливи ЗМІ – переважно є усвідомленими, цілеспрямованими і спеціально організованими. Вплив ЗМІ не обмежується інформуванням. В умовах політизації суспільства і приватизованих ЗМІ, вони цілеспрямовано використовуються так само для впливу на масо-

ву свідомість, формування стереотипів поведінки людей [7, с. 186].

Оскільки в процесі перегляду і отримання інформації, у людини є висока концентрація уваги на тому матеріалі, який вона переглядає, і одночасно у неї ослаблені бар'єри критичності, то це дозволяє залишати сліди-стереотипи у сфері несвідомого.

У процесі перегляду й отримання інформації, комунікатор передає не повідомлення, він передає «ключ» до нової програми дії, тому кращим варіантом стає опора на вже записані у свідомості схожі або близькі програми. Тобто ця опора на вже відоме явище, що має позитивне забарвлення для одержувача інформації. Ця модель діє на будь-якому рівні. Це пов'язано, з тим, що людина, здійснює перенесення оцінки достовірності з контексту на повідомлення. Достовірність же контексту для нього вища, оскільки його складніше деформувати, піддати стереотипізації.

Одночасно контекст обробляється поза тим рівнем уваги, який має місце при обробці повідомлення. Впровадження стереотипу в повідомлення дозволяє досягти того, що контекст як би проходить за порогом нашої уваги.

Сам механізм дії ЗМІ на людину і суспільство зумовлений специфікою, за допомогою якої мас-медіа і формують стереотипи.

Перша з таких особливостей полягає в тому, що інформація, що передається через ЗМІ, через її величезний масштаб є завжди організованою. Це означає, що так чи інакше ця інформація вже пройшла через відбір, класифікацію, категоризацію фактів і явища громадського життя.

Саме на цьому рівні і відбувається стереотипізація інформації. Людина отримує в результаті інтерпретацію інформації, який би її об'єктивний характер не підкреслювався.

Друга особливість ЗМІ полягає в тому, що вони забезпечують не лише інформування населення, але і служить засобом масової комунікації, тобто у своєрідній формі створюють контекст спілкування. Своєрідність цієї форми комунікації в тому, що в її межах відсутній безпосередній зворотний зв'язок, як це має місце в міжособовому спілкуванні: джерело передачі інформації позбавлене негайної можливості дізнатися про свою дію, про те, прийнята або знехтувана передана ним інформація.

Третя особливість полягає в тому, що подача інформації через різні канали ЗМІ підкоряється більшою мірою, ніж при міжособовому спілкуванні, нормам спілкування, прийнятим у суспільстві.

У процесі сприйняття інформації найважливіше місце займає категоризація стереотипів у свідомості людини, так, через належність до одні-

єї з наявних соціальних категорій індивідуальний акт втрачає свою специфічність (унікальність), у межах якої він був здійснений людиною.

Отже, на початковій стадії стереотипізації мас-медійними комунікаціями, складний диференційований об'єкт редукується до декількох добре відомих адресатові явищ. Під час цього спрощення інформації, що подається і відбувається здійснення передачі аудиторії апріорного (позадослідного) знання.

Далі з вибраних частин об'єкта здійснюються зміни образу, його властивості. Він стає легко сприйманим, що важливо для створення необхідного образу у аудиторії [1, с. 18]. Засвоюється важливий/і необхідний /або спеціально сконструйований образ, який виходить за межі індивідуального образу і стає самостійним стереотипом, який, існуючи в суспільній свідомості, постійно або відтворюється, або свідомо підтримується частиною суспільства.

Під час категоризації явищ і подій в житті людини ЗМІ робить введення соціальних стереотипів як феноменів у комунікативне поле суспільства. Цей процес дістав назву «каналізація» – це операція переорієнтації якого-небудь стереотипного відношення з одного об'єкта на інший. «Каналізація стереотипів – метод, за допомогою якого відбувається зміщення уваги людини від усвідомлення соціальних протиріч, при цьому відбувається заміщення їх помилковими цілями і фактами,» – пише С. Г. Кара-мурза.

Таким чином, існує можливість одночасно огортати певну соціальну дійсність в її конкретних проявах і визнавати правильність загальних абстрактно-ідеальних принципів, що нібито лежать в її основі.

Така седиментація «випадання в осад соціального досвіду» – термін ввів Е. Гуссерль, – мислення відкладає у свідомості певну частину соціального досвіду, і ця частина «осідає» в пам'яті у вигляді стереотипів як завчених і легко впізнаних цілісних висновків.

Проте сам стереотип виникає й існує як своєрідний генератор, як зазначає О. М. Шерман, що визначає стереотип (об'єкт стереотипізації, мета), – за потребою вводить об'єкт стереотипізації – актуалізує необхідну подію/або створює її шляхом використання певних засобів – передає інформацію / інтерпретацію події – тим або іншим способом дій або іншої аудиторії – з метою введення стереотипу у свідомість аудиторії [4, с. 52-59].

Він множитья в процесі взаємодії з психікою суб'єктів, які перебувають у сфері його впливу, не так за законами обміну інформації, як за законами соціально-психологічного характеру, використовуючи при цьому духовні та фізичні ресурси людини.

Не менш важливе використання мови в засобах масової інформації саме по собі має принципове значення в соціальному пізнанні. Мова служить найважливішим засобом оформлення наших уявлень про явища навколишнього світу: сам набір використовуваних категорій, розшифрування їх змісту чинять великий вплив на формування буденних стереотипів.

Таким чином, колосальний дискурс сприйманих сучасною людиною повідомлень все більше складається з «складених» текстів, частково стереотипічних, – оскільки стереотипи відбивають не стільки реальність, скільки спосіб фільтрації, розчленовування, структуризації та інтерпретації реальності.

Не менш важливу роль у механізмі формування стереотипів відіграють ТV (телебачення). Роль телебачення в процесі соціального пізнання полягає тому, що в ньому частенько пропонується вже готовий образ якого-небудь соціального явища. Особливість телебачення полягає в тому, що сучасна телеіндустрія дає можливість людині за короткий час відключитися від реальності та прожити «інше» життя, з іншим набором соціальних можливостей і моделей поведінки. Телеглядач має заздалегідь визначену послідовність інформації і обмежений час для сприйняття.

Таким чином, він у межах звичайної передачі не може визначити, що дивитися, ні коли, ні в якій послідовності. Телебачення впливає найавтентичніше, оскільки робить можливим безпосереднє сприйняття подій або кимось сформовану реальність. При цьому складається відчуття, що людина безпосередньо сприймає події або сам спостерігає реальність.

Глядач забуває, що передається тільки певний сегмент (експліцитним) або (імпліцитним) коментарем. Інформація, яка транслюється за допомогою телебачення, створює «поле потенційного задоволення», різноманітних потенційних потреб, таке задоволення людина переживає навіть тоді, коли його цінності не відповідають тому, що він сприймає.

Задоволення приносить сама можливість стати іншою людиною, можливість змінити свій спосіб життя, можливість взяти участь і проникнути в інший світ.

Телебачення дає «препароване» зображення життя. Цифрові технології збору, обробки та передачі інформації спростили циркуляцію відомостей про процеси і явища в суспільстві та відкрили людині можливість переживати події, які відбуваються у момент трансляції за допомогою каналів масової комунікації.

Припускаємо, що споживач інформації потребує такої стереотипної картини світу, тому що телеінтерпретація збігається з його власною (тоді вона за законами когнітивної відповідності зміцнює його позицію, підтримує упевненість в її «правильності»), або тому, що за допомогою аналізу цієї спотвореної картини споживачеві легше «вирити» носія протилежних поглядів.

Як стійкі стереотипи-мотиви, що впливають на самовизначення, починають виступати потреби, переважно гедоністичного характеру, які переживаються як ситуативні зв'язки зі світом, як якісь залежності, потреби або бажання, напруга або спокуси, що вимагають певних зусиль, спрямованих у світ, в стосунках з якими людина нескінченно самотня. Поступово формується тип особи, що відповідає споживачьому суспільству, в структурі якого переважають матеріалістичні потреби.

Для засобів масової комунікації в споживачьому суспільстві характерна подача різних фактів у формі універсальної події. Вона уся цілком актуалізована – драматизується і уся цілком деактуалізована, тобто узята на дистанції, зважаючи на посередництво комунікації, і зведена до знаків.

Реальна дія в тому, щоб нав'язати через систематичну послідовність послань уявлення про еквівалентність на рівні знаку історії і події, події і видовища, інформації реклами. Вона полягає в розбитті подій і світу завдяки технічним засобам телебачення, радіо на переривчасті, послідовні, несуперечливі послання – на знаки, поставлені поруч і скомбіновані з іншими знаками в абстрактному вимірі передачі.

Ми сприймаємо не якість видовища або якийсь образ в собі, а віртуальність слідування всіляких видовищ і упевненість, що закон послідовності і розбиття програм веде до того, що ніщо не може там з'явитися інакше, ніж як видовище і одне із знаків.

Такий зміст приховує від нас реальну функцію ЗМІ. Він представляє себе посланням, тоді як реальне послання, щодо якого певний дискурс є тільки конотацією, виглядає як структурна зміна, що глибоко впливає на взаємини людей.

Суть ЗМІ є така: заміна різнобарвного всесвіту засобами ЗМІ, гомогенними один одному в таких якостях, що означають один одного і посиляють один до одного.

Тому стереотипи як знаки ведуть до припущення про вичерпне зображення світі, все більш і більш має шанс на існування лише те, що може бути прочитане/побачено. Саме таким кожен вид ЗМІ нав'язує свою власну логіку, абстрактнішу, саме субстанцію роздробленого, відфільтрованого, переінтерпритованого згідно з технічним і «леген-

дарним кодом світу «споживаємо». Споживаємо увесь зміст світу, усю культуру, що розуміється індустріально в кінцевих продуктах, в системі стереотипів, з яких зникла дієва, культурна і політична цінність.

Замість того, щоб рухатися до світу завдяки посередництву образу, образ перетворюється на стереотип і звертається на самого себе в обхід світу. Здійснюється, таким чином, перехід від послання (стереотипу), зосередженому на позначеному – перехідне послання – до послання, до центрованого на означеному.

У випадку з ТБ, відбувається перехід від позначених образом подій, до споживання образу як такого. Образ є особливий тим, що не дає ні бачення, ні розуміння подій у їх специфічності (історичній, соціальній, культурній). Він передає їх переінтерпритованим, байдужим відповідно до одного і того ж коду, який має одночасно ідеологічну та технічну структури.

Існує ідеологічний код масової культури – спосіб розбиття, артикуляції, що нав'язує деякий тип дискурсивності, нейтралізує різноманіття і рухливий зміст послань (стереотипів) і замінює їх власними медійними наказовими примусами до сенсу. Ця глибинна, дискурсивність медіума, на противагу явному дискурсу образів, несвідомо декодується глядачем.

Формування і закріплення позитивних або негативних стереотипів у людини до змісту джерела інформації неминуче приводить до зв'язку особи з самими зразками, цінностями і нормами, моделями соціальної дійсності.

Існує три сфери впливу на людину, в яких відбувається формування нових позицій особи, за відсутності будь-якої позиції до цього предмета, поглиблення і закріплення позицій, що вже склалися, а також до їх зміни – «конверсія».

У процесі комунікації відбувається взаємодія трьох світів: світу, відбитого у свідомості аудиторії; світу, відбитого в змісті масової інформації; власне соціальної дійсності, самого соціального світу.

В результаті цього, свідомість людини стає «багатшаровою», якщо скористатися термінологією Т. Адорно. Розважальні програми нашаровуються на політичні, на них нашаровується кіно і так далі. У «багатшарової людини», при цьому виникає повне сум'яття і втрати понять взаємозв'язку подій. Єдина система, в якій він здатний підставити окремі факти, – це система стереотипів, яка зовні склалася й існує як у суспільній свідомості, так і в індивідуальній свідомості.

Стереотипи формуються під впливом двох чинників: несвідомої колективної переробки й індивідуального соціокультурного середо-

вища, а також, безумовно, при цілеспрямованій ідеологічній дії за допомогою ЗМІ. Завдяки стереотипам можна маніпулювати свідомістю людини, оскільки стереотип тісно пов'язаний із життєдіяльністю суспільства в цілому, і конкретних груп людей зокрема, наприклад, у свідомості жителів нашої країни збереглася як стереотип «філософія надії», орієнтація на ідеальні зразки.

Більшість дослідників вказують на зв'язок стереотипів із поведінкою, відтворюючи вчинки «героїв», створених пресою або телебаченням. Так, наприклад, нині деяким стереотипом стає людина, орієнтована на «успішність», яка є цілеспрямованою, такою, що розраховує на свої власні сили.

Мас-медіа привчають людину мислити стереотипами і знижують інтелектуальний рівень повідомлень так, що вони перетворилися на інструмент отупіння. Цьому послужив головний метод закріплення потрібних стереотипів у свідомості – повторення. Таке повторення формує у людини переконаність – «це не просто інформаційний вплив. Він формує цілком певні стереотипи і через них думки і погляди. У подібних випадках таке переконання-стереотип позбавлено гносеологічної основи. Під впливом збуджуваних емоцій і афектів неістинне і навіть абсурдне може здаватися правильним, воно, будучи недоказовим логічно через об'єктивну неправильність при інформаційному впливі подібного роду інформації, стає суб'єктивно прийнятним» [14, с. 167].

Іншим методом, який сприяє формуванню стереотипів, є міфотворчість (грець. «mythos» – віддання, оповідь), яка відіграє велику роль у технології створення і підтримки міфів. Вони мають сильну дію на свідомість, образ, в якому символ-стереотип поєднується з архетипами-символами, що відклалися в колективному несвідомому [15, с. 33], оскільки він сполучений з міфом.

Будучи через різні канали впроваджені у свідомість людини, міфи існують в ньому зберігаючи відносну незалежність від знань, почерпнутих з власного досвіду, а тому і мають значну стійкість.

В основі механізму міфологізації як фундаменту створення і закріплення стереотипів лежать підтасовування, приховування фактів, подій, документів (якщо говорити про негативну сторону).

Відсутність власної міфологеми і її трансляції в українських медіазасобів, показує, що відбувається захоплення медіасередовища ЗМІ іншими країнами, зокрема Російською Федерацією.

Такий стан у комунікативному просторі показує, що надалі одна культурна міфологема домінуватиме над автохтонною, що може при-

вести або до її фрагментації на окремі міфи, які, своєю чергою, будуть представлені у свідомості людини як стереотипи. Або ж стереотип сам стане міфом, з якого буде створюватись/трактуватись/аргументуватись та або інша подія.

Формування таких мифів-дискурсів спостерігається в регіональних ЗМІ Росії і України, де у фрагментах їх текстів, що виявляють приналежність до радянських дискурсивних практик як прекоконструкту [10], розглядається питання про форми існування інтертекстуальних фрагментів радянської епохи в просторі сучасних регіональних ЗМІ.

Спостерігаємо деякі моменти актуалізації радянських сенсів у пострадянському постмодерністському соціокультурному просторі. Радянські прецедентні тексти, що включаються у сучасні дискурси, здатні актуалізувати цілісні міфологічні пласти, а через посередництво цих сенсів – деякий загальний сенс «радянського» як феноменального.

Радянська міфологія, хоч і не представляла абсолютно чинну й ідеально сформовану систему, але проте вона включала численні традиційні стереотипи, органічно пов'язані між собою, які набули системного характеру. Радянські інтертекстуальні фрагменти, що актуалізують радянську міфологію, можуть служити фоном, базою позначення сенсів формування нової імперської міфології.

Сьогодні в українських ЗМІ спостерігається російське й американське інформаційне домінування. Характерними засобами маніпулювання є цілеспрямоване нав'язування західних стандартів, стереотипів способу життя і мислення. Аналіз об'єму задіяних інформаційних ресурсів показує, що питома вага зарубіжних телепроектів багаторазово перевершує вітчизняні програми.

Крім того, спостерігається домінування реклами зарубіжних споживчих товарів або їх аналогів, що сприяє формуванню західних запитів масової аудиторії, особливо дитячої і молодіжної.

Відбувається формування штучних стереотипів за допомогою фільмів і серіалів. Ці явища за своєю природою носять штучний характер, проте відбивають реальні інтереси, які відбуваються у суспільстві і показують настрої та сподівання широких шарів населення. Особливий інтерес такі телепроекти викликають у період трансформації ціннісної сторони життя соціуму.

Таким чином, формуючи суспільну / масову / суб'єктивну свідомість, ЗМІ роблять активне втручання в підсвідомі структури людини, використовуючи стереотипи, що мають опору в глибинах підсвідомого. Комбінуючи свідомі і підсвідомі взаємодії, вони створюють і активно поширюють соціальні стереотипи – культурну форму опису і

пояснення дійсності, що отримала нове буття в ХХІ столітті.

Сукупність стереотипів, що трансформує систему представлень і мотивацій особи, виступає як тотальний засіб модифікації уявлень про життя у керованих людей. Так, створюється спосіб управління життям через свідомість, яка наповнюється смисловими матрицями, що оживають в потрібних ідеях і образах. Наповнення, структуризація, організація свідомості стає спеціальним видом владних технологій: міняючи одну матрицю на іншу, можна замінити зміст «життя», що протікає в заданих матрицею межах.

Будучи інструментом маніпулювання соціальними цінностями і поведінкою людей, стереотипи свідомості сприяють стереотипізації свідомості, регульованій засобами масової інформації.

Література

1. Бутиріна М. Масмедійні стереотипи у світлі теорії категоризації / М. Бутиріна // Вісник київського національного університету імені Тараса Шевченка с. Журналістика. – 2008. – 16. – С. 18-20.
2. Голоднікова Ю. А. Национально-культурные стереотипы в украинской телевизионной рекламе / Ю. А. Голоднікова // Культура народов Причерноморья. – 2005. – № 69. – С. 5-7.
3. Завгородня Л. В. Стереотипи породження та сприймання журналістського твору (на матеріалі газетних текстів) дис. на здоб. наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. : 10.01.08 Черкаський державний технологічний університет / Л. В. Завгородня. – Черкаси. – 2003. – 191 с.
4. 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. : Сполом, 2008. – 228 с.
5. Акопян Н. А. Роль телевидения в формировании культурных стереотипов в современном российском обществе / Н. А. Акопян // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2009. – № 64. – С. 129-134.
6. Акопян Н. А. Средства массовой информации как способ формирования стереотипов массового сознания / Н. А. Акопян // Вестник Ставропольского государственного университета. – 2008. – № 5. – С. 158-190.
7. Кайгородова Н. Г. Социокультурные стереотипы в коммуникативном поведении: лингвокогнитивный аспект / Н. Г. Кайгородова // Политическая лингвистика. – 2006. – № 19. – С. 224-234.
8. Ковалев В. В. Практика применения контент-анализа для выявления условий формирования искусственных стереотипов (на примере художественных фильмов) / В. В. Ковалев // Социология. – 2008. – № 2. – С. 164-177.
9. Косов В. В. Перевод в печатных СМИ и стереотипы образа политика / В. В. Косов // Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. – 2009. – № 5. – С. 52-61.

10. Резанова З. И. Трансформации советских стереотипов и мифологем в дискурсе региональных СМИ / З. И. Резанова // Язык и культура. – 2008. – № 3. – С. 63-71.
11. Максимова О. Б. Гендерные стереотипы в рекламе : постановка проблемы и основные концепции / О. Б. Максимова // Вестник РУДН. – Серия Социология. – 2002. – № 1. – С. 169-173.
12. O'Hara Media for the Millions / O'Hara. – N.-Y., 1961. – 258 p.
13. Филатова О. Г. Социология массовой коммуникации: учеб. пособие / О. Г. Филатова. – М. : Гардарики, 2006. – 303 с.
14. Шерковин Ю. А. Психологические проблемы массовых информационных процес сов / Ю. А. Шерковин. – М. : Мысль, 1973. – 215 с.
15. Gorttam J. Mass media 96/97/ J. Gorttam. – 3ed. – Guilford : Brown and Benchmark, 1996. – 240 p.

Світлана Марійко

ІНТЕРНЕТ-СПІВТОВАРИСТВА У ІНФОПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ

У статті розглядаються особливості функціонування онлайн-товариств та трансформації комунікативних практик їх членів. У межах постмодерної парадигми аналізується специфіка взаємодії та самопрезентації членів ком'юніті.

Ключові слова: онлайн-товариство, ідентичність, самообраз, симулякр.

С. Марійко. Интернет-сообщества в информационном пространстве современности

В статье рассматриваются особенности функционирования онлайн-сообществ и трансформации коммуникативных практик их членов. В рамках парадигмы постмодернизма анализируется специфика взаимодействия и самопрезентации членов комьюнити.

Ключевые слова: онлайн-сообщество, идентичность, самообраз, симулякр.

S. Mariyko. Internet-communities in the information space of contemporaneity

The article is devoted to the studying of online-communities specific functioning and transformation features of their members' communicative practices. Within the postmodern paradigm an author analyses the features of community members' interaction and self presentation.

Keywords: online-community, identity, self appearance, simulacr.

Необхідність детального вивчення розвитку Інтернет-товариств викликана тим, що соціальна структура сучасного віртуалізованого інформаційного суспільства детермінована процесами створення і поширення інформації, трансформацією технологічної, соціальної, інформаційної сфер суспільства та взаємодією з онлайн-групами. Різноманіття у формуванні назви таких товариств – онлайн-ком'юніті, Інтернет-товариства, онлайн-ові, віртуальні співтовариства не заперечує той факт, що сферою функціонування таких соціальних груп є віртуалізований інформаційний простір.

Формування кіберком'юніті, онлайн-товариств знаходиться у

центрі уваги сучасних західних дослідників – М. Сміта, П. Тейлора, Ч. Гіра. Вивченню віртуальних співтовариств мережі присвячені роботи С. Бондаренка, Р. Маміної, Ю. Баєра, частково висвітлене це питання у роботах З. Баумана та Д. Іванова. Аналіз практик суб'єкта в Інтернет-середовищі здійснено у працях В. Ємеліна, С. Дацюка, Д. Ростовцева. Російські дослідниці А. Жичкіна, О. Белінська вивчають стратегії самопрезентації індивіда у Інтернеті. Трансформації комунікативних практик членів онлайн-товариств досліджують В. Муромцев, А. Калмиков, В. Батов.

Метою нашого дослідження є вивчення специфіки функціонування Інтернет-співтовариств та характеристика особливостей комунікації та самопрезентації членів ком'юніті.

Онлайн-співтовариства стають надзвичайно популярними, оскільки значно спрощують процес комунікації – вона стає позамежовою та позачасовою, адже існує можливість спілкуватись як у режимі реального часу, так і залишати відео чи текстові повідомлення. Переваги швидкісної реакції на повідомлення та можливості розпочати розмову у будь-який момент, зручність, доступність та всеохопність такої взаємодії збільшують кількість Інтернет-ком'юніті у мережі. Звичайно, таке товариство нагадує насамперед конгломерат випадкових учасників, незважаючи на те, що більшість із них вважає один одного кращими друзями.

Спілкування у товариствах найчастіше пов'язане з інтересом до певної проблеми, болючого питання чи цікавої для кожного члена теми. Можливість порадитись, поділитись радощами чи сумом призводять до того, що члени таких товариств сприймають їх як своєрідну агору, простір для висловлювань. Приваблює також спокуса множинності ідентичності, можливості того, що немає необхідності репрезентувати справжнє «я» – достатньо створити свій образ, який і буде розкривати секрети чи роздавати поради. Цей образ можна змінювати, корегувати залежно від ситуації, надавати йому необхідних характеристик, можна створити галерею образів – своєрідний архів персонажів, які й будуть спілкуватись з іншими. Особливо спокусливим є те, що людина має владу управляти тим, наскільки створені нею образи є привабливими та цікавими для інших (це надає їй можливість відчувати себе всевладним творцем).

У мережі людина може залишитись анонімною, навіть полінімною (мати множину «nick-names» та електронних адрес), тому відчуває себе вільною від умовностей, правил повсякденності, адже спілкується не вона, а персонаж, маска під вигаданим ім'ям, з вигаданою життєвою історією. Бажання анонімності найчастіше викликане незадо-

воленням реальною ідентичністю (соціальним статусом, зовнішністю, віком), прагненням до ескапізму, втечі від реальності. Полінімність, своєю чергою, дає можливість жонглювати, маніпулювати множинними ідентичностями задля задоволення бажання стати яскравим та цікавим співрозмовником, лідером онлайн-ком'юніті, «гратися» з масками. «Входя в виртуальные общины, как своеобразные малые группы по интересам, пользователь компьютера обретает социальную роль, статус, включается в новые формы общения, становится социально раскованным и открытым к духовному общению» [4, с. 98].

Власне полінімність та свобода від інституційності і дозволяє виникати та розпадатись численним ефемерним, поверховим, заснованим навколо лише тимчасово значущої проблеми, товариствам.

Необхідність створювати галерею образів викликана усвідомленням свого всевладдя в мережі, необмежених можливостей творити, адже відчуваючи себе віртуальним деміургом, важко відмовитись від спокуси симуляції. На думку О. Орлова, вільна деміургія захоплює «всех, кто вкусил благодати компьютерного набора на виртуальной странице» [3, с. 295]. Крім того, відбувається процес відчуження від повсякденних соціальних ролей, дистанціювання від реальних статусів у суспільстві (оскільки спілкування у мережі найчастіше поза-статусне) чи створення нових, що і викликає потребу гри з образами, ідентичностями. На думку Й. Хейзінги, «переодевшийся или надевший маску «играет» иное существо. Но он и «есть» это иное существо» [5, с. 32]. Людина справді на певний час є тією маскою, яку вона надягла для певної ситуації спілкування у товаристві. Вона грає багато ролей у пошуках втраченої ідентичності, захопливо сприймає себе Великим Лялькарем, який дістає зі скрині (архіву самообразів) необхідну для цього спектаклю ляльку, не усвідомлюючи, що спокуса симуляції перетворила її на одного з рядових виконавців численних ролей. Адже людина лише підкоряється логіці віртуальної реальності та світової інформаційної мережі, і не вона є лялькарем та режисером, а неписані правила інфосфери та віртуальності диктують їй цю поведінку.

Спілкування в Інтернет-співтовариствах має характер гри, оскільки гра (за Й. Хейзінгою), як і комунікація у онлайн-ком'юніті відособлені від повсякденності місцем і тривалістю – можливістю багаторазово повторювати, «програвати» та наявністю певного ігрового простору. Наприклад, форумна форма комунікації Інтернет-товариств дозволяє спілкуватись у режимах діалогу та полілогу з представниками різних культур у режимі реального часу та відстрочених повідомлень і є простором для вільного від обмежень обміну думок. Гра (комунікація)

має втаємничений, замкнутий характер, оскільки вона надає спільним діям (обговоренню певної проблеми) відчуття єдності, винятковості, окремішності від інших, вона супроводжується «чутствами напруження и радости, а также ощущениями «инобытия» в сравнении с «обыденной жизнью» [5, с. 45]. Вироблені у межах гри норми (як і запропоновані модератором чи засновником товариства та прийняті іншими членами неписані правила) формують почуття єдності, інакшості, своєрідності у порівнянні з іншими.

Грайливість (playfulness), легкість та гнучкість (flexibility) спілкування у чаті чи на форумі надзвичайно привабливі для членів співтовариств, які змагаються у віртуозному вмінні маніпулювати афоризмами та цитатами, моментально адаптуватись до змін тем, настроїв та калейдоскопу учасників комунікації. Інтерактивний кіберпростір є місцем зустрічі людей, середовищем їх спілкування, що просякнуте грайливістю. Електронна пошта, форуми, чати, пересилка спаму – вмістилище авантюризму та експерименту. Вони дозволяють кожному користувачеві вести свою гру – замаскуватися, створити ілюзорну ідентичність.

Спілкуючись у мережі, людина постійно веде мовні ігри, вона використовує техніку пастішу (самоіронії та інтерпретативного переігравання вже того, що існує) та бріколаж (майстрування нового на основі матеріалів, що знаходяться поруч, «новий» запис поверх того, що існує). Інтерпретативне цитування, використання відомих брендів, лейблів, афоризмів у новому контексті мають характер гри «у розумника», де найціннішим вважається інтелектуально-витончене використання загальновідомого матеріалу, факту, фільму чи тексту, трансформація їх у коротке, змістовне та певним чином закодоване повідомлення.

Типовою рисою Інтернет-товариств є вільне членство та право вільного виходу з групи. Зазвичай для того, щоб стати членом товариства достатньо зареєструватись чи отримати запрошення від дійсного члена або модератора групи, відтак, вихід з неї також не обтяжений жодними умовностями – достатньо видалити свій акаунт. Оскільки зв'язки між людьми налагоджуються надзвичайно легко, не потребуючи зусиль, та сприймаються як такі, що мають приносити задоволення і підтримуються тільки до того часу, поки є цікавими та корисними, то немає потреби докладати сил для збереження взаємини, які вже не приносять насолоди. Домінуючими стають тимчасові союзи, головне завдання яких – надати людині ілюзію приналежності до референтної групи (адже непотрібно діяти узгоджено та об'єднувати зусилля). Відповідно до поглядів З. Баумана, «в этом мире человеческие контакты

состоят из последовательного ряда встреч, личности заменены периодически сменяемыми масками, а биографии распадаются на серии эпизодов, сохраняющихся лишь в столь эфемерной памяти» [1, с. 109].

На думку Е. Хобсбаума, термін «співтовариство» сьогодні використовується надзвичайно нерозбірливо і недоцільно, оскільки справжнє співтовариство у соціологічному смислі слова майже неможливо знайти у реальному житті. Спроба знайти групу, до якої можна належати довго і надійно у мінливому та гнучкому світі, де немає нічого надійного, є провальною. Саме тому більшість дослідників сучасного віртуалізованого інформаційного суспільства вважають такі ком'юніті надзвичайно поверховими, тимчасовими і нездатними заповнити екзистенційний вакуум, стати своєрідною агорою для людини, що загубилась у калейдоскопі ідентичностей. Такі товариства лише симулюють безпосередню присутність у спілкуванні, «создают подобие социальной близости людей» [2, 22]. Залишаючись членом численних товариств, спілкуючись з багатьма людьми навіть на найінтимніші теми, людина самотня, тобто за З. Бауманом, «сегодня одинокие граждане приходят на агога только для того, чтобы побыть в компании таких же одиночек, как они сами, и возвращаются домой, еще более утвердившись в своем одиночестве» [1, с. 257].

Типовою рисою поведінки члена Інтернет-співтовариства є демонстративність, виставлена напоказ прозорість, винесення на загальний розгляд особистих моментів. Суспільний простір перетворюється на екран, на який проєктуються всі приватні проблеми та інтимні подробиці, адже анонімність (полінімність) віртуального простору дозволяє приховати справжнє «я». Крім того, продемонстровані особисті історії найчастіше виявляються надуманими, «позиченими» з життя власного образу для того, щоб змодельовати рішення певної ситуації, реакцію на неї у реальному житті. Така прозорість ілюзорна, оскільки демонструють не оригінал, а інсталяцію, симулякр. Саме тому доцільніше, на нашу думку, зазначати псевдопрозорість, симуляцію демонстративності у просторі інформаційної супермагістралі Інтернет.

Цінність онлайн-співтовариств полягає у їх значному інтегративному потенціалі. Інтернет виконує об'єднуючу функцію, сприяє інтеграції світу, забезпечуючи ефект присутності «тут і зараз» у наднаціональному просторі мережі. Мережа допомагає налагоджувати соціальні контакти, а максимально відкритий характер комунікації сприяє створенню численних вузьких кіл однодумців, інтелектуальних співтовариств та тимчасових груп розважального характеру. Доповнюючи одне одного, співтовариства мережі заповнюють різноманіт-

ні ніші інтересів їх членів, сприяють розвитку їх творчого потенціалу (адже член співтовариства повинен обов'язково докласти зусиль, щоб зацікавити інших). Слід звернути увагу на особливу інтенсивність комунікації, виникнення специфічного відчуття віртуального місця, де відбувається зустріч текстів, що потребують декодування. А розшифрування тексту, декодування смислів (які відомі небагатьом), приносять комунікаторам задоволення від тексту.

Характер таких товариств визначає також внутрішня потреба людини перебувати у центрі світу, що часто неможливо у повсякденності і реальній референтній групі з причини залежності від статусу чи соціальної ролі. У вільному від статусних обмежень і умовностей Інтернет-товаристві людина має можливість відчувати себе у центрі уваги, стати популярною. Вона потребує визнання вдячної аудиторії та публічних позитивних оцінок і саме тому стає на шлях творення ретельно відшліфованого і підходящого для цього товариства самообразу. У зв'язку з цим особистісний (реальний) статус людини детермінується його рольовою ефективністю, успішністю та привабливістю створеного образу. Людина приміряє на себе численні маски для задоволення незмінного бажання бути найкращим, найцікавішим співрозмовником та отримати позитивний відгук від співбесідника. Наприклад, популярні соціальні мережі типу «Facebook», «Однокласники», «В контакте», «Twitter», які є прикладом великих онлайн-співтовариств та об'єднують мільйони людей різного віку, статі та професійної приналежності обов'язково містять оціночний елемент (оцінка за фото, оформлення аккаунту чи обговорення на форумі). Соціальний (реальний) світ ієрархізований та структурований, він обмежує людину як соціальний об'єкт межами статі, віку та професійної приналежності, тоді як інфоспростір принципово безмежний і не задає меж для самопрезентації.

Цікавим є той факт, що сучасна людина, яка не включена у спілкування в мережі та не є членом котрогось із Інтернет-співтовариств, залишається на маргінезі соціуму, а відмовляючись від занурення у комп'ютерний, віртуальний світ, вона відмовляється, по суті, від процесу соціалізації. Нині важко уявити людину, яка не є членом якогось із співтовариств мережі, адже, створені за інтересами, вони допомагають знайти однодумців, розвивати творчий потенціал, а навички користування інтерфейсом та можливостями світової мережі є сьогодні вимогою часу.

Співтовариства мережі є синергетичними соціальними системами, здатними до саморозвитку і саморегуляції. Під час самоорганізації

створюються численні локальні взаємозв'язки, і такі процеси є кооперативними (масовими) явищами. Формується тип рухливої соціальної системи, межі розвитку якої ще невідомі.

Віртуальні співтовариства, на думку психологів, задовольняють основні людські потреби – комунікативну, когнітивну та ігрову. Саме тому вони є такими принадними та необхідними для користувачів глобальної інформаційної супермагістралі Інтернету. Трансграничність, позачасовість, швидкість та зручність спілкування у мережі, грайливість та легкість комунікації, відчуття можливості реалізації творчого потенціалу та всесильності власного самообразу визначають привабливість членства в онлайн-товариствах. Можливість взаємодії у неієрархізованому та позастатусному просторі онлайн-ком'юніті дозволяє сучасній людині втекти від умовностей та соціальних ролей повсякденності, поринути у необтяжливий, грайливий, пластичний та симулятивний світ можливостей.

Література

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [ред., пер. с англ., В. Л. Иноземцев]. – М. : Логос, 2002. – 326 с.
2. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2.0 : [монография] / Д. В. Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 214 с.
3. Орлов А. М. Виртуальная реальность. Пространство экранных культур как среда обитания / А. М. Орлов. – М. : ГЕО, 1997. – 336с.
4. Устьянцева Г. Г. Посткнижная культура и новые грани свободы личности / Г. Устьянцева // Информационная цивилизация: пространство, культура, человек (под ред. В. Б. Устьянцева). – Саратов : Издательство Поволжского межрегионального учебного центра, 2000. – С. 92-98.
5. Хейзинга Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры / Йохан Хейзинга. – М. : Прогресс Традиция, 1997. – 416 с.

Наталія Печко

ФАКТОРИ, ЩО ВПЛИВАЮТЬ НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНІСНОЇ КУЛЬТУРИ ПОВЕДІНКИ МОЛОДІ

У статті аналізується проблема пошуку позитивних та негативних факторів Інтернету та ЗМІ на формування моральнісної культури поведінки молоді сьогодення, як запоруки світлого майбутнього.

Ключові слова: мораль, моральність, моральнісна культура поведінки, інформаційне суспільство.

Н. Печко. Факторы, которые влияют на формирование моральной культуры поведения молодежи

В статье анализируется проблема поиска влияния позитивных и негативных факторов мировой сетки Интернета и медиа-телекоммуникаций на формирование нравственной культуры поведения молодежи нынешнего времени, как залога светлого будущего.

Ключевые слова: мораль, нравственность, нравственная культура поведения, информационное общество.

N. Pechko. Factors that influence on the formation of normal culture of youth behavior

The thesis deals with of the problems to the analysis of problem of search of positive and negative factors of the Internet and TV on forming of moralily culture of conduct of young people of present time, as mortgages of the light future.

Key words: moral, morality, моральнісна culture of conduct, informative society.

За останні роки в нашій країні сталися серйозні зміни. Україна прагне стати відкритим світу демократичним суспільством, що буде ринкову економіку і правову державу, в якій на перше місце має бути поставлена людина, що володіє значно більшою, чим раніше мірою свободи і відповідальності. Ці процеси розгортаються в загальносвітовому контексті переходу цивілізації до нового стану. Однією з провідних тенденцій освіти сьогодні стає перехід до гуманістичної парадигми. Орієнтація на цю тенденцію об'єктивно вимагає від педагогічної науки розвитку концептуальної системи поглядів, інтегруючої цінніс-

ні підстави традиційних і інноваційних процесів.

Сучасна моральнісна культура нашого народу перебуває у надскрутному становищі. Бо моральнісно-психологічний позитив, який нам дістався у спадок від СРСР, щомиті згасає, тому що його носії чи то відходять у потойбічний світ, чи то стали пенсіонерами, чи то втратили свої впливові посади або позиції під тиском нової генерації керівників, вчителів, наставників, кумирів. Стосовно моральнісно-культурних надбань доби державної незалежності України, то вони незначні і є результатом не переваг нашого сучасного економічного політичного устрою, а особливо в часи кризи, а швидше відчайдушною реакцією на його антигуманістичну сутність. Справді, яка культура поведінки молоді буде формуватися у країні, де з-під суспільного контролю вийшли у злочинний спосіб награвані багатомільярдні капітали і де навіть суспільство є заручниками тотальної корупції. Проте потрібно споглядати оптимістично. Життя бере своє. Як засвідчує історія, досконалі ринкові відношення і стосунки здатні формувати і культивувати пристойну моральність. Але яким способом це зробити? Як бути? Як молоді бути моральнісно культурними? Такі питання ставлять філософи, педагоги, психологи, соціологи ось вже не один десяток років. А чи можливо їх вирішити? Ми не хочемо, щоб наші діти, онуки жили в часи безладу, так би мовити хаосу. Ми прагнемо світлого майбутнього.

Основними джерелами отримання будь-якої інформації на даний момент для нас слугують: засоби масової інформації та мережа Інтернету. Як же вони можуть вплинути на формування моральних цінностей особистості їх моральнісну культуру поведінки? Можемо розглядати як позитивні, так і негативні сторони цих чинників. Можна довго дискутувати з даних питань, але перш за все варто розібратися, що собою являють поняття «моральності», «моральнісного виховання», «моральнісної вихованості», «моральні цінності», «моральна культура» та «моральна поведінка» особистості.

Проблема моральних цінностей розглядається у працях Платона, Арістотеля, Д. Дідро, Дж. Дьюї, І. Канта, В. І. Бакштановського, Н. А. Бердяєва, О. Г. Дробницького, М. С. Кагана, В. Момова, В. П. Тугарінова, В. Франкла та ін.

Питання моральної культури поведінки висвітлені у працях мислителів, філософів, подвижників світових релігій. Серед них були і представники української філософської думки: І. Вишенський, Ф. Прокопович, Г. Сковорода, В. Вернадський.

Проблема моральних аспектів культури знайшла відображення в

працях Ф. Ніцше, В. Соловйова, А. Швейцера, П. Тейяра де Шардена; соціокультурна роль релігії – у дослідженнях Ф. Бекона, Л. Фейербаха, Б. Рассела та інших. Їй присвятили праці сучасні філософи: С. Анісімов, Р. Апресян, В. Біблер, А. Гусейнов, О. Дробницький, А. Титаренко та ін.

Психологічні аспекти морального розвитку особистості відображені в дослідженнях І. Беха, О. Бодальова, Б. Братуся, Д. Колесова, С. Якобсон та ін.

Проблемі виховання моральної культури поведінки студентської молоді присвячено праці Л. Ази, Є. Бондаревської, О. Горожанкіної, І. Зяюна, В. Козакова, М. Ковтун, О. Олексюк, В. Петрової, Л. Чорної та ін.

Моральність – втілення у практичній діяльності людей моральних переконань, моральних ідеалів, норм, почуттів та принципів. Моральнісне виховання – це цілеспрямований процес організації та стимулювання різнобічної діяльності молоді, їх спілкування, спрямований на оволодіння людиною моральною культурою та моральною поведінкою. Своєю чергою, варто зазначити, що моральна вихованість – це не лише статичний набір системи певних моральних якостей, відносин, які характеризуються специфічними потребами, почуттями, мотивами, навичками поведінки, а й особлива форма внутрішньої самоактивності, що дозволяє людині не просто наслідувати наявні моральні норми, а й критично оцінювати, встановлювати їх моральну цінність, виступати ініціатором створення нових форм моральнісної соціальної взаємодії [4, с. 371].

Кожен феномен має свої етапи або фази розвитку. Ось у теорії моральнісного розвитку моральнісної культури Л. Кольберга виділено шість фаз такого становлення: 1) людина дотримується правил, щоб запобігти покаранню; 2) людина дотримується правил, щоб отримати нагороду; 3) людина дотримується правил, щоб не стати нелюбимим, а здаватися «хорошим»; 4) у людини розвивається розуміння соціальної необхідності правил совісті або почуття провини за скоєне; 5) людина розуміє, що необхідні цінності набуваються в результаті боротьби протирич, як і деякі не упередженні думки; 6) людина оцінює дієвість універсальних моральних принципів і розвиток, приймає їх як обов'язкові [5, с. 305].

Варто подумати, які моральнісні норми може наслідувати наша молодь сьогодні? І з кого брати приклад? З екранів телевізорів?

У світі існує низка концепцій формування моральних цінностей, серед яких найбільш цікавими для нас є традиційна, раціоналістична та феноменологічна концепції. Представниками першої є Ж. Мажо, Л. Кро, Ж. Капель, Д. Равич, які суть формування моральних цінностей ба-

чать у способі передачі молодому поколінню універсальних елементів культури минулого. Тобто мета освіти полягає у формуванні базових знань, умінь, навичок, що дозволяють особистості перейти до самостійного засвоєння знань, умінь, цінностей більш високого рангу. Друга концепція передбачає оволодіння знаннями, вміннями і навичками та практичне пристосування до суспільних відносин, а також засвоєння таких цінностей, які дозволяють молодій людині адаптуватися у суспільстві (П. Блум, Р. Ганьє, Б. Скіннер). Проблема повернення людині її істинної людської сутності, формування її як вільної особистості є центром уваги і сучасних гуманістичних концепцій виховання. Третя концепція (А. Маслоу, А. Комбс, К. Роджерс) вимагає врахування індивідуальних особливостей кожного суб'єкта виховання. Освіта в цьому випадку є гуманістичною, вона відображає певною мірою природу людини. А. Маслоу, А. Комбс, К. Роджерс виступають за створення умов для самореалізації, самовиховання та самоосвіти. Саме остання, феноменологічна концепція, активно впроваджується сьогодні в Україні.

Для розгляду поняття «моральних цінностей» звертаємося до праць філософа І. Огієнко, який розглядає моральні цінності як поняття, що виражає позитивну значущість природних, соціальних духовних явищ для існування та розвитку суспільства, для потреб і діяльності кожної людини [2, с. 31]. Учений виділяє такі моральні засади у людських стосунках, як доброта, принциповість, взаємоповага, сумлінність, щирість, справедливість, толерантність, відповідальність стосовно виховання дітей, здатність мислити критично і самокритично, прислуховуватися до думки інших людей, власне ставлення до сутності людини, сенсу її життя, ідеалів, місця на землі тощо [3].

Але які моральні цінності переважають у нашої сучасної української молоді? Що може впливати на формування моральних цінностей особистості? Що визначає культуру поведінки людини? Основні якості моральності формуються на основі так званого "соціального успадкування". Вирішальною у цьому є роль сім'ї та закладу, де навчається молодь: їх поведінка, цілеспрямований вплив на особистість дитини чи то юнака. Особливо важливо задіяти в моральному вихованні можливості усіх соціальних інституцій: сім'ї, цілеспрямований вплив її на формування моральних цінностей дитини; діяльність професійних навчально-виховних закладів (професійно-технічних училищ, вищих навчальних закладів); засобів масової інформації (радіо, телебачення, кіно, газет та ін.); діяльність мистецьких закладів (театрів, музеїв, консерваторій, клубів, будинків культури тощо); соціально-виробничу діяльність громадян на підприємствах, в організаціях [5].

Культуру визначають, по-перше, як спосіб суто людського існування, по-друге, як родовий спосіб життєдіяльності, як узагальнюючу характеристику універсальності розвитку людини. Якщо розглядати культуру як систему, то вона включає сам процес діяльності, що відрізняє людину від інших форм життя. Ця діяльність постійно змінює середовище існування людини, створює світ культури – матеріальних і духовних цінностей – у межах природного світу. Інстинктивної програми поведінки в цьому новому, штучному світі з новими – людськими – законами вже недостатньо. Інстинкт розрахований на сталу систему стосунків живої істоти з певним середовищем. Така система формується протягом тисячоліть, це дуже вразливий механізм зв'язку. Культура ж, за своїм визначенням, – це постійний розвиток, створення нового. На відміну від тварини, людська істота в загальних рисах визначається не стільки генетичною, скільки соціальною спадковістю. Вона ґрунтується на здатності фіксувати і передавати досвід, накопичувати і вдосконалювати його через мову, через духовні цінності, форми матеріальної діяльності тощо [4].

Слід тут зазначити і про «штучно створений ланцюг передачі інформації» ЗМІ та Інтернету як чинника безперервно оновленої передачі інформації від людини до людини, від машини до людини. Інформація може бути різною: гарною, безтурботною, або, навпаки, поганою, насторожуючою.

Зі шпальт газет та журналів ми читаємо про безкінечні проблеми в економіці, політиці, злочини різних верств населення, насилля, яке подане з фото, яке залюбки любить дивитися молодь, виносячи з них певні зачатки розладів психічного характеру, посилення агресивності. А колонки культурного характеру молодь просто ігнорує, бо вона займає мізерність. То про яке формування моральнісної культури молоді може йти мова?

На думку вчених, телебачення є «соціальним наркотиком», який сприяє відриву індивідів від участі в соціальному житті, ігноруванню його законів, перетворенню людини на пасивного споживача новин. За допомогою телебачення «насаджуються певні цінності, норми, стереотипи, образи реальності, які формують сприйняття життєвого простору, тобто відкривається шлях для маніпулювання масовою свідомістю» [3, с. 1]. Значний внесок у вивчення механізмів впливу ЗМІ на свідомість людей зробили вчені Анненберської школи комунікацій, які під керівництвом професора Дж. Гербнера провели унікальну серію досліджень за програмою «Профіль насильства» та «Культурні індикатори» щодо змісту телевізійних передач та впливу телевізійних

образів на глядацьку аудиторію. Вони дійшли висновку, що телебачення створює символічний образ реальності, який, своєю чергою, формує сприйняття життєвого простору індивідом. Щоденно комплекс стереотипних концепцій споживається мільйонами телеглядачів у «шаблонних капсулах». З таких «капсул» складається символічний світ ідей, що нав'язуються. Цей світ структурує життєві цінності, норми, загальні обов'язки й установки, формує основу для взаємин між великими і різнорідними групами людей. Він зумовлює образ мислення, почуттів і поведінки [1].

Але науково-технічний прогрес не стоїть на місці, ми зараз не можемо уявити своє життя без світової мережі. Інтернет для молоді – це як ще один світ – світ віртуалу, який має два боки: позитивний та негативний. Попадаючи до нього людина може звикнути жити в ньому, працювати, навчатися, робити покупки, спілкуватися з друзями, шукати нові знайомства, закохуватися, обговорювати будь-які теми з людьми яких ти зовсім не знаєш, довіряти їм, брати участь у різних семінарах, тренінгах, конференціях. Тут можна знайти майже всю потрібну інформацію.

Спілкування за допомогою Інтернету дає змогу приховати свій вік, стать, сімейне та суспільне становище. Логічно, що за таких умов спілкування становище особистості у «реальному світі» втрачає своє значення і набуває статусу забобону, який не допомагає, а заважає у спілкуванні [1].

Тобто Інтернет – це ціла субкультура, певна штучно створена «спільнота». В нашому випадку молодіжна субкультура – культура певного покоління, що має певний стиль життя, поведінки, групові норми, цінності та стереотипи. А щоб бути моральною людиною в межах певної спільноти, потрібно освоїти мораль цієї спільноти і дотримуватися її. Але як дотримуватися моральності в цьому випадку? Людина, яка перестає жити віртуальним життям, стає замкненою або зовсім відлюдником, який в реалі просто неадаптований. Сучасна молодь – це діти епохи наукової глобалізації, всесвітньої мережі Інтернет та мобільного зв'язку.

Процес перетворення світу означає розвиток і окремої людини, і суспільства в цілому як суб'єкта культурної діяльності, певний характер суспільних відносин, що пов'язано з особливостями діяльності суб'єкта. Тому потрібно спілкуватися та жити не лише в мережі Інтернет, а й у реальному житті. Читати різноманітну літератури збагачувати свій інтелектуальний потенціал і жодним чином не деградувати.

Можемо зазначити, що поняття «моральна цінність» трактується

як ідеал людства та окремих його представників, певна досконалість, ідеальна модель, те, що спрямовує будь-яку людську дію. Система моральних цінностей – індивідуальна структура взаємопов'язаних моральних цінностей, які відіграють як первинну, так і другорядну роль у формуванні індивіда як особистості. Сьогодні українське суспільство, а в першу чергу молодь, потребує високого рівня моральнісної культури поведінки кожної особистості. Провідна місія при цьому покладена на викладачів, кураторів, кафедр, деканатів вищих закладів освіти, адже саме їх практична діяльність повинна приводити до створення спеціальних умов, які допомогли б кожному студенту засвоїти основні правила високоморальної поведінки, усвідомити значущість загальнолюдських моральних цінностей та ідеалів. А допомогти в цьому можуть різні дисципліни: етика, естетика, культурологія, філософія, психологія, релігієзнавство. Тому потрібно розширити кількість у проведенні різних наукових онлайн-конференцій, семінарів, обговорень на різних форумах в мережі Інтернету з філософських дисциплін.

Література

1. Денисенко Л. М. Фактори негативного впливу ЗМІ на формування особистості дітей та підлітків у контексті попередження дитячої бездоглядності // [Електронний ресурс] www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Postmetodyka/2009_2/denysenko.pdf/ Відвіданий 12.02.2010.
2. Огієнко І. Рідна мова і культура народу / У зб. : Шляхи виховання й навчання. – Львів, 1934. – Ч. 1. – 31 с.
3. Романовский И. Масс-Медиа: Словарь терминов и понятий / И. Романовский. – Издательство : Союз журналистов России, 2004. – 479 с.
4. Сембрат А. Л. Проблема морального виховання особистості у філософській та психолого-педагогічній літературі // [Електронний ресурс] www.nbuv.gov.ua/Portal/soc_gum. Відвіданий 12.02.2010.
5. Словарь по социальной педагогике: Учеб. Пособие для студ. высш. учеб. заведений / Авт.-сост. Л. В. Мардахаев. – М. : Издательский центр «Академия», 2002. – С. 305. Відвіданий 12.02.2010.
6. [Електронний ресурс] <http://www.eparhia-alexand.at.ua/news/2009-06-12-164>. Відвіданий 12.02.2010.
7. [Електронний ресурс] http://www.djerele.com/index.php?Option=com_content&task=view&i=3414&Itemid=71. Відвіданий 12.02.2010.

Сергій Турович

ФІЛОСОФІЯ ГОСПОДАРСТВА С. БУЛГАКОВА ТА СВІТОГЛЯД СПОЖИВАЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглядається проблема актуальності філософії господарства С. Булгакова як альтернатива життєвому світогляду сучасного споживацького суспільства. Аналізується запропонована російським мислителем концепція споживання щодо теперішніх західних та українських реалій.

Ключові слова: філософія господарства, споживацьке суспільство, псевдо-гедонізм, критерій свободи.

С. Турович. Философия хозяйства С. Булгакова и мировоззрение общества потребления

В данной статье рассматривается проблема актуальности философии хозяйства С. Булгакова в качестве альтернативы жизненному мировоззрению современного общества потребления. Анализируется предложенная российским мыслителем концепция потребления в ее отношении к нынешним западным и украинским реалиям.

Ключевые слова: философия хозяйства, общество потребления, псевдо-гедонизм, критерий свободы.

S. Turovych. Bulgakov's philosophy of economy and the worldview of the consumer society

This article is concerned with the question of the contemporary relevance of Sergei Bulgakov's philosophy of economy, in its capacity as an alternative to the worldview of modern consumer society. The author analyzes the concept of consumption developed by the Russian thinker in conjunction with contemporary Western and Ukrainian realities.

Key words: philosophy of economy, consumer society, pseudo-hedonism, asceticism, freedom criterion.

Значні переломні моменти сучасного буття людини, зумовлені глобалізаційними процесами, кризовими ситуаціями, ускладненням комунікативних зв'язків та посиленням соціальної нестабільності, потребують вироблення нових орієнтирів у царині філософського знання. Негативні зовнішні ефекти суспільного поступу спонукають до переосмислення раціоналістичної парадигми філософування та апеляції академічної філософії до її практичних та прикладних вимірів з ак-

центуванням проблем повсякденності й конкретних сфер життя: економіки, права, політики тощо. В зв'язку з цим, філософська рефлексія споживацького суспільства та філософії господарства С. Булгакова як його альтернативи мислиться актуальною, оскільки передбачає утвердження засадничих принципів виходу людини за межі споживацького ставлення до світу.

З-поміж вчених, що досліджують творчість С. Булгакова в наш час, варто виокремити, насамперед, представників т. зв. «школи Осипова» (МДУ ім. Ломоносова, Росія): Ю. Осипов, М. Елоян, І. Назаров, В. Корняков та ін.; в Україні аналізом творчої спадщини мислителя займаються В. Базилевич, Н. Гражевська, В. Кондрашова-Діденко. Серед дослідників творчості Булгакова з далекого зарубіжжя необхідно згадати такі імена, як Д. Данн, К. Струп, Р. Томпсон, Б. Галлахер тощо. Цікавою і досить характерною в плані опису сьогодення є стаття християнських економістів Д. Пейна і К. Марша із Університету Бейлора (США) [8], які, протиставляючи філософію господарства С. Булгакова світогляду сучасного ліберально-капіталістичного суспільства, переносять на сучасність твердження російського мислителя про гедоністичні (або ж епікурейські) підвалини цього суспільства [8, с. 42-44; 3, с. 642-645]. При цьому американські науковці не враховують докорінної зміни, які відбулися в самому типі суспільства, – перетворення останнього на споживацьке, що, на нашу думку, потребує деякого переосмислення.

Відтак, метою нашого дослідження буде аналітичний дискурс філософії господарства Сергія Булгакова як альтернатива домінуючому світогляду ліберально-капіталістичного суспільства з урахуванням змін, які відбулися в останньому. Особливості ж експлікації концептуальних засад вчення Д. Пейна, К. Марша та філософії господарства С. Булгакова спонукають до окреслення таких завдань:

- 1) переосмислити гіпотезу Д. Пейна та К. Марша про те, що гедонізм (епікуреїзм) є філософією споживацького суспільства;
- 2) виявити характерні риси споживацького суспільства в Україні;
- 3) дослідити запропоновану С. Булгаковим модель споживання та визначити її актуальність в умовах споживацького суспільства та особливостей його функціонування на вітчизняному ґрунті.

Порівнюючи запропоновану С. Булгаковим характеристику особливостей світогляду ліберально-капіталістичного суспільства із характеристиками, які дають останньому (в більш пізньому його варіанті) сучасні автори, можна помітити багато спільного. Насамперед, ідеться про «естетизацію» потреб людини, кількість яких, своєю чергою, невинно зростає. Булгаков пише: «Епікуреїзм поступово розви-

вається із грубого гедонізму в естетичний: шкала фізіологічних потреб надто обмежена, тому щоб видобувати з їх допомогою якнайбільшу кількість насолод, їх потрібно витончувати, рафінувати. І це найвірніше здійснюється шляхом притягнення естетики на службу чуттєвості» [3, с. 641]. Подібні вирази для аналізу споживацького суспільства використовує Ж. Бодрійяр: «Нема меж у «потреб» людини в якості соціальної істоти... Травна система обмежена, але культурна система харчування безкінечна» [2, с. 91]. Не суперечить вищенаведеним цитатам і думка З. Баумана: «взаємовідносини [споживачів] зі світом носять перш за все *естетичний* характер: вони сприймають світ як харч для почуттів» [1, с. 134].

Незважаючи на цю та інші спільні риси, існує момент, який виявляє докорінну відмінність між «традиційним» ліберально-капіталістичним суспільством та суспільством споживацьким. Якщо Булгаков у свій час ще міг стверджувати, що «прагнення до радості або щастя... не може бути поставлено в обов'язок» [3, с. 655], то Бодрійяр – через кілька десятиліть років – стверджує вже про «*імперативний наказ* розважатися, використати до дна всі можливості, змусити себе хвилюватися, насолоджуватися або приносити задоволення» (курсив мій – Т. С.). Дієвість цього «наказу», або ж так званої «fun-morality», зумовлена явищем структурної злиденності; остання (пов'язана не з нестачею необхідних для виживання благ, а з «виробництвом привілеїв» та прагненням зайняти певне місце на статусній драбині) заміщує собою злиденність звичайну, яка для жителів розвинутих країн стає все менш актуальною в зв'язку із зростанням рівня добробуту. Споживча цінність товару відходить на другий план, об'єктами маніпулюють «як знаками, які відрізняють вас або приєднуючи вас до вашої власної групи... або відділяючи вас від неї і приєднуючи до групи з більш високим статусом». Споживач «повинен розвивати постійну активність. Інакше він ризикує задовольнитися тим, що має, і стати асоціальним» [2, с. 87-110].

Таким чином, споживацьке суспільство набуває тоталітарного характеру, який закріплюється, насамперед, впливом з боку ЗМІ, що переформатовують сприйняття середньостатистичного індивіда, зрівнюючи за значенням різноманітні масиви інформації: від реклами гігієнічних засобів до репортажів з гарячих точок [2, с. 158-162]. Також значну роль у формуванні споживацького способу мислення відіграє комерціалізація суспільного простору. Найнебезпечнішим наслідком останньої є ліквідація притаманних будь-якому більш-менш традиційному суспільству аналогів грецьких агор – місць, де інформація, що надходить «ззовні», певним чином відфільтровується та «просію-

ється» і де формується суспільна думка. Торгово-розважальні центри, які замінюють собою традиційні парки та сквери, як справедливо зазначає З. Бауман, спроектовані таким чином, щоб у людей «не виникало бажання зупинитися, подивитися одне на одного, замислитися, поміркувати і посперечатися про щось інше, крім виставлених товарів» [1, с. 41]. Відбувається урізування комунікації між індивідами, яке значно полегшує маніпулювання масою.

Отже, за умов нового типу суспільства, споживчі цінності більше не є безпосереднім об'єктом споживання, а імітація та демонстрація отримання насолоди замінюють собою саме її отримання. Крім того, споживання із права перетворюється на обов'язок. Тобто, говорити про гедонізм (епікуреїзм) як актуальну філософію споживацького суспільства не доводиться. Його місце зайняла своєрідна імітація гедонізму, до якої індивіда змушують за допомогою різних засобів впливу. А тому, на нашу думку, філософією споживацького суспільства стає *тоталітарний псевдогедонізм*.

Щодо пострадянського простору, то тут, як вважає В. Ільїн, споживацьке суспільство не існує в його дійсній формі – через низький рівень доходів більшості населення. Замість «повноцінного» суспільства цього типу, населення економічно нерозвинених країн – за винятком невеликих забезпечених груп – отримує його віртуальний сурогат. «Виник парадоксальний синтез незрілого капіталістичного способу виробництва і глобальної повсякденної культури консьюмеризму» [5, с. 13] – це написано автором про Росію, але, безперечно, стосується і України також. «Революція домагань» на вітчизняних теренах відбулася раніше, ніж революція якості життя, тому західні моделі споживання без будь-якої адаптації, а іноді навіть осмислення переносяться на бідний вітчизняний ґрунт. Статусне споживання може витіснити собою навіть споживання товарів першої необхідності – про це говорить, наприклад, М. Мاستинець [6]. Очевидно, що т. зв. структурна злиденність у таких випадках займає в суспільній свідомості більш важливе місце, ніж злиденність звичайна. Проте, якщо в розвинутих країнах згадана заміна відбувається за рахунок зростання загального рівня добробуту, то в Україні, де 13% населення витрачає 75-100% своїх доходів на продукти харчування (дані на кінець 2009 року) [7], її причини, очевидно, є дещо іншими. Безперечно, частково це явище можна пояснити недостатнім рівнем культури споживання, наявним у жителів України. Основна ж причина, на нашу думку, полягає в іншому. Оскільки «доказ через предмет» притаманний нижчим класам [2, с. 86] (а саме такими відчують себе українці, мимоволі

потрапивши в жорстку систему глобальної боротьби за статус), то вітчизняний варіант споживацького суспільства найповніше розкриває притаманні останньому недоліки та хвороби – в гіпертрофованому, а тому доступному вигляді. Деформована структура споживання, що її можна спостерігати в Україні, підкреслює тоталітарний характер споживацького суспільства. Жителі країн третього світу, які знаходяться внизу глобальної статусної драбини, спрямовують свої зусилля на те, щоб отримати знаки добробуту, якими володіють жителі розвинутих країн. Суперечлива ситуація, яку З. Бауман іронічно охарактеризував як прагнення «бродяг» стати «туристами» [1, с. 133-136].

Щодо впливу на свідомість мас за допомогою ЗМІ та комерціалізації суспільного простору, то в сучасній Україні ці процеси є надто очевидними.

Отже, в нашій країні консьюмеризм виявляє себе загалом з негативного боку. «Пом'якшуючі» чинники – високі рівні економічного добробуту та культури споживання – поки що відсутні. Залучення українців до глобальної статусної драбини за умов недостатньої купівельної спроможності спричиняє ірраціональні викривлення структури споживання. Наявність цих викривлень, своєю чергою, підтверджує тоталітарний характер споживацького суспільства. Як бачимо, говорити про гедонізм як домінуючу філософію споживацького суспільства по-українськи також не доводиться. Незважаючи на те, що Україна перебуває на значно нижчому етапі розвитку капіталізму, ніж західні країни, наше суспільство стрімко перебудовується згідно із *псевдогедоністичними* «ідеалами».

У зв'язку з радикальною зміною світогляду, притаманного теперішньому ліберально-капіталістичному суспільству, необхідною, на нашу думку, є і зміна погляду на філософію господарства С. Булгакова як джерело альтернатив. Логічною здається конкретизація напряму дослідження в бік концепції споживання, яка, вважаємо, є одним із тих елементів вчення Булгакова, які й до цього часу залишаються актуальними.

С. Булгаков на сторінках своїх робіт розглядає споживання у двох аспектах: *всезагальному* (в межах всесвіту) та *індивідуальному*. В першому аспекті (книга «Філософія хозяйства») мислитель трактує його як «єдність [природи], що проявляється в дії». Сама можливість споживання, за Булгаковим, ґрунтується на «метафізичному комунізмі світобудови» – першопочатковій єдності буття взагалі. під час споживання людина – як і будь-яка інша істота – поєднується з *цілим* світу, «причащається його плоті». В цьому значенні саме життя є «здатністю

споживати світ», а смерть – то є «вихід за межі цього світу, втрата здатності спілкування з ним» [4, с. 65-75].

Очевидно, що сприйняття споживання як єднання зі всесвітом кардинально відрізняється від його сприйняття як способу конструювання соціальної ідентичності.

Щодо індивідуального споживання, то С. Булгаков у своїй статті «Об экономическом идеале» пропонує для його врегулювання таку формулу: «примножуй свої потреби, поки цього потребує життя духу і людська гідність, але і вмій скорочувати їх, оскільки воно ж цього потребує». Матеріальне життя, за Булгаковим – не самоціль, а лише засіб для служіння вищій меті, якою для людини є «робота духовна». Головною умовою духовного життя є внутрішня свобода від «світу цього», тому мислитель закликає одночасно і до боротьби з убогістю, і до боротьби з розкішшю, оскільки «як при вбогості свобода духу скасовується зовнішнім обмеженням, так при багатстві – зовнішньою спокуюсою. Розкіш і вбогість однаково антикультурні» [3, с. 649-658]. Якщо в розвинутих країнах перший етап згаданої боротьби загалом уже пройдено, то в сучасній Україні, як ми бачили вище, парадоксальним чином поєднуються і перший, і другий види «скасування свободи духу».

На нашу думку, булгаковський критерій свободи може бути успішно застосований для визначення верхньої та нижньої меж індивідуального споживання (визначення верхньої межі актуальне як для західного, так і для українського суспільства; нижньої – в першу чергу для українського), а також для вирівнювання структури індивідуального споживання на користь необхідних товарів (це, знову ж таки, стосується насамперед України).

Хоча, в сенсі боротьби з негативними впливами ЗМІ та комерціалізації суспільного простору філософія господарства С. Булгакова не може запропонувати нічого конкретного – вченому ці явища (принаймні, в теперішніх їх масштабах) були невідомі.

Таким чином, при здійсненні аналізу особливостей функціонування споживацького суспільства в реаліях сучасного буття було виявлено, що гіпотеза про гедонізм як життєву філософію сучасного ліберально-капіталістичного (споживацького) суспільства, яку, за аналогією, висувають услід за С. Булгаковим Д. Пейн і К. Марш, є досить суперечливою. Цей висновок справедливий як для західного споживацького суспільства, так і для його вітчизняного різновиду, – незважаючи на кардинально різні ступені соціального та економічного розвитку. В обох випадках місце гедонізму займає тоталітарний псевдогедонізм, який – якщо говорити про Україну – в умовах низь-

ких рівнів добробуту та споживацької культури населення набуває особливо парадоксальних форм. Втім, характеристики, які в свій час давав Булгаков ліберально-капіталістичному ладу, та (тим більше!) його концепція споживання і до сьогоднішніх днів залишаються надзвичайно актуальними. Хоча, існує деяка обмеженість застосування концепції С. Булгакова – зі зрозумілих причин, мислитель не міг у свій час описати та оцінити такі характерні для споживацького суспільства явища, як переформатування свідомості мас за допомогою ЗМІ та прогресуючої комерціалізації суспільного простору. Поряд із тим, запропонований російським вченим критерій свободи може бути застосований для визначення обсягів та структури індивідуального споживання і в сучасних реаліях – причому як в умовах західного споживацького суспільства, так і в умовах вітчизняного його різновиду.

Література

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман ; пер. с англ. М. Л. Коробочкиной. – М. : Весь мир, 2004. – 188 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М. : Республика, 2006. – 269 с.
3. Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895-1903 / С. Н. Булгаков ; сост., вст. статья и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1008 с.
4. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с. – (Социологическое наследие).
5. Ильин В. И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность [Электронный ресурс] / В. И. Ильин. – Режим доступа : http://www.hse.ru/journals/wrldross/vol05_2/ilyn.pdf.
6. Мастинец М. В. Общество потребления в Украине до и после финансового кризиса: социологический анализ и экспертный прогноз / М. В. Мастинец // Потребление как коммуникация – 2009: Материалы 5 международной конференции, 26–27 июня 2009 г. – СПб. : Интерсоцис, 2009. – С. 126-128.
7. Черних П. Бідність в Україні – абсолютна відносність... [Електронний ресурс] / П. Черних. – Режим доступу : <http://economics.unian.net/ukr/detail/31668>.
8. Payne, D.; Marsh, C. Sergei Bulgakov's «Sophic» Economy: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Economics [Електронний ресурс] / D. Payne, C. Marsh // Faith & Economics, 53 (2009) : 35-51. – Режим доступу до журн. : <http://groups.yahoo.com/group/sbulgakov>.

Денис Кірюхін

КОНЦЕПТ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ПРАВОСЛАВ'І ТА ІСЛАМІ

У статті досліджується концепт справедливості як правди, що був сформований у межах православної богословсько-філософської думки, та розуміння справедливості в ісламі. Відзначається, що уявлення про справедливість як правду сформувалося на основі властивому міфологічним уявленням протиставлення доброго та злого першопочатків. У понятті «правда» відобразились доправові уявлення слов'ян про право, справедливість та етичні правила. Своєю чергою, іслам відрізняє виразна соціальна спрямованість концепту справедливості. Робиться висновок про те, що в обох випадках справедливість постає як недиференційована етико-правова категорія, яка передбачає існування особливого соціального порядку.

Ключові слова: справедливість, правда, православ'я, іслам.

Д. Кірюхін. Концепт справедливості в православ'ї та ісламі

В статье исследуется концепт справедливости как правды, который был сформирован в рамках православной богословско-философской мысли, и понимание справедливости в исламе. Отмечается, что представление о справедливости как правде сформировалось на основе характерного для мифологических представлений противопоставления доброго и злого начал. В понятии «правда» отразились доправовые представления славян о праве, справедливости и этических правилах. Ислам же отличает отчетливая социальная направленность концепта справедливости. Делается вывод о том, что в обоих случаях справедливость выступает как недифференцированная этико-правовая категория, требующая формирования особого социального порядка.

Ключевые слова: справедливость, правда, православие, ислам.

D. Kiryukhin. The concept of justice in Orthodoxy and Islam

The notion of justice as a truth, which was formed within the framework of orthodox theological-philosophical thought, and understanding of justice in an Islam are investigated in the article. It is noted that the notion of justice as a truth emerged on the basis of understanding of good and evil as sources of being which are characterized the mythological world view. The ideas of Slavs about

law, justice and ethical rules that were emerged before positive law are reflected in the concept of «truth». A clear social orientation of the justice` concept is distinguished by Islam. Drawn a conclusion that in both cases justice is an undifferentiated ethics and law category which is need form the special social order.

Key words: justice, truth, Orthodoxy, Islam.

Посткомуністичні суспільства, до яких належить й українське суспільство, переживають сьогодні складний процес соціально-політичних та культурно-ідеологічних трансформацій, кризи ціннісно-нормативної сфери і пошуку нових основ соціальної інтеграції. Швидке руйнування старої системи інститутів та нормативних систем, що сталося після краху комуністичних режимів у Східній Європі, не призвело до простої переорієнтації суспільної свідомості на цінності та норми демократичного суспільства. Навпаки, виник конфлікт між нормативними вимогами домінуючої в суспільстві системи цінностей та вимогами, що їх висувають ліберально-демократичні практики. Як наслідок, значна кількість українських громадян, відчуваючи брак справедливості в суспільстві, сьогодні тяжіє до утвердження соціальної гомогенності радянського типу, орієнтуючись на вимогу загальної рівності, а, з іншого боку, актуалізує розуміння справедливості, що було домінуючим в той період історії суспільства, коли значний вплив на нормативну систему справляла релігія.

Разом з тим, остання тенденція, – посилення впливу домодерних цінностей та норм (зокрема, релігійних норм), – властива сьогодні багатьом суспільствам.

Диференціація економічної і політичної сфер, етики і права, яка відбулася у Новий час і яка пов'язана з реалізацією так званого «проєкту Просвітництва», поставила перед проблемою пошуку інших основ для соціальної інтеграції. «Номо економікус» не поєднується з «ordo amoris» Августина. Проте сьогодні ми бачимо, що у європейському суспільстві мають місце претензії релігії на формування власного соціального порядку. Це, зрештою, дозволяє Ю. Габермасу називати сучасний світ постсекулярним, підкреслюючи, що в ньому існує тенденція до зберігання релігійних форм життя на фоні модернізації. Показовим у цьому плані є іслам, що сьогодні став вагомим соціально-політичним чинником не лише в традиційно мусульманських, але й в донедавна виключно християнських суспільствах.

Зважаючи на це, надзвичайно актуальним стає дослідження тих цінностей та норм, що лежать в основі релігійно-культурних тради-

цій, повернення до яких відрізняє сучасне суспільство. Одним із таких нормативних понять є поняття «справедливість».

Справедливість традиційно є в центрі уваги дослідників, які займалися питаннями етики, права, соціальної та політичної теорії загалом. Серед найбільш ґрунтовних досліджень останнього часу можна згадати праці Дж. Ролза, М. Волзера, В. Кімліки, Ч. Тейлора, М. Сендела, Б. Бері, Дж. Ромера та Д. Шмідца, в яких розглядаються різні аспекти теорії справедливості, здебільшого в контексті теоретичного протистояння парадигм універсалізму та контекстуалізму. Але поряд із фундаментальними останнім часом все більше з'являється і прикладних соціологічних досліджень цінностей та норм, що домінують у різних суспільствах, і зокрема, публікацій, присвячених проблемам справедливості в українському та російському суспільствах, а також в окремих релігіях, і, зокрема, православ'ї та ісламі. Мова йде, перш за все, про роботи Б. Кашнікова, О. Прокоф'єва, Л. Сосніної, Р. Ривкіної, Є. Головахи, М. Назарова, а також про праці Л. Розена, М. Замана, Ф. Хайрулоєва, в яких розглядається ісламське розуміння справедливості, та П. Рачкова, В. Топорова, О. Ануфрієвої, які звертаються до аналізу концепту правди у представників православної богословсько-філософської думки. Дослідниками виявляється динаміка ціннісно-нормативних трансформацій і особливості уявлень про справедливість в тому чи іншому суспільстві. Водночас, у більшості публікацій лише фіксується певні домінуючі уявлення або ж не розглядається зв'язок певних уявлень про справедливість із повсякденними соціальними практиками.

Зважаючи на значний вплив, який спричиняє християнська (більш точно – православна) культура на розвиток українського суспільства, а також на збільшення впливу ісламської культури в сучасному світі, вкрай важливим стає дослідження того, як саме тлумачиться справедливість в православ'ї та ісламі. Відповідно до цього, на нашу думку, необхідно проаналізувати концепт справедливості як правди, що, як показують дослідження, залишається досить впливовим у повсякденній свідомості, а також розглянути соціальний зміст розуміння справедливості в ісламі для того, щоб виявити, як ці концепти визначають форми соціальної інтеграції в суспільстві.

Справедливість як правда. Поняття «правда-справедливість» отримало своє найбільш розвинене теоретичне обґрунтування, перш за все, у богословській літературі (в аспекті божественної правди), проте розглядалося і в творах представників релігійної філософії. Це поняття впливало і значною мірою все ще продовжує впливати на соціальні

практики в багатьох суспільствах, на ціннісно-нормативну сферу яких вплинуло православне віросповідання (мова йде, зокрема, про російське, українське, білоруське суспільства), залишаючись нормативним ідеалом, що визначає повсякденну діяльність людей. У дослідницькій літературі можна зустріти думку, що вперше поняття «правда-справедливість» найчіткіше визначив теоретик народництва Н. К. Михайловський, який розділив правду-істину (правду об'єктивну) і правду-справедливість (правду суб'єктивну) [7, с. 84]. Проте, як здається, Михайловський презентував лише власне розуміння цього поняття, яке вже було сформовано у змістовному відношенні у другій половині ХІХ століття, коли писав російський мислитель. Адже витоки концепту справедливості як правди лежать, з одного боку, в християнській традиції, а з іншого боку, в міфологічних уявленнях стародавніх слов'ян.

Для слов'янської міфології є характерним протиставлення двох протилежних начал – Правди і Кривди (правого – лівого, кривого – прямого, доброго – злого) [4]. У понятті «правда» (правота, істина, суть) відбилися доправові уявлення слов'ян про справедливість, коли етичний і власне правовий зміст не експліковані (що відрізняє міфологічне світосприйняття у цілому). Для цих уявлень є характерним також розуміння негативної дії або вчинку, спрямованого проти конкретної особи або соціальної спільноти (роду, сім'ї або под.), як такого, що порушує світовий порядок у цілому. В цьому відношенні правда – це не тільки справедливість і право (не випадково перший кодекс законів на Русі – «Руська правда» Ярослава Мудрого – називався саме правдою), але й істина (універсальний істинний порядок речей, що об'єднує все суще).

З розповсюдженням християнства і поступовою диференціацією етичних і правових норм міфологічні уявлення про правду не тільки не були витиснені, але й отримали своє обґрунтування в межах християнського віровчення. Можна припустити, що особлива роль концепту правди, праведності, справедливості як правди у східнохристиянських суспільствах пов'язана з меншим, у порівнянні із західнохристиянськими суспільствами, впливом на них римського права. У східнохристиянських суспільствах впродовж тривалого часу не римська, а біблейська правова культура (причому Біблії в перекладі старогрецькою мовою, тобто Септуагінти) грала визначальну роль у формуванні концепту справедливості та ціннісно-нормативної сфери цих суспільств у цілому. Фундаментальна для старозавітної традиції ідея закону в Псалтирі, – єдиній, як підкреслюють дослідники, старозавітній книзі, що була в повному обсязі сприйнята християнською філософією, – виражається через поняття «dikaïos», якому у руському

Псалтирі відповідає слово «правда» [1, с. 222, 225]. Своєю чергою, етимологічний зміст старослов'янського «правъ» – «правда» не називає певне явище, але «лише вказує на повинність певного стану (*який повинен бути*)» [1, с. 225]. Віднесення правди до сфери належного, а не суцього зумовило і уявлення про трансцендентність правди, справедливості, що відбилося найяскравіше в «Голубиній книзі», де описується сон Волота, який бачив, як Правда пішла на небеса, а Кривда залишилася на землі. Цей сюжет перекликається й із загальною настановою Нового Заповіту шукати «найперш Царства Божого і правди Його» (Мф. 6:33) – настановою, яка протиставляє соціальний світ повсякденності вищому (істинному, правдивому) світу.

У Старому Заповіті праведність (справедливість) людини визначається як дотримання нею божественного закону (5 М. 6:25: «І буде нам праведність у тому, коли будемо пильнувати виконувати всі ці заповіді перед лицем Господа, Бога нашого, як Він наказав нам»). При цьому дослідники, зокрема Ф. Рінекер і Г. Майєр [8, с. 788], звертають увагу на те, що тут (у Старому Заповіті) праведність виступає не тільки як правове й етичне поняття, але і як зв'язок з Богом, як певний стан, в якому знаходиться людина, що дотримується божественних заповідей. Так, хоча Іов і не відзначався етичною досконалістю, проте, завдяки своїй вірі, яка передбачає особливий режим діалогу з Богом, який визнається єдиною основою особистого існування і на справедливість якого (а в цьому випадку – це і милосердя) покладаються всі надії, він отримав прощення від Бога і зміг тим самим знову повернутися до праведного життя, в певний стан справедливості (пор. Іс. 45:25 «через Господа усправедливляться»).

У текстах Нового Заповіту посилюється тема праведності як особливого зв'язку з Богом (2 Кор. 5:21 «Бо Того, Хто не видав гріха, Він учинив за нас гріхом, щоб стали ми божою правдою в Нім!»), і разом з тим, мабуть, більш послідовно протиставляється світ праведності (істини) звичайному повсякденному світу, в якому керує закон (2 Петро. 3:13 «Але за Його обітницею ми дожидаємо неба нового й нової землі, що правда на них пробуває»). Як зазначає Ануфрієва, «істина – категорія Нового Заповіту, вона прийшла на зміну закону, після чого *бути праведним* почало означати – слідувати заповіді любові, йти шляхом істини» [1, с. 226]. Тим самим і справедливість як правда спрямована передусім на порятунок, а не на рівність, на яку орієнтована концепція справедливості, розроблена ще в античній філософській традиції.

Сформований на основі новозаповітної традиції концепт «справедливості як правди», який ми знаходимо в православній богословській і

соціально-філософській думці, поєднує в собі і правове поняття «закону», і поняття «істини», причому остання в цьому випадку виступає як поняття не тільки гносеологічне, але і як екзистенціальне, адже мова в цьому випадку йде не просто про об'єктивний закон, але і про перетворення самого ества людини, коли вона дотримується божественного закону. Не випадково проблемою правди була просякнута вся староруська література (Д. Ліхачев). Один із виразів цього пошуку істиннісного, правдивого ми знаходимо в одному з перших філософсько-богословських, але разом з тим і політичних творів – у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона, який протиставив два світи – світ повсякденного життя і світ «благодаті й істини». (Показово, що звертаючись до Іларіонового протиставлення закону і благодаті, Б. Вишеславцев доходить висновку про те, що божественна правда є цінністю надюрідичною і надполітичною, оскільки Христос приніс не нові закони, але нову правду). Схожим чином і в повчальних творах Максима Грека справедливість передається словом «праведний». Він, зокрема, пише, що Бог «править мірилами, вельми праведними» (які проявляються в тому, і тут богослов приводить схоже з античним розуміння справедливості як пропорційної рівності, що Богові «властиво відплачувати кожному по справах його»), та і сам «по суті є сама правда» [3]. Максим Грек розрізняє законність, істину і правду, яка тим самим збігається із праведністю. Орієнтація на правду дозволяє приймати несправедливість цього світу для того, щоб отримати винагороду в світі істинному – царстві небесному, «де живе лише правда і преподобі».

Задовго до народників, теоретичну розробку концепту справедливості як правди здійснює полеміст Іоанікій Галятовський, який розрізняв справедливість як особисту чесноту і справедливість як правду, причому остання, згідно з його поглядами, розпадається на вищу божественну правду, наукову істину і народну правду (прообраз соціальної справедливості) [9, с. 122-123]. Нарешті, тема правди знайшла своє продовження і в традиції правдошукацтва російської інтелігенції, і, навіть, у певному значенні, в радянській версії марксизму, представники якого, як відомо, писали про «ленінську мову правди».

Концепт справедливості як правди тісно пов'язаний з ідеєю істинного соціального буття, яким як для східного, так і для західного християнства була громада віруючих – церква. Розуміння церкви, як воно сформувалось у богослов'ї східної церкви, ближче до «ordo amoris» Августина, ніж до «ordo potestas» Томи Аквінського. Як і для Гіпонського єпископа, для східнохристиянських богословів церква була єдністю у вірі і любові, яку при цьому, і тут проявляється особливість

східної церкви, не можна зводити до виключно земного аспекту буття церкви. Це церковне суспільство «представляється якоюсь «тоталітарною колективністю», в якій не існує права окремих осіб, але водночас кожна особа цього тіла є його ж мета і не може розглядатися як засіб» [5, с. 132]. Емпіричним втіленням цієї «тоталітарної колективності» стала селянська громада або «мир», що виступала протягом тривалого часу в подвійній якості – як церковна одиниця і як суспільно-політичний інститут. (««Мир» – це автономна самодостатня цілісність. З точки зору права він був адміністративною одиницею, з церковно-канонічної – приходом; з точки зору майнового права, «мир», оскільки він розпоряджався землею, був поземельною громадою» [6, с. 75]). При цьому асинхронність соціальних процесів, що лежить в основі відмінності менталітетів і форм соціальної організації Західної і Східної Європи, сприяла тому, що інститут громади як основа суспільного устрою зберігався на європейській частині Російської імперії значно довше, ніж у Західній Європі.

З іншого боку, в межах єдиної Російської імперії тривалий час співіснували дві системи права – офіційне і звичаєве, селянство ж жило в умовах правової відокремленості і не мало «поняття про твердість права взагалі» (вираз С. Ю. Вітте). Ця обставина, а також значно менший вплив римської правової культури стали причиною розповсюдження і закріплення в Російській імперії концепту справедливості як правди, який за цих умов слугував тією нормою, яка якраз і регулювала соціальні відносини (у зв'язку з цим можна пригадати, що Л. Толстой у «Листі студенту про право» протиставляв позитивне право і розуміння «істинної справедливості», що збереглося у народі, і критикував право, правову науку як «злотворну»). Не випадково, як зазначає М. Володимирський-Буданов, в початковому періоді історії російського права (тобто у IX-XIII ст.) немає розділення державного і приватного; «у сфері приватного права особа фізична ще не виокремилась: вона покрита правами союзів, сімейних, родових і общинних; поза цими союзами вона втрачає правоздатність» [2, с. 4]. І лише у пізніший час, після політичної модернізації, яка почалася з петровських реформ, формується уявлення про індивіда як суб'єкта права.

Тим самим, впродовж тривалого часу не єдність, пов'язана з формально-правовою справедливістю, але єдність громади на основі «внутрішньої правди» (А. Хом'яков) була визначальною для суспільства в Російській імперії. І лише у XIX столітті почалася трансформація релігійного соціального порядку (громади), в якому справедливість як правда протиставлялася мирській справедливості, втіленій у позитив-

ному праві як основі державного утворення. Але позначене протистояння народного права, права звичаю положенням позитивного права, за великим рахунком, залишається так досі і неподоланим остаточно як у сучасному російському, так і в українському суспільствах.

Виникнення і ствердження в європейській свідомості християнства (а на Близькому Сході і в Центральній Азії – ісламу) сприяло становленню релігійного соціального порядку, що протистояв світському політичному порядку, з його нормативними принципами. Релігійний порядок виявляє, що справедливість має свої межі, оскільки принципи відчуженої рівності долаються в християнстві та в ісламі принципом милосердя, любові – іншими словами, соціальні відносини, засновані на еквівалентності та обміні, в релігійній громаді замінюються на стосунки, в основі яких лежить емоційна складова (любов, віра, досвід причетності до загального, до божественного).

«Релігія справедливості». Якщо християнство називають переважно релігією любові, то іслам, як зазначають коментатори, є передусім «релігією справедливості» [12, с. 154]. Доказом цієї тези є та надзвичайно висока роль, яка надається праву в межах мусульманства. Так, революційні події другої половини ХХ століття, що призвели до встановлення в деяких країнах Близького Сходу влади релігійно орієнтованих політичних лідерів (мається на увазі, перш за все, Іран), значною мірою були саме боротьбою за справедливість (у тому числі за соціальну справедливість). Зокрема, згідно з ірансько-ісламським ідеологом Хаменем, іслам і справедливість є дві сторони однієї медалі, і метою ісламу як релігії є процвітання суспільства на основі соціальної справедливості.

Арабське слово «*ʿAdl*», що позначає «справедливість», спочатку мало значення «стояти прямо», «бути зваженим» і вживалось для характеристики людини. Але ісламське розуміння справедливості відрізняється трактуванням її не тільки як особистої чесноти, але і як принципу організації співтовариства віруючих і державного устрою [12, с. 155]¹. Одним із символів справедливості в Корані є терези (див. сура 55, 7-9), що відображає притаманну справедливості вимогу зваженого, пропорційного – тобто неупередженого, рівного (принцип «*al Nasaf*») – ставлення до всіх речей, згідно зі встановленим Богом природним порядком. Як зазначає дослідник мусульманського права С. Ф. Хайруллоєв, одним із базисних для мусульманського права положенням визначається, що «дотримання справедливості означає

¹ Від «*ʿAdl*» слід відрізнити «*Qist*» – слово, яке також перекладається як «справедливість», проте позначає воно не пропорційне ставлення до речей, а спосіб взаємодії мусульман між собою (тут справедливість постає як чесність) та Бога з ними [11, с. 19].

узгодження своєї дії з вимогами природного порядку речей» [10, с. 23]. Цей порядок (у певному значенні його, мабуть, можна охарактеризувати як «порядок справедливості») полягає в загальній гармонії і рівновазі. Від мусульманина вимагається дотримуватись цього порядку, у тому числі і шляхом соціального єднання в умі (громаді), межі якої збігаються з межами всього ісламського світу. Звідси і виразна соціальна спрямованість ідеї справедливості (справедливість як *Qist*), що відрізняє іслам від християнства, вчення про соціальну справедливість якого сформувалося тільки у ХХ столітті під впливом низки соціальних революцій, що сколихнули європейське суспільство. Іслам же від самого початку акцентує на необхідності справедливої організації суспільства відповідно до норм, встановлених Богом. Звідси і та відносна легкість, з якою в мусульманському світі були сприйняті соціалістичні ідеї, що знайшло своє віддзеркалення в розвитку так званого «ісламського соціалізму».

Подібно до християнства, в мусульманстві також присутнє уявлення про милосердя, доброту, які протиставляються справедливості. Мова йде про «іхсан» (щирість, внутрішню релігійність) – третю складову мусульманства, нарівні з віровченням (іман) і релігійною практикою (ісламом). Разом з тим, милосердя в цьому випадку, швидше, допомагає здійснитися справедливості, а не піднімає її на новий рівень, як це має місце в християнстві – як у західній, так і в православної традиції.

Висновки. Отже, концепт справедливості як правди і те розуміння справедливості, що ми його зустрічаємо в ісламі, передбачають формування особливого соціального порядку (певної вищої соціальної реальності, порівняно із повсякденною реальністю), нормативна регуляція якого не обмежується вимогами позитивного права, оскільки людей в ньому об'єднують не стільки інтереси та потреби, скільки емоційний зв'язок (тому і справедливість тут постає саме як недиференційована етико-правова категорія). Зважаючи на те, що досліджувані концепти – «адолат» та «правда-справедливість» – продовжують і сьогодні визначати повсякденні соціальні практики, роль справедливості у релігійному соціальному порядку має і в подальшому залишатись у центрі уваги дослідників, увага яких спрямована на аналіз ціннісно-нормативних трансформацій сучасного суспільства.

Література

1. Ануфриева О. И. Формы выражения концепта «праведность» в Псалтыри (на материалах русского и английского языков) // Вестник СамГУ. – 2007. – № 5/2 (55). – С. 222-228.

2. Владимирский-Буданов М. Ф. Обзор истории русского права / М. Ф. Владимирский-Буданов. – СПб. ; Киев : Изд. книгопродавца Н. Я. Оглоблина: Тип.Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1909. – VI, 699 с.
3. Грек Максим. Нравоучительные сочинения // Режим доступа : <http://www.ni-ka.com.ua/index.php?Lev=maxgrek>.
4. Иванов В. В., Топоров В. Н. Правда и Кривда / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х Т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Советск. энциклопедия, 1992. – С. 328-329.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
6. Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания / С. В. Лурье. – СПб. : Тип. им. Котлякова, 1994. – 288 с.
7. Рачков П. А. Правда-справедливость / П. А. Рачков // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2006. – № 1. – С. 83-107.
8. Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза / Ф. Ринекер, Г. Майер; пер. с нем. В. А. Цорна. – М. : Российское Библейское Общество, 1999. – 1136 с.
9. Соломаха І. Г., Богачевська І. В. Християнська антропологія Іоанікія Галятовського / І. Г. Соломаха, І. В. Богачевська. – Чернігів : «Чернігівські обереги», 2008. – 180 с.
10. Хайруллоев Ф. С. Принцип справедливости в мусульманском праве: дис. ... кандидата юр. наук: 12.00.01 / Фаррух Сайфуллоевич Хайруллоев. – М., 2007. – 181 с.
11. Islamic identity and the struggle for justice / Ed. by N. H. Barazangi, M. R. Zaman, O. Afzal. – Gainesville: University Press of Florida, 1996. – 124 p.
12. Rosen L. The justice of Islam: comparative perspectives on Islamic law and society. – New York : Oxford University Press, 2000. – 234 p.

Олександр Киричок

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В САКРАЛЬНІЙ ГЕОГРАФІЇ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА

У статті розкривається кореляція етики та політики в культурі Київської Русі, а також сакральна географія стародавнього Києва як основа їх взаємозв'язку. Аналізується роль “сакральних місць” у формуванні моральних та політичних переконань наших пращурів.

Ключові слова: етика, політика, сакральна географія, чесноти.

A. Киричок. Взаимосвязь этики с политикой в сакральной географии древнего Киева

В статье раскрывается корреляция этики и политики в культуре Киевской Руси, а также сакральная география древнего Киева как основа их взаимосвязи. Анализируется роль “сакральных мест” у формировании моральных и политических убеждений наших предков.

Ключевые слова: этика, политика, сакральная география, добродетели.

O. Kyrychok. Correlation of ethics with politics in sacral geography of ancient Kyiv

The article describes about the correlation of ethics with politics in culture of Kyivan Russ and sacral geography of ancient Kyiv as foundation of this connection.

Author analyzes role of sacral places in forming us ancestor's moral and political views.

Key words: ethics, politics, sacral geography, virtues.

У статті йтиметься про зв'язок етики та політики в системі уявлень Давньої Русі. Ці дві царини, такі радикально несумісні в наш час, були в давньоруському середньовіччі тісно взаємопов'язаними, причому забезпечувала цей зв'язок, як буде показано нижче, сакральна географія міста – своєрідна знакова система, де сфери етики та політики зливалися.

Якщо заглибитись у походження слова “етика”, то воно вже на рівні етимології демонструє зв'язок із словом “політика”, причому зв'язок цей топологічний, такий, що відсилає до певних просторових і геогра-

фічних смислів. Грецьке “ἥθος”, від якого походить слово “етика”, як відомо, означає “традицію”, “звичку”, “норов”, “натуру”, “характер”, “вдачу”. Але є в цього слова й інші значення: “ἥθος” перекладається також, як “місцеперебування”, “оселя”, “житло”. Слово “політика” походить від грецького “πόλις”, яке також означало не тільки людську спільноту, але й укріплену на пагорбі частину споруд та довколишні булівлі, себто певну частину простору.

Сучасні інтерпретації слів “етика” та “політика” певною мірою загубили свій первинний смисл, втративши одночасно і усвідомлення їх тісного взаємозв’язку, неможливості існування політики без етики, вимогу для політики бути моральною. Не усвідомлюється в сучасному світі і той нерозривний зв’язок, який має “етос” і “поліс” із “топосом”, царини моралі та політики із місцеперебуванням людини в просторі, чи то з дитинства знайомих речей, чи то вулиць, скверів, майданів міста чи то батьківщини, рідної землі, або й всієї держави. Таким чином, етика і політика певної просторові організації, наприклад, головного міста землі чи держави, має відштовхуватися від нерозривного зв’язку простору політики і моралі, об’єднаних обома смислами грецьких “ἥθος” і “πόλις”. Місто – це одночасно і “звичаї”, і “житло”, в царині яких людина не тільки перебуває і здійснюється, але й доторкається до трансцендентного, що й надає її перебуванню філософського виміру.

Етика і політика, якщо про них говорити у контексті середньовічної філософії, – це не просто якісь способи чи правила співжиття, що на практиці змішуються і переплітаються, стираючи хитку диференціацію цих двох царин, це – “трансцендентна поведінка”, розгортання діяльності у присутності “Абсолюту”. Отже, коли йдеться про середньовічну етику чи політику, то замало мати в дискурсі такі поняття, як “добро”, “зло”, “милосердя”, “смирнення”, “влада”, “державна” тощо. Вони мають бути обов’язково трансцендентно відрефлектованими. З огляду на це, в географії будь-якого міста важливу роль відіграють своєрідні детонатори філософування, які інколи починають функціонувати і як стимул, і як джерело. Такими детонаторами, зокрема у Києві, протягом століть були “святі місця”, якщо розуміти святість як максимальну відкритість трансцендентному. Одна із київських святинь, храм Софії Київської наприклад, може розглядатись у філософському контексті не тільки тому, що символізує мудрість чи заступництво, але й тому, що ця мудрість і це заступництво є пов’язаними із трансцендентною божественністю.

Розмітка таких святих місць чи навпаки їх протилежностей у ландшафті Києва відбувалася з давніх-давен. Левова частка часу, відведе-

ного на сакралізацію міського ландшафту, припадає на період Давньої Русі, однак відбувалася ця сакралізація за різними правилами.

Насамперед багато містин Києва сакралізувались на основі конструкту “гора – низ”. Висока місцевість у давньому Києві, як і у більшості релігій та міфологій, символізувала близькість трансцендентному. Наближеність до неба, перебування на високій горі чи-то пагорбі давала більше можливостей для “пролomu”, “стрибка” в цю царину. Десятинна церква на київських пагорбах, дзвіниця Михайлівського монастиря, центральне язичницьке капище, шабаші на Лисій Горі на Подолі, фактично, є явищами одного порядку, якщо дивитися на них з погляду детонаторів трансцендентної поведінки, що проявляється в молитві, ритуалі чи просто роздумах або писанні текстів.

Щоб пізнати істину, мудрець підіймається на гору. “Коли Заратустрі минуло тридцять, покинув він свою батьківщину й озеро своєї батьківщини і подався в гори”, – так пише Фрідріх Ніцше [9, с. 8]. Київські пагорби, за літописами, були освячені апостолом Андрієм. Гора символізує висоту духу, велич істоти, що доторкнулася до божественного.

Однак, окрім вищеописаного способу, заснованого на використанні, так би мовити, природних, географічних детонаторів трансцендентної поведінки, етико-політичний універсум Давньої Русі формується й дещо іншим чином. Сакральні точки виникають також на місці смерті людини. Душа, що покидає тіло і здіймається на небо, ніби залишає пролом за собою, навіть коли це не небо, а просто інший, невидимий, тобто трансцендентний світ. На місці загибелі можна звернутись із молитвою до чогось вищого або до самої померлої людини. Місце поховання зберігає зв’язок із потойбічним світом і, з огляду на це, своєрідно переосмислюється і перетлумачується політичний вчинок чи моральна дія, які у середньовічній системі мислення виступають інколи, як тотожні. Так, наприклад, після вбивства Бориса і Гліба Ярослав Мудрий, який взявся помститися Святополку Окаянному за кров братів, за свідченням літописця, “ста на мѣстѣ, идеже оубиша Бориса” [11, с. 144] і звернувся з молитвою до Бога: “...въздѣвъ руцѣ на нѣбо, ре^ѣ кровь брата моєго вопъеть к тобѣ Влѣко· мьсти ѿ крове праведнаго сего· такоже мьстиль їси крове Авелевы· положивъ на Каинѣ стенанье и трасенье тако положи и на семь” [11, с. 144]. Літописець щиро вірить, що саме Борис і Гліб, які вже покинули цей світ, допомогли Ярославу отримати військову перемогу як правителю, в сенсі політичному, і меснику, у сенсі етичному. У Паримійному читанні про Бориса і Гліба пишеться, що святі приводять на допомогу Ярославо-

ві ангельський “полк”: “...мнози вѣрнии видяху ангелы, помогающа Ярославу” [9, с. 117]. Отже, саме місце загибелі Бориса має сакральний характер і наближує людину, яка в ньому знаходиться, до іншого світу. Окрім того, цей інший сакральний світ може впливати на політичні події світу профанного, незалежно від того, хто за цим впливом стоїть – Бог, ангели чи загиблі співвітчизники. Місце загибелі, отже, є своєрідним “отвором” до трансцендентного, на ньому залишають знаки, до нього приходять порозмовляти із загиблим. Досить часто вищеописаний архетип гори і архетип могили зливаються. Високий курган і могила на кургані – приклад такого ототожнення, тут покійника ховають ніби з розрахунку, що його душа, перебуваючи на горі, швидше здійсниться на небо.

Язичницькі уявлення про добро і зло були близькі до уявлень про політично впорядкований космос (місто, держава), а зло часто-густо ототожнювалось із хаосом (степом, лісом тощо). В таких уявленнях простежується ще одна ланка давнього глибокого і архаїчного зв’язку між етикою і політикою. І знову ж таки цією ланкою був географічний простір. Політика є певний спосіб впорядкування спільноти і простору, на якому вона проживає, спосіб їх організації, означуваний грецьким “πολιτεία” (іон. “πολιτήϊη”). Причому наявність такого упорядкування вже за означенням визнається “добром”, навіть якщо вона є недосконалою. Наявність навіть дефектної політичної організації у будь-якому випадку є кращою ніж її відсутність. Однак добро і зло – це не тільки “космос – хаос” чи “місто – степ”, як традиційно вважали в Давній Русі. В деяких випадках зло є “невкоріненістю” у простір, відсутністю батьківщини. Біблійний Каїн покараний тим, що не знаходить собі місця у світі. Аналогічно, за літописною легендою, був покараний і Святополк Окаянний за вбивство Бориса і Гліба.

Однак це не єдиний ландшафтний аналог зла. Воно, як уже зазначалось, може бути й вкоріненним, фіксованим (зле місце). Просторовим аналогом зла було також те, що розташоване за межею чогось: домівки, церкви чи міста. Перебування за межею підкреслювало також і трансцендентність зла. Є підстави стверджувати, що для Києва такою трансцендентною межею були пороги вниз за течією Дніпра. Принаймні два літописні епізоди вказують на це. Перуна, скинутого з Київських пагорбів, Володимир розпорядився “привазати коневи къ хвусту · и влещи с горы по Боричеву на Ручаи” [10, с. 116], а “аще где пристанеть вы · то ѿрѣвайте єго ѿ берега · дондеже порогы проидеть · то тогда ѿхабитесь єго” [10, с. 117]. Характерно, що апостол Андрій після освячення київських гір рухався не вниз по Дніпру, де були пороги, а вгору.

Є достатні підстави стверджувати, що територіальна межа (річка, стіна домівки, вал тощо) символізували, одночасно і моральний закон, імператив і закон політичний. Наприклад, Кирило Туровський, розтлумачуючи смисл притчі “Про сліпця і хромця”, в якій розповідається, що Бог обніс рай високим муром, пояснив, що “Стѣна бо – закон речется” [12, с. 341]. Слово “законъ” в давньослов’янській мові, як відомо, означало всезагальне вчення, релігію; період історії до Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах “Старого Завіту”, книги “Старого” та “Нового Завіту (закону)”, частину Святого Письма, що приписується пророкові Мойсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми¹. Тобто це слово вживалося максимально широко, означаючи одночасно і моральну, і юридичну (політичну) норму, фіксувало їх глибинний зв’язок. Зазначимо, що знову ж таки посередником у цьому зв’язку виступало географічне поняття.

До введення православ’я, аналогічно іншим дохристиянським культурам, в Русі існувало переконання, що закон надається природою, космосом і приписується однаково як людині, так і богам. Християнська ж свідомість, навпаки, наполегливо визнавала, що не природа, а саме Бог дає людині закон, якому підпорядковується, у свою чергою, і природа. Перед Богом “движется земля, расѣдается камение. Животная трепещуть, горы курятся, свѣтила раболѣпно служат, облаци и воздушная тварь повелѣная творять” [12, с. 341], як вказує, згадуваний нами, Кирило Туровський. Спочатку повеління дається Адаму у вигляді єдиного імперативу: “Із кожного дерева в Раю ти можеш їсти. Але з дерева знання добра й зла – не їж” (Бут. 2: 16, 17). Проте, що є “добро”, а що є “зло” не мовиться. Коли ж людина порушує цей єдиний моральний припис, і дізнається, що у світі є добро і зло, Бог змушений все ж таки розтлумачити, що ж є “добро”, а що ж “зло” в скрижалях Закону, наданого Мойсею.

У синтетичному світогляді Давньої Русі IX–XIII ст. питання “природа є джерелом закону чи Бог” вирішувалося по-різному. Найцікавіший, принаймні для нас, є синтез, сполучення цих уявлень, що безпосередньо пов’язаний із сакральною географією. При накладанні двох протилежних уявлень про джерело морального і політичного закону, міфологічний світогляд надавав абстрактним біблійним істинам образного і доступного всім смислу. “Закон” у Київській Русі – це одночасно і правило, встановлене Богом, і межа між двома опозиційними просторовими територіями впорядкованого космосу, зоною сконцентро-

¹ Див. коментарі С. В. Бондаря до “Слова про Закон і Благодать” у хрестоматії *Історія філософії України*. – К. : Либідь, 1993. – С. 22.

ваного добра, політично-організованого простору та зоною розсіяного зла. “Закон” – це не тільки найвище божественне правило людського співжиття, але й “предѣл” між метафізичним добром і дефективним злом як у моральному, так і в географічному сенсі. Образи стіни, дверей, огорожі, що символізують “закон”, мають місце у багатьох текстах часів Київської Русі найчастіше апокрифічного походження.

“Для середньовічної людини, обмеженої більшою мірою спадщиною міфологічного мислення, – зазначає Ю. М. Лотман, – географічний простір – не абстрактне поняття. Він ще не існує як самостійна категорія, як відстань, виміряна у метричних мірах довжини, чи місце на карті. Є різке моральне і ціннісне навантаження простору: існують місця сакральні і прокляті, більш або менш цінні з точки зору людини” [7, с. 37].

Кирило Туровський, наприклад, використовує одночасно обидва образи: образ стіни, муру, яким Бог оточує рай (“остѣни его оплотом” і “сотвори врата” [12, 341]), і цілком християнське розуміння цього муру як морального закону, наказу Бога. Цим самим він деалегоризує притчу, пояснюючи, що буквально розуміння тут несумісне: “Стѣна бо – закон речеться. Закон жа всему заповѣдь Божия есть: “Предѣл бо, рече. Положи и, его же не преидуть, ни обратятся” [12, с. 341].

Викладене вище зовсім не варто розуміти так, ніби в Русі існувало тільки таке синтетичне розуміння закону. В текстах можна віднайти як чисто християнські, так і суто язичницькі його тлумачення. Однак це синтезоване уявлення важливе для нас саме тим, що воно найбільшою мірою відображало зв’язок етики, політики та сакральної географії Київської Русі, а також тим, що згідно з такими уявленнями, добро і зло, політично-впорядкований простір і безлад перманентно антагоністичні. Тому в сакральній географії Києва, окрім гармонійно поєднаних ліній, можна віднайти численні опозиції: Гора – Поділ, місто – степ, лівий – правий береги Дніпра, Центр – Печерськ. Добро і зло, і, одночасно, політичний порядок та хаос, мають, отже, чітке розмежування. Закон фіксує локус, де варто відмежовуватися від зла, або ж навпаки намагатися зламати “верєя железныя”, що ведуть до світу зла і покінчити з ним. Можливо, саме такі “межові” уявлення дали змогу дослідникам Давньої Русі констатувати її етичну “однолінійність”, “однолінійність”, тобто те, що “людина у літописця завжди однолінійна, тобто одночасно бути “доброю” і “злою” вона не може”, як зазначив І. П. Єрьомін [4, с. 97]. Але така однолінійність аж ніяк не означає неіснування точок нейтральних, тобто таких, у яких силові лінії, взаємодіючи, нейтралізують одна одну як могло бути в тому місці, де зараз розташований Хрещатик.

Зрештою, не лише топос формує етос, але й відбувається навпаки. Людина, носій певної політичної чи етичної поведінки, дотикаючись до того чи іншого місця, ніби освячує, сакралізує його. Апостол Андрій сакралізує київські пагорби, а Святі Антоній та Феодосій – печерські. Завдяки їм ці місця самі стають святими. Інколи навіть язичницький бог чи ідол може сакралізувати місце. Кияни добре знають легенду про проходження Видубицького монастиря, який утворився на місці, де виринув із води Перун, скинутий у Дніпро Володимиром перед хрещенням Русі.

Для сакралізації визначеного місця у ландшафті давнього Києва не було важливо, добро чи зло, християнська чи язичницька сила до нього доторкнулася. Церкви на місці язичницьких капищ переконують у цьому, зрештою, Видубицький монастир, як відомо, був присвячений архангелу Михаїлу, керівникові “небесного воїнства”, напевне, не тільки через те, що його місцезнаходження мало функцію політичного і військового форпосту Києва, а й з тієї причини, що Перун, якому він завдячує своїм виникненням, символізував такі моральні риси, як мужність і військову хоробрість.

Цей зворотній зв'язок особливо важливий для нашого дослідження. На думку В. С. Горського, в кожному із образів давньоруських святих, яких нам залишила письмова та художня спадщина, було підкреслено ту чи іншу чесноту, яка вважалась взірцевою [2, с. 175]. Свята княгиня Ольга – уособлення політичної і життєвої мудрості, Святий князь Володимир – піклування про підлеглих та милосердя, Святий Борис та Гліб – дотримання політичного принципу старійшинства та смиренності, Святі Антоній та Феодосій – взірці чернецького подвигу. Таким чином, давньоруські святі у сукупності своїй становлять певний завершений набір християнських чеснот Давньої Русі: *мудрість, милосердя, смиренність, чернецька мужність*.

Цікавим буде порівняння цього переліку із іншою етичною моделлю, запозиченою із візантійської політичної філософії – давньоруським набором чеснот “ідеального князя”, “ідеального правителя”, який можна отримати шляхом аналізу численних князівських некрологів, уміщених у літописах (наприклад, характеристики Гліба Святославича [10, с. 119], Володимира Мономаха [10, с. 293], Святослава Ростиславича [11, с. 550-551], Володимира Глібовича [11, 653], Давида Ростиславича [11, 703-704], Мстислава Ростиславича (Хороброго) [11, с. 610-611] тощо). “У цілому, – зазначає В. С. Горський, – такий набір чеснот досить типовий. Греко-візантійська топика серед інших включала топос, що рекомендував характеристику вчинків

особи, якій подається хвала згідно з чотирма чеснотами – мужності, справедливості, скромності і мудрості. У християнській топіці місце пізньоантичної справедливості і скромності займає милосердя до жебраків і убогих та смиренність” [1, с. 176-177]. Таким чином, набір чеснот виглядав так: *мудрість, милосердя, смиренність, мужність*. Характерно, що давньоруські образи святих, взяті в сукупності, як вже зазначалось, теж демонструють якраз ці чотири чесноти: Ольга – *мудрість*, Володимир – *милосердя*, Борис та Гліб – *смиренність*, і нарешті, Антоній та Феодосій – християнське подвижництво, яке було не що інше, як християнська інтерпретація такої категорії, як *мужність*. Символічну тотожність військового та християнського подвигу нами було досліджено в іншому місці [5], [6].

Якщо спробувати з’ясувати звідки цей набір походить, то аналіз приведе до цікавого висновку: джерелом цих наборів були найімовірніше політична філософія Платона, зокрема викладені у IV та VI книгах “Держави” ідеї про чотири чесноти правителя, який, на його думку, має бути *мудрим, мужнім, розсудливим і справедливим* (Держава, IV 427e, VI 487a), а також повинен демонструвати *відсутність користолюбства* (VI 485 e) та *підкування про підлеглих* (IV, 463a – b).

Однак нас цікавить не походження цього набору моральних характеристик, а зв’язок кожного святого, а отже, і кожної чесноти із певним місцем давньокиївського ландшафту.

Сакральна географія Русі детально вивчається останнім часом Ю. Завгороднім. Київський дослідник вказує на тісний взаємозв’язок між святим місцем та образом святого. “Трансцендентне у межах Печерського монастиря демонструє свою присутність не тільки через Божі знаки-символи (онтологічний рівень), а й через провідників волі Божої (посередників між світом Небесним і світом земним) – святих ченців печерських (антропологічний рівень)... специфіка святого місця тісно корелює як із божою обраністю, так і з діяльністю в ньому святого (-их). У разі гармонійного поєднання і достатнього виявлення цих двох важливих складових святе місце долає межі просторово-часової локальності. Таким чином відбувається трансляція святості вже у земному (історичному світлі)” [3, с. 170].

У просторовому ландшафті Києва Ю. Завгородній виділяє декілька центрів (сакральних або святих місць), якими, на його думку, були Десятинна церква, храм Софії Київської та Києво-Печерський монастир. Якщо спробувати проаналізувати зв’язок цих місць із образами святих, що репрезентували всі чотири вищеназвані чесноти, то схема виявиться приблизно такою:

1. Десятинна церква може розглядатись у її зв'язку із *милосердям* (вона пов'язана з іменем милосердного князя Володимира Святославича, який її будував, де він був похований, і самою назвою викликає у свідомості людини образ пожертви). Києво-Печерський монастир теж певною мірою пов'язаний із милосердям, за свідченнями літописів там практикувалась роздача милостині, однак його загальна моральна функція була дещо іншою.

2. Києво-Печерський монастир виступає символом чернецької *мужності* і звичайно ж пов'язується із образами мужніх святих Антонія і Феодосія.

3. Значно складнішим є зв'язок образу “премудрої” святої княгині Ольги з певним місцем у київській географії. Храм присвячений мудрості – Софія Київська. Це видно із самої назви та з того, що будував її Ярослав, хоча і не канонізований, але прозваний згодом “мудрим”. Однак княгиня Ольга була похована, найімовірніше саме у Десятинній церкві і з Софією Київською ніякого зв'язку не має, хоча, з іншого боку, варто нагадати, що й Десятинна церква також була присвячена премудрості Божій – Софії. У Софії Київській на одній із фресок східців збереглося цікаве зображення, що ілюструє напівлегендарну історію про те, як Ольга обдурила Візантійського імператора, чим знову ж таки підкреслюється мудрість цієї княгині.

4. Щодо смиренності, уособлюваної Борисом та Глібом, то сакральні місця, пов'язані із ними, взагалі довго функціонували поза Києвом. Це було пов'язано напевне із спротивом, який чинила Візантія спробам канонізації руських святих. У Києві знаходився митрополит-грек, який протривівся появі руських святих, хоча, зрештою, все-таки вдалося побудувати церкву, присвячену Борису і Глібу у Вишгороді, улюбленій резиденції князів, куди й було перенесено їх мощі. Таким чином завершилося формування давньокіївського етосу.

Потрібно зазначити, що його межі не були замкнутими. Ми знаємо, що перший дубовий тринадцятикупольний Софіївський храм було побудовано у Новгороді, аналогічний храм стояв у Пскові, а Борисо-Глібські храми постали ледь не по всій Русі: на Альті, в Переяславі, Пскові, Новгороді, Полоцьку, Ростові, Рязані, Чернігові й інших містах. А в деяких випадках відбувалися навіть конфлікти всередині етосу. Так, у Новгороді храм Бориса і Гліба було побудовано на місці старої дерев'яної Софії.

Викладені вище міркування, на наш погляд, є актуальними для з'ясування зв'язку етики, політики та сакральної географії Києва, хоча вони й мають переважно гіпотетичний характер.

Література

1. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 213 с.
2. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 175 с.
3. Давньоруські любомудри / [Горський В., Вдовина О., Загородній Ю., Киричок О.]. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 304 с.
4. Еремин И. П. Литература Древней Руси / И. П. Еремин. – М.-Л. : Наука, 1966. – 264 с.
5. Киричок О. Б. “Воїнство Христа” як етична ідеологема у філософській культурі давньокіївського періоду / О. Б. Киричок // Магістеріум. – К., 2002. – Вип. 5. – С. 69-83.
6. Киричок О. Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / О. Б. Киричок // Образ Христа в Українській культурі. – К., 2001. – С. 47-56.
7. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. – 1965. – Т. 2. – С. 210-216.
8. Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе // Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 111-118.
9. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади [Пер. з нім.] / Ф. Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
10. Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1 : Лаврентьевская летопись. – 496 с.
11. Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2 : Ипатьевская летопись. – 648 с.
12. Туровский Кирило. Притча о слепце и хромце // Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского / И. П. Еремин / Труды отдела древнерусской литературы. – 1956. – Т. XII. – М.-Л. – С. 340-347.

Ігор Печеранський

ЕТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ «ВІРИ В ХРИСТА» В БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ В. І. ЕКЗЕМПЛЯРСЬКОГО

У статті аналізується богословсько-філософська спадщина Василя Ілліча Екземплярського (1875-1933), на предмет виокремлення етичного осердя останньої, яке полягає в морально-мобрунтуванні категорії віри-любви в Христа, що становить основу його християнського гуманізму. Феномен релігійно-філософської спадщини київського вченого полягає у тому, що вона знаходиться на перехресті двох традицій – духовно-академічної та публіцистичної, які взаємодоповнюють одна одну під час аналізу актуальних питань моральної науки.

Ключові слова: філософська культура Києва кінця ХІХ – початку ХХ ст., Василь Екземплярський, моральне богослов'я, віра, любов, юродство.

И. Печеранский. Этическое обоснование "Веры в Христа" в богословско-философской концепции В. И. Экземплярского

В статье анализируется богословско-философское наследие Василия Ильича Экземплярского (1875-1933), на предмет выделения этической основы последней, которая состоит в моральном обосновании категории веры-любви во Христа, что составляет основу его христианского гуманизма. Феномен религиозно-философского наследия киевского ученого состоит в том, что оно расположено на перекрестке двух традиций – духовно-академической и публицистической, которые дополняют друг друга в ходе анализа актуальных проблем моральной науки.

Ключевые слова: философская культура Киева конца ХІХ – начала ХХ вв., Василий Экземплярский, моральное богословие, вера, любовь, юродство.

I. Pecheransky. The ethic argumentation of "faith in Christ" in the theological and philosophical conception of V. Ekzemplarsky

The article is devoted to analysis of theological and philosophical heritage of Vasyl Ekzempliarskyi on the subject of severance of ethic center of the last which consists in moral grounding of category of faith-love in Christ which is the basis of its Christian humanism. The phenomena of religious and philosophic heritage of Kyiv scientist is

its being in the crossing of two traditions – spiritual-academic and publicistic which complement each other in the progress of analysis of actual questions of moral science.

Key words: *philosophic culture of Kyiv in the end of XIX-beginning of XX century, Vasyl Ekzemplierskyi, moral theology, faith, love, feeble-mindedness.*

Відтворюючи процес становлення та розвитку православно-теїстичного філософування в межах духовно-академічної традиції Києва впродовж XIX – початку XX століття, необхідно зауважити, що формування професійного філософського середовища в Духовній академії є складним та багатовимірним явищем. Відзначаючи важливість матеріалів науково-методичного характеру, які становили основу програм викладання та визначали академічний рівень у системі тогочасної освіти, рух ідей київської традиції духовно-академічної філософії означеного часу, врахувавши проблемно-теоретичний та тематичний виміри, можна охарактеризувати за такими напрямками: 1) *логіка та гносеологія* (І. Борисов, І. Скворцов, В. Карпов, Ор. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич, П. Ліницький та ін.); 2) *філософсько-психологічні дослідження* (П. Авсенєв, Д. Поспехов, сюди ж належать – Ор. Новицький, С. Гогоцький та П. Юркевич); 3) *моральна філософія та антропологія* (І. Скворцов, П. Юркевич, М. Олесницький, Н. Фаворов, Г. Малеванський, В. Екземплярський та ін.). Варто окремо виділяти *метафізичну* (4) та *історико-філософську* (5) складові духовно-академічного дискурсу, оскільки, по-перше, теїстичне філософування в межах православного віровчення неможливе без ідей спекулятивно-метафізичного змісту, більшість з яких у творчості вчених були критично переосмислені в продуктивній полеміці з традицією німецького ідеалізму, по-друге, розгортання-розвиток тієї чи іншої ідеї важко уявити без звернення до буття філософії – її історії. Тому кожен з вище означених дослідників так чи інакше звертався до історії філософії, як то для підтвердження своїх ідей чи критики протилежних, враховуючи її обов'язковість у навчальних програмах (поряд з цим є і спеціальні та самостійні історико-філософські розвідки) Попри це, дослідження київської духовно-академічної думки є далеким до свого завершення, адже залишаються маловивченими підходи деяких її представників, ідей яких важливі для розуміння специфіки формування професійної філософії в цьому регіоні та розповсюдження філософських знань в Україні. Саме тому хотілося в цій статті звернутися до творчості одного з них, а саме, професора морального богослов'я Київської духовної академії (КДА) *Василя Ілліча Екземплярського* (1875-1933) та розкрити основні ідеї його богословсько-філософської концепції.

Народився Василь Ілліч 12 січня 1875 р. (за старим календарем – 30 грудня 1874 р.) в багатодітній родині відомого київського духівника Іллі Тихоновича Екземпларського, який після народження сина овдовів, став монахом, прийнявши ім'я Ієронім, у 1885 р. став єпископом, а 1905 року помер в сані архієпископа Варшавського. Про нього згадували: “Святитель дивував всіх, що знали його, своєю винятковою привітністю, ласкавою мовою, що не мала образливого докору, ніжним поводженням із скорботною... і навіть винною перед ним душею. Відчувалася така теплота і доброта душі, що щирість охоплювала людину, і вона висловлювала все сокровенне, як доброму, співчутливому батьку” [5, с. 196]. Звідси стає зрозумілою важливість християнської любові у творчості київського вченого, прикладом якої був для нього власний батько. Після закінчення гімназії, а згодом Литовської духовної семінарії, у 1896 р. В. Екземпларський вступає до КДА. В 1901 р. захищає магістерську дисертацію “Біблійне та святоотецьке вчення про сутність священства”, яка, на думку одного з рецензентів П. Ліницького, була “ретельно продуманим та із старанністю виконаним” [4, с. 422] дослідженням. Вчений ступінь магістра йому було присвоєно з запізненням, а Рада КДА від 17 серпня 1902 року призначила його на посаду приват-доцента кафедри морального богослов'я [2], розбудови засад якого він і присвятив усе своє життя.

В основних своїх працях, часів викладання в КДА (1900-ті рр.), – “До питання про відношення моральності до політики” (1905), “Деякі думки з приводу захисту смертної кари в російській богословській літературі останнього часу” (1907), “Пам'яті М. М. Неплюєва” (1908), “Вчення давньої Церкви про власність” (1910), “Гр. Л. Толстой та св. Іоан Златоуст в їх поглядах на життєве значення заповідей Христових” (1912), – молодий вчений окреслив не лише коло тих основних проблем, якими буде перейматись впродовж всієї своєї наукової діяльності, але й виявив, як йому здалося, основну й злиденну проблему сучасного релігійного життя – наявність великої прірви між моральним змістом євангельського ідеалу, який уособлюють “дух та букву” віри в Христа та практикою державного та суспільно-церковного життя. Як раз в ті часи важливість цього питання було усвідомлене й іншими представниками “ліберальної” професури в стінах КДА (П. Кудрявцев, В. Завитневич, Ф. Титов, М. Рибинський та ін.), що ініціювали “Проект найбільш необхідних тимчасових змін та доповнень до Статуту православних духовних академій” [6, с. 170], в якому висловили не лише важливість нагальних реформ у духовно-освітніх закладах, але й окреслили необхідний шлях цього процесу: розширення прав академічних рад – надання їм керувати виховні та

навчально-наукові питання, виборність академічного керівництва тощо. В. Екземплярський брав активну участь у обговоренні цих питань, займаючи позицію лібералів.

Невдовзі після того й було розпочато “справу” київського вченого. У 1911 р. вирішено укласти збірку статей, яка була б присвячена покійному Л. Толстому. Запросили до участі й Василя Ілліча. Він спеціально до збірки підготував статтю «Гр. Л. М. Толстой і св. Іоан Златоуст в їх поглядах на життєве значення заповідей Христових». І тут все почалося. Митрополит Київський Флавіан (Городецький), відповідно до листа ректора Київської академії, єпископа Інокентія (Ястребова), провів у Святішому Синоді рішення про виключення В. Екземплярського з Академії, при цьому мотивом виключення з'явилася згадана стаття. Про все це вчений дізнався з газет. Пізніше він напише: “Мене не лише не визнали за потрібним вислухати, але навіть не зажадали від мене жодного пояснення, так, як нібито справа була зрозумілою само собою і ні в якому поясненні не було потреби” [11, с. 3]. Замислитись над тим, чи справді зміст згаданої статті став підставою звинувачень на адресу вченого і наказу про звільнення його з академії без дозволу працювати в духовному відомстві, спонукає й та атмосфера таємничості, якою огорнута вся “справа” професора, що дізнався про свою “антиправославну літературну діяльність” (так було зазначено в газеті “Колокол”) та звільнення з повідомлення у “Церковних відомостях”. Для професора Духовної академії таке убивче формулювання, зрозуміло, загрожувало не лише заборонаю релігійно-публіцистичної діяльності, але й лягало страшною плямою на його добре ім'я. Адже він, на думку С. Булгакова, був тим науковцем, який прагнув “в своїй церковній свідомості відділити гріхи і слабкості церковної влади, деморалізованої бюрократизмом і зв'язком з державністю, від живого буття града церкви Христової” [1, с. 39]. В “Постанові...” Св. Синоду В. Екземплярського звинувачували в тому, що він знахабнів:

- порівняти великого вчителя церкви й святого Іоана Златоуста з відлученим від тієї ж церкви за заперечення її та її вчення письменником графом Львом Толстим та стверджувати, при цьому, що “на прапорі, який був високо піднятий словом і страждальним життям св. Іоаном Златоустом, був накреслений той самий святий заклик, що і у Л. Н. Толстого”;

- назвати цього відлученого від церкви письменника “великим покійним проповідником”, а його антихристиянське вчення шляхом “до землі обітованої” [11, с. 6].

Здається, що ця стаття була лише причиною, яку вирішили використати як привід для звільнення. На думку М. Соміна, київський

професор був “кваліфікованим” богословом, який “свято шанував весь православний догматизм. А тому в статті немає ані найменшого співчуття до тієї ересі, за яку був відлучений від церкви Толстой. Суть статті абсолютно інша: у ній стверджується, що Толстой вважав євангельські заповіді життєво важливими й такими, що потребують нагального виконання зараз, в цьому земному житті” [7]. Вважаємо, самого тексту “Постанови” достатньо, щоб зрозуміти у чому суть справи, а саме, дослідник насмілився стверджувати, що “панівний напрям сучасного богослов’я”, яке Екземплярський інколи зневажливо називає “казенним”, “офіційним” богослов’ям, “прагне притупити гостроту розладу між Євангельськими заповідями і наявним життям християнського суспільства, приховує правду Христову, не визнає її життєвості, освячує явно несправедливі засади сучасного життя і, особливо, життя суспільного: від імені Божественного учення, шляхом штучного підбору місць з новозавітного і, переважно, старозавітного Одкровення, виправдовує всі біди, які панують в житті християнських народів, зі всіма їх жахами, осоружними не лише християнській, але і язичницькій свідомості” [11, с. 7].

Варто навести декілька цитат В. Екземплярського, в яких він чітко окреслює відмінність між “офіційним” богослов’ям та власним підходом. “Перед обличчям верховного Євангельського ідеалу життя, що визнається святим і достеменним, завжди можлива двояка оцінка життєвих явищ – що і складає завдання морального богослов’я. Чи можливо цей верховний святий ідеал зробити пробним каменем якості й досконалості тих побутових форм і стосунків, що існують в житті, або ж, визнаючи останні правдивими з точки зору їх панування в даний момент історії, прагнути звести верховний ідеал життя до його існуючого рівня та від імені християнства освячувати такі сторони життя, які не відповідають євангельському ідеалу. Першу оцінку явищ життя я вважаю єдино законною в християнській етиці, як науці нормативній, і на цій точці зору завжди стояли, в моєму розумінні, святі учителі Церкви. Другу ж оцінку життєвих явищ я вважаю помилковою, по суті, і це напрям нашої науки, можна визнати як пануючий у нас, я характеризую терміном «офіційне» або «казенне» богослов’я” [11, с. 14]. І ще: “Але в одному раніше ніхто не докоряв християнству, це – в його бездушності, в байдужості до людського горя і нужди, в потуранні гріху й себелюбству. Але тепер ці докори звичайні. Християнство, ця релігія любові і самозречення, це радісна звістка всім пригнобленим, ображеним і знедоленим, цей заклик до беззавітної жертви на служіння горю і нужді ближніх – тепер ця релігія, ця радісна звіст-

ка, цей благородний заклик оголошуються ворожими життя, а Церква православна – захисницею того зла та неправда, які панують в світі. Це, звичайно, страшне непорозуміння, і причини, що викликали його, полягають, до певної міри, на мою думку, в тому одіянні, в яке прагне наше богослов'я вдягнути християнство, намагаючись наблизити святий небесний ідеал до умов нашого життя, що називають християнським” [11, с. 16]. Чи подібні закиди є цілеспрямованою критикою В. Екземплярським богослов'я? Навряд. Це ті висновки, до яких він дійшов не лише думкою, але й серцем – вони вистраждані всім його життям. Біль за церкву ранив його душу. Вчений не заперечує догмат про святість церкви, якраз навпаки, віра в істинну церкву повинна відродитись, вважає він, очиститись від бруду дискредитації та марнославства сьогодення. Очиститись повинно і сучасне богослов'я. “І якщо наше богослов'я покликане бути слугою Христа в світі, тоді воно повинно сповідувати й проповідувати істину Христову у всій її чистоті та осяйній красі, а не спотворювати в угода початкам, які панують в нашому наявному житті. І стверджував, що не варто й не потрібно слідувати духові часу в розумінні вічного та абсолютного, не варто і не потрібно виправдовувати зло на основі християнства” [11, с. 17].

Звільнення з академії не лише не збило з ніг В. Екземплярського, але й надало йому більшої наснаги: 1914 р. він входить до складу Ради створеного випускниками та професорами Київського університету Науково-філософського товариства, а 2 листопада 1915 р. отримує дозвіл від губернатора на видання власним коштом журналу “Християнська думка”, який ставив перед собою мету “служіння зростанню християнської думки в Росії і сприяння ствердженню істинно християнських підвалин життя” [8, Арк. 1-2]. Проте вже згодом на позачерговому засіданні Ради КДА було прийнято рішення про відновлення вченого у професорському званні та членстві в Раді [3, Арк.1]. У 1913 р. в Києві виходить праця “Євангеліє і суспільне життя”, а 1915 р. в Петрограді побачила світ робота “Євангеліє Ісуса Христа перед судом Ніцше”. Чи не головним лейтмотивом обох цих досліджень є теза про цілковиту несумісність світоглядів та життєвих позицій людей, серед яких одна знаходиться у вірі, а інша поза вірою. Проаналізувавши твори “Антихристиянин” і “Так казав Заратустра” на прикладі зіставлення вчення Ніцше та моральної концепції євангельського ідеалу, він вказує на абсолютно відмінне сприйняття сенсу життя, любові, добра, страждання тощо. Як для німецького мислителя, образ стражденного Бога є прикладом людської жорстокості, а ідея спасіння світу ціною розп'яття Христа схожа на абсурд, то для православного християнина, на думку

В. Екземплярського, страждання Христа то є найвищий прояв божественної любові. Якщо Ніцше вбачає в християнстві скорботу, подаяння та приниження, намагаючись замінити його на релігію надлюдини, то київський професор вважає, що мужність та радість повинні бути постійними супутниками християнина в житті. Незважаючи на цілковиту протилежність підходів, В. Екземплярський з повагою ставиться до “опонента по духу”, оскільки, на його думку, їх об’єднують ті проблеми сьогодення, які піднімають питання морального вдосконалення людини та місця моральних цінностей в її житті.

У 1918 р. В.Екземплярський продовжує видавати журнал “Християнська думка”, бере участь у засіданнях вже об’єднаних Релігійно-філософського та Науково-філософського товариств, на яких, переважно, обговорювалось питання Української автокефальної церкви. Помер 3 липня (20 червня) 1933 року і був похований на Солом’янському кладовищі.

Отже, основним лейтмотивом богословсько-філософської концепції київського вченого постає *проблема узгодження морально-доконалого євангельського ідеалу з практикою державного та суспільно-церковного життя, яка, на його думку, є далекою від істин віри Христової*. Цю проблему В. Екземплярський намагається розв’язати крізь призму низки кричущих проблем, які виступають симптомами теперішнього дня, а саме, *проблема соціального зла (до питання про засади суспільної етики), проблема християнської любові, проблема особистого вдосконалення та самозречення*.

“Хай згине й зникне з церкви все, що торгувало вірою, перекручувало Євангеліє на догоду людям, що робило світлий й принадний образ Христа далеким від людського серця. Хай воскресне Бог!” [13, с. 188] – такими гучними гаслами київський вчений ніби передчуває відродження церковного устрою на істинно-євангельських началах. Покладаючи великі надії на Всеросійський церковний з’їзд (1-12 червня 1917 р. в Москві), який, на думку Василя Ілліча, повинен “відродити церковну свідомість та церковні почуття, створити такий план загально церковного будівництва, в якому кожна особистість зможе долучитись до радісного будівництва” [12, с. 159], він розуміє, що церковне відродження можливе лише за умов створення нових форм суспільного буття, на засадах християнства. З факту усвідомлення цього й починається *критичний період* у творчості мислителя, коли він виступив з докладом “*До питання про відношення моральності до політики (моральні норми життя й міжнародні відносини)*” (1905), в якому проаналізувавши приклади безвідповідальної та аморальної політики в історії, приходять до оптимістичного висновку: “Стверджувати,

що християнський моральний ідеал, як нескінченно високий, непристосований до життя, значить стверджувати й противне вірі в Христа як Учителя людства, й противне свідченню самої історії” [9, с. 304]. В. Екземплярський переконаний, що в політиці варто керуватись не вузькоогоїстичними та корисними інтересами, а заповідями Христа. Це дозволяє йому чітко сформулювати вимоги християнської етики: “Перед обличчям такого неузгодження життя та його ідеалу зрозумілим є завдання християнської етики. Вона не повинна прагнути згладити усвідомлення цього розладу життя та ідеалу, а навпаки, пробудити це усвідомлення з метою скерувати життя на шлях внутрішнього перетворення й просвіти його світлом вічної істини” [9, с. 306].

Перехід проблеми “відношення моральності до політики” з царини теорії до царини практики пов’язаний, на думку мислителя, з конкретними прикладами внутрішньополітичної ситуації в Росії на початку ХХ століття. Мова йде про тему смертної кари, що завжди хвилювала інтелігенцію, і якій він присвятив низку полемічних статей – “*Біблія та смертна кара*” (1906) та “*Кілька думок щодо захисту кари на смерть в російській богословській літературі останнього часу*” (1907). Здійснюючи спостереження, дослідник приходиться до цікавих висновків: найбільш відомі юристи того часу (Б. Кістяківський, М. Таганцев, В. Спасович, В. Кузьмін-Караваєв) виступаючи проти смертної кари, опираються в своїх доводах на християнство, натомість якраз богослови (Антоній (Храповицький), протоіереї Т. Буткевич та І. Соловійов та Е. Аквилонов) виступають ініціаторами останньої. Головну ваду такого підходу В. Екземплярський вбачає у “прагненні освятити авторитетом Христа ті стійкі установи державного життя, які не узгоджуються з духом Христового вчення. Дещо великий гріх в цьому відношенні представників російської богословської думки, – біль огортає, коли мовиш” [10, с. 6]. Детально розбираючи докази богословів, він класифікує їх за трьома групами: докази, запозичені з Біблії, загальнотеоретичні міркування про справедливість, правду та покарання, залякування смертною карою. Найбільше обурило вченого посилання на Ін. 19:10 (“Пилат говорить Ему: мене ли не відповідаєш? не знаєш ли, що я имею власть распять Тебя”), в чому він помічає спробу залучити факт стратити Христа до обґрунтування смертної кари, що занадто аморально.

З дослідженням проблеми соціального зла в творчості В. Екземплярського тісно пов’язана проблема витоків християнської любові. Феномен любові посідає чи не найголовніше місце в творчості київського філософа. В цьому відношенні особливої уваги заслуговує його

праця “Християнське юродство і християнська сила” (1916). У чому ж феномен любові? Мабуть, вважає вчений, що вона не може виступати мірилом лише індивідуалістичної моралі. Ні! Враховуючи, що світоглядним підґрунтям концепції дослідника постає *теоцентризм*, зрозуміло, чому любов у нього має характеристики всезагальності та універсальності, це вільне служіння світу вічних сутностей. Сприйнята як основа життя, любов виступає тією силою, що долає егоїзм і розкриває в людині божественні риси, відкриває образ Бога в його розумінні, тим самим, надаючи безумовного значення людській сутності. Любов – дієва та творча сила. Вузько-прагматичний підхід, який обмежує любов “числом і мірою”, на думку вченого, повинен бути подоланий відкритістю та всеосяжністю досконалої любові до божественної сутності та людини, як праобразу вічного “Ти”, згідно з вищим законом “дарування і жертви”. Це стверджується особистим самоприниженням і повним сприйняттям іншого “Я” як близького “Ти” в усіх людях, постає визначальною рисою в концепції любові.

Шляхом самоприниження й зречення власного *розуму*, послужник очищується від мирського духу і відкривається до якісно нової любові та спілкування з Богом. На цьому прикладі проглядається в світоглядному плані тісний зв’язок між любов’ю та вірою. Прихований пафос у підході В. Екземплярського становить проблема співвідношення віри та розуму, адже та прірва, яка існує між “волею світу”, що втілюється в законах капіталістичного устрою, та “волею Христа”, яка викладена в євангельських істинах, й обґрунтовує необхідність дії християнської любові та особистого самозречення й вдосконалення через страждання. “...Разум разумных отвергну” (1 Кор. 1:17-19) – заручившись цією цитатою, він протиставляє вузько-прагматичному раціоналізмові та егоїзмові, що знаходиться у керма сучасного життя, вселенське начало віри, “безумство й юродство” вчення Христа versus “мудрості” світу. “Зрікаючись всього, живучи одним любимим, люблячий знаходить в ньому нове життя й нове джерело любові до всього. І віруючий, зрікаючись усього, в Богові знаходить все, в тому числі й самого себе, безмірно звеличеним, цілковито очищеним. В цьому і сила християнської віри. Вже було відмічено, що найвеличніші зусилля розбиваються завдяки обмеженості людини. Віра говорить, що є дещо абсолютне, яке вічно діє та живе в нас” [15, с. 132].

Активність віри в любові – “віра, діюча любов’ю” (Гал. 5:6). Шлях самозреченої любові є шляхом добровільної жертви. Бути істинним адептом Христа – щохвилино зрікатись у кожному вчинку власного “Я”, власного егоїзму, розпинати себе” у жертвній любові до грішної

людини, добровільно нехтувати земним добробутом, зносити страждання. Тому то феномен добровільної жертви, який передбачає християнська любов, тісно пов'язаний з феноменом страждання. “Юродство цієї любові [християнської – І. П.] в тому, що вона цілковито зрікається себе, зрікається навіть усіх тих видимих проявів до себе любові Божої, мириться з тим, що одна участь віруючого і невіруючого, люблячого та нелюблячого Бога” [14, с. 14]. Любов, радість і страждання в концепції В. Екземплярського взаємопов'язані та доповнюють одне одного, сповнюючи людське життя глибиною та сенсом. Поза вірою в Бога-Любов, страждання на землі немає виправдання. Звідси переконання вченого у тому, що той, хто вірує в Христа, залишає всі біди позаду себе, захищений від горя та кривди світу, радіє. Сила радісного страждання – джерелом утворення смислу, очищення людини від усього поверхневого та плінного. “Любов у собі має корінь страждання” [16, с. 76]. Отже, лише самозречена і стражденна любов-“карітас” – любов, що очищує, має в християнстві аскетичний характер, не любов-емоція, а саме любов-чеснота призводить до морального вдосконалення. Вона долає “межі розуму”, мудрості світу та здійснює перехід до віри як “вільної стихії душі”, де господарями залишаються Бог і сама людина.

Таким чином, в основі богословсько-філософської концепції Василя Ілліча Екземплярського знаходиться проблема етичного обґрунтування “віри в Христа”, яка отримує свій смисл від нормативного значення моральних заповідей християнства в житті людини та суспільства. Лише активно-дієвий характер віри, вважає вчений, здатен подолати велику відстань між абсолютно-моральним ідеалом, який втілений в євангельських істинах, та життям людини й суспільства. Зрозуміти в повній мірі цей пафос вченого, його етичний максималізм, можливо, лише вийшовши за межі ролі “професора моральності”. Його погляди, за своєю формою, постають синтезом професійно-академічного та проповідницького стилів, а, за змістом, відстоюванням правди “істин Христових”. Лише усвідомивши це, можна увійти до воріт творчості київського мислителя, збагнути, що звичайного академізму йому було замало для того, щоб “заволати” на всю, таким чином намагаючись збудити сучасне суспільство від сну забуття та зневіри, яке перетворилося на апатичну масу привидів. *Відродити Церкву, Суспільство та Людину на засадах самозреченої та вистражданої віри-любові в Христа, таким чином подолавши прірву між “духом та життям” – ось головна мета християнського гуманізму Василя Екземплярського.*

Література

1. Булгаков С. Самозащита В. Экземплярского / С. Булгаков // Русская мысль. – 1912. – № 8.
2. Выписка из журнала заседаний правления академии о принятии присяги на верность службы доцентом Экземплярским В. Текст присяги. 1902 год // ЦДДА в м. Києві. – Ф. 711. – Оп. 1. – Од. зб. 9091.
3. Дело о разрешении восстановленному Святейшим Синодом в звании проф. В. Экземплярскому читать с начала текущего учебного года лекции по нравственному богословию // ЦДДА України в м. Києві. – Ф. 711. – Оп. 3. – Од. зб. 3916.
4. Линицкий П. Рецензия на работу В. Экземплярского “Библейское и святоотеческое учение о сущности священства” / П. Линицкий // Труды КДА. – 1902. – Т. 1. – № 4.
5. Мануил (Лемешевский) митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы / митр. Мануил (Лемешевский). – Т. 3. – Куйбышев, 1966.
6. Рыбинский В. П. Из академической жизни / В. П. Рыбинский // Труды КДА. – 1906. – Ч. 1.
7. Сомин Н. В. Феномен Экземплярского (о жизни и нравственном богословии проф. Киевской Духовной Академии Василия Ильича Экземплярского) / Н. В. Сомин / <http://chri-soc.narod.ru/index.htm>.
8. Уведомление Киевского губернатора о выдаче магистру богословия КДА Экземплярскому В. И. свидетельства на издание в г. Киеве журнала “Христианская мысль” // ЦДДА України в м. Києві. – Ф. 295. – Оп. 1. – Од. зб. 557.
9. Экземплярский В. К вопросу об отношении нравственности к политике / В. Экземплярский // Труды КДА. – 1905. – № 11.
10. Экземплярский В. Несколько мыслей по поводу защиты смертной казни в русской богословской литературе последнего времени / В. Экземплярский. – К., 1907.
11. Экземплярский В. Несколько слов уволенного профессора духовной Академии в защиту своего богословского направления / В. Экземплярский // За что меня осудили? – К., 1912.
12. Экземплярский В. К предстоящему Церковному Съезду в Москве / В. Экземплярский // Христианская мысль. – 1916. – № 6-7.
13. Экземплярский В. Свобода / В. Экземплярский // Христианская мысль. – 1917. – № 3-4.
14. Экземплярский В. Христианское юродство и христианская сила (к вопросу о смысле жизни) / В. Экземплярский // Христианская мысль. – 1916. – № 3.
15. Экземплярский В. Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни) / В. Экземплярский // Христианская мысль. – 2004. – № 1.
16. Экземплярский В. Тайна страданий и христианство / В. Экземплярский // Тайна страданий и христианство. – СПб. : Сатис, 1996.

Анатолій Шевченко, Сергій Гераськов

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ЖИТТІ ЯПОНСЬКИХ САМУРАЇВ ТА ЗАПОРОЗЬКИХ КОЗАКІВ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

У статті проведено компаративний релігієзнавчий аналіз місця релігії в житті козаків і японських самураїв. Розглянуто специфіку конфесійної належності козаків і самураїв, окреслено типи їхньої релігійності, на конкретних прикладах проаналізовано особливості віросповідань і культових практик. Зроблено висновок про фундаментальне значення релігійного чинника для розвитку козацьких і самурайських воїнських практик.

Ключові слова: запорозькі козаки, японські самураї, релігійність, обрядовість, компаративний аналіз

A. Шевченко, С. Гераськов. Религиозный фактор в жизни японских самураев и запорожских казаков: компаративный анализ

В статье проведен компаративный религиозоведческий анализ места религии в жизни запорожских казаков и японских самураев. Рассмотрена специфика конфессиональной принадлежности казаков и самураев, обозначены типы их религиозности, на конкретных примерах проанализированы особенности вероисповеданий и культовых практик. Сделан вывод о фундаментальном значении религиозного фактора для развития казаческих и самурайских воинских практик.

Ключевые слова: запорожские казаки, японские самураи, религиозность, обрядовость, компаративный анализ.

A. Shevchenko, S. Geraskov. Religious factor in life of Japanese Samurai and Zaporizhya Cossacks: comparative analysis

Comparative analysis of place of religion in life of Zaporizhya Cossacks and Japanese Samurai is conducted by the authors from religious studies point of view. Specifics of Cossacks and Samurai confessional identity is observed, types of their religiousness are marked, peculiarities of doctrines and ritual practices are analyzed on particular examples. The conclusion is made about fundamental role of religious factor for the development of Cossack and Samurai martial practices.

Key words: Zaporizhya Cossacks, Japanese Samurai, religiousness, ritual practices, comparative analysis.

В історії людства завжди відбувався взаємовплив між релігійними і військовими процесами, що можна пояснити наявністю багатьох спільних компонентів, які поєднують зміст релігійних систем з військовими традиціями. Внаслідок подібного синтезу можна помітити, що завдання і методи, які пропонуються релігією і військовою справою, багато в тому є схожими. Так, головною метою в обох випадках є перемога: чи то над ворогом під час битви, чи то над гріховною стороною буттєвості під час релігійних практик. Наочним прикладом наведеного взаємозв'язку є культури Японії та України, які розвивалися за умов, коли релігія і війна відігравали роль визначальних чинників розвитку. Це відбувалося, насамперед, завдяки феномену самурайства, яке володарювало в Японії впродовж XII-XIX ст., і, відповідно, козацтва, яке впливало на хід розвитку України в XVI-XVIII ст. Вплив самураїв на японську культуру був настільки значним, що її можна характеризувати як «лицарську», маючи на увазі фундаментальне значення воїнських традицій для життя японців. У цьому сенсі українська культура теж є «лицарською», в першу чергу, через козацтво, військовим і політичним центром якого в XVI-XVIII ст. була Запорізька Січ.

Незважаючи на те, що в 1775 р. було знищено Запорізьку Січ, а в 1873 р. було скасовано самурайські привілеї, ті культурні цінності, які сформувалися всередині козацького і самурайського класів, існують і в наш час. Самурайські традиції в тому чи іншому вигляді продовжують зберігатися в сучасній Японії. Їх зовнішні вияви є різноманітними, оскільки охоплюють майже всі сфери життя, починаючи від кінематографічних образів і завершуючи специфікою японських ділових відносин. Кульмінацією цього впливу можна вважати феномен японських будо, які швидко отримали популярність в усьому світі. Що ж до розвитку козацьких традицій у незалежній Україні, то в 1995 р. Президентом України було видано Указ «Про відродження історико-культурних та господарських традицій українського козацтва». У ньому було постановлено схвалити громадські ініціативи щодо державної підтримки подальшого розвитку і діяльності організацій українського козацтва, які об'єднують громадян України, що зараховують себе до козаків [10, с. 8].

Традиційна самурайська культура сьогодні є предметом дослідження у багатьох країнах світу, не обмежуючись кордонами Японських островів. Відтак, окрім робіт власне японських авторів (К. Нукарія, С. Такуан, Д. Юдзан, Ц. Ямамото), а також самурайського героїчного епосу в жанрі військових оповідей гункі, можна виділити напрацювання англо-американських японознавців (В. Варлі, О. Ратті, Дж. Б. Сенсом, А. Уестбрук та інші). Потрібно згадати і роботи російських науковців

(О. А. Долін, О. О. Маслов, Г. В. Попов, О. Ю. Сініцин, О. Б. Спеваковський тощо). Що стосується України, то дуже важко віднайти роботу, присвячену даній тематиці. Це тенденція уявляється дивною, оскільки, здавалося б, у країні з давніми військовими традиціями подібні розвідки не повинні бути проблематичними. На підтвердження маємо достатньо велику кількість робіт, у яких досліджується вплив релігії на життя козаків (О. М. Апанович, В. Голобуцький, А. М. Колодний, І. Лиман, Г. П. Надхін, Д. І. Яворницький, П. Л. Яроцький тощо).

З огляду на вищесказане, метою нашого дослідження є проведення релігієзнавчого компаративного аналізу місця релігійного чинника у житті японських самураїв і запорізьких козаків. Оскільки українська і японська культури розвивалися в різних умовах, проведення конкретного компаративного аналізу могло б виявити специфіку обох культурних традицій кращим чином. Водночас подібний аналіз є корисним і для знаходження спільних точок дотику.

Перш за все, необхідно розглянути питання конфесійної належності. Як відомо, Запоріжжя знаходилося на перехресті трьох конфесій – православ'я, католицизму й ісламу, однак козацтво традиційно дотримувалося православ'я. До Запоріжжя приймалися люди будь-якої національності, однак вони повинні були сповідувати православну віру, без цього вони не мали права жити на Січі. Кожен, хто приходив на Січ, мав визнавати православні догмати, поститися, знати символ віри і молитви. Ця умова була обов'язковою для всіх; якщо людина належала до іншої конфесії, вона все одно мусила прийняти православ'я. Обов'язковість навернення підкреслюється низкою документів. У наказі запорозьким депутатам у Комісії для складання нового Уложення про прийняття до Війська запорозького сказано: «У Військо Запорозьке із різних націй, для помешкання і служби малолітніми і вже повнолітніми люди приходять, і по прийнятті ними закону Грекоросійського православного і на вірність Її Імператорській Величності присяги записуються на службу» [13, с. 653].

Щодо самураїв, то їх релігійні уподобання ніколи не були регламентованими настільки чітко, оскільки існували в еkleктичному вигляді. Важливо підкреслити багатогранність релігійних уявлень самурайства, якщо мова йде про вплив релігії на життя бусі. Часто можна зустріти категоричне ствердження, що всі самураї були виключно дзенбуддистами [7, с. 25]. Насправді ідеологія японських воїнів мала вигляд комплексу, який утворювали щонайменше три вчення: синто, буддизм і конфуціанство. При цьому всі три системи не існували у воїнській свідомості в чистому вигляді, що простежується на прикладі самурайських регулятивів, об'єднаних під назвою бусідо. Це явище поясню-

ється еклектичністю японської культури як такою, здатністю японців використовувати те, що сподобалося, в незалежно від його можливої дисгармонії з іншими, вже наявними елементами. Відтак самураї органічно поєднували буддійську концепцію просвітлення з конфуціянськими ідеями шанування господаря і виконання обов'язку, додаючи до цього синтоські вірування в духів-заступників. Ця полірелігійність існувала від появи до зникнення самураїв як класу, час від часу набуваючи нових форм і виявів, але залишаючись незмінною у своїй основі.

На перший погляд, різниця між конфесійною прив'язаністю козаків і самураїв є істотною, однак при більш ретельному аналізі стає зрозумілим, що козакам також був властивий релігійний плюралізм. У світосприйнятті запорозького козацтва, що формувалося протягом кількох століть, поєдналися елементи російського й українського розуміння православ'я та оригінальних релігійних поглядів, що виникли в самому козацькому середовищі [6, с. 43]. Козацьке православ'я мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я та архаїку стародавніх родових обрядів. Тобто релігійна еклектика певним чином була характерною і для українських воїнських традицій.

Якщо аналізувати вплив релігії на життя козаків, то варто погодитись з О. М. Апановичем, який наголошує на тому, що в часи існування запорозького козацтва весь світ був віруючим [1, с. 208-209]. Релігія була основою формою світосприйняття, і тому навіть атеїстичні ідеї набирали форми релігійних течій, а національно-визвольні рухи, політичні та військові конфлікти набували релігійного характеру. Релігія супроводжувала людину протягом усього її життя. Релігія панувала в мистецтві та літературі. Свята, під час яких люди відпочивали і спілкувалися зі своїми близькими, були релігійними. Тому світогляд запорозького козацтва теж мав релігійний характер, виявляючись зовні у формі православ'я.

Значення релігії для самурайських практик не зводилося лише до того, що вона надавала культові предмети для вшанування. Релігія охоплювала всі аспекти розвитку особистості японського воїна, впливаючи на його фізичне, моральне і духовне вдосконалення. З кожної релігійної системи відбиралося те найкраще, що могло якомога ефективніше функціонувати в жорстких військових умовах. Релігійні ідеї набували вигляду мотивацій, які покладалися до основи бойових мистецтв. При цьому формування «картини світу» самурайства проходило в той час, коли релігійні домінанти вже були визначальними для Японії, але релігію ще важко було відділити від політики, і, на думку Ж. Ре-нондо, «уряд і релігія були ще дуже міцно пов'язані» [11, с. 149]. Політика і релігія взаємодіяли, зберігаючи ідентичність

інтересів, що і зараз є характерною рисою японської культури. Нагадаємо, що фактичне ототожнення релігії і політики, насамперед, у їх військовій спрямованості, було характерним і для західної цивілізації середньовіччя. Священні війни на Близькому Сході і завоювання американського континенту заради віри – це зовнішні вияви розмитості понять сакрального і профанного для середньовічної людини.

Варіант православ'я, що сповідувався на Запорозжжі, істотно відрізнявся від догматичного, основні риси якого збереглися, зокрема, в Росії. Релігійність запорозьких козаків носила здебільшого обрядовий характер, не була та й не могла бути богословсько обґрунтованою. Козацька релігія мала багато схожих рис з віруваннями й обрядовістю населення Лівобережної України. Між Лівобережжям і Запорозжжям існував постійний тісний зв'язок, у тому числі й у релігійній сфері, тому й обряди та традиції мали подібний характер. Проте існували і розбіжності у релігійному світосприйнятті українців у цілому і запорозьців, пов'язані з особливостями життя останніх. Воно значно відрізнялося від українського оригінальними законами, системою управління, військовою організацією тощо. Це навіть надало підставу О. Я. Єфименку стверджувати, що «Запорозжжя розвинуло в собі деякі сторони цього життя до такої своєрідності, яка надає цьому соціально-політичному організму риси повної винятковості» [3, с. 335]. Запорозькі козаки, постійно відчуючи небезпеку з боку сусідів і часто ведучи війни, покладали велику надію на Боже провидіння.

Козацькі маси зберігали майже дитячу безпосередність сприйняття обрядів та свят. Тому найбільш сильні релігійні почуття викликали зовнішні чинники ритуалів – урочистість, пишність тощо. Козаки надзвичайно шанували Біблію, але мало хто з них читав текст Святого Письма. Запорозьці щиро вірили в Бога і проголошували свою відданість ідеалам православ'я, проте, за висловом Ш. Лезюа, «жили скоріш за звичаями, ніж за законами» [8, с. 433]. З огляду на особливості своєї релігійності, запорозьці доповнювали релігійну поведінку елементами, що в тій чи іншій формі символізували специфіку січового життя. Так, вони зберігали традиції, пов'язані з церковним поминанням полеглих на полі бою. Важко уявити, щоб хтось із запорозьких священників ризикнув затримати поховання козака, вимагаючи більшу плату за обряд, як це нерідко траплялося в інших регіонах України [4, с. 195].

Релігійна складова в житті самураїв відігравала подібну роль. Дзен-буддизм цілком відповідав самурайським запитам: не залежав від письмової традиції й не обтяжував складними філософськими ідеями. Не дивно, що прості практичні основи дзен були багато в чому при-

вабливими для воїнів, яким важко було збагнути метафізичні тонкощі інших буддійських течій. У практичному плані самураї цінували дзен як систему, що закликає, ставши на обраний шлях, не повертати назад. Воїнське мислення було відносно простим і не налаштованим на філософування, що гармонічно поєднувалось із вченням дзен. У цьому Д. Т. Судзукі вбачає одну з головних причин тісних стосунків між дзен і самураями [14, с. 69]. Не слід забувати і про аскетичну спрямованість дзен-буддизму, яка добре доповнювала самурайську войовничість. З іншого боку, самураї вірили у заступництво синтоських божеств камі. Ця віра зміцнилася у другій половині XIII ст., коли Японії двічі загрожували нападами монголи. Ураган, який врятував незалежність японської держави, щоразу знищуючи численний монгольський флот, самураї назвали «божественним вітром» (камікадзе). Відтоді у воїнів з'явилася впевненість у тому, що синтоські камі будуть заступатися за них в умовах воєн, як вони вже зробили це під час монгольської навали. Нарешті, самураї, як і козаки, важливе значення надавали обрядовості. Шлях до морального вдосконалення пролягав через конфуційські правила та норми. Майже у всіх японських провінціях були відкриті конфуційські школи для самурайського прошарку, так само як і на території всієї Січі функціонували церковно-парафіяльні навчальні заклади.

Специфіка конфуційського вчення зумовлювала подеколи надмірну деталізацію життя самураїв. Кількість самурайських настанов у сфері церемоніалу невпинно збільшувалася, зумовлюючи трансформацію традиційних воїнських цінностей. Зазначимо, що в Запорозькій Січі також поступово утворився могутній пласт побутової релігійності, що втілювалося у звичаї не страчувати злочинців під Великий піст, у релігійній атрибутиці козацьких поховань тощо. Козаками вшановувалося досить вузьке коло святих (культ Покрови Пресвятої Богородиці, Миколи Чудотворця, Андрія Первозваного), причому вплив воїнських традицій відбувався і в цьому аспекті релігійного життя. Так, запорожці шанували архистратига Михаїла, «воєводу небесних сил». Вони проголошували Михаїла Началоводцем, Предводителем військового товариства, називали його патроном і заступником Війська [15, с. 62-63]. У фортеці Старий Кодак в ім'я Михаїла було побудовано православний храм. У той же час у самурайському середовищі існував культ бога війни Хатімана, на честь якого полководець Мінамото Йосіе також побудував храм у селищі Цуругаока.

Характеризуючи особливості релігійності запорозьких козаків і японських бусі, варто також зупинитися на ставленні до зброї. Козаки так часто використовували під час релігійних свят і обрядів зброю, на-

самперед, вогнепальну, що можна говорити про існування своєрідного її культу. Так, на Запорозжжі був звичай під час хрещення хлопчиків, що народилися у козаків, підсипати в купіль порох. В інших регіонах Російської імперії використання пороху під час хрещення не було поширене. Зброя використовувалась козаками, зокрема, у день Богоявлення, коли до Січі приїздили навіть ті козаки, які жили по зимівниках. Разом із січовими козаками вони в повному озброєнні, з гарматами, йшли до церкви. Після закінчення літургії і водохрещення настоятель занурював хрест у воду, і в цей момент козаки давали перший залп з рушниць і гармат. Після трикратного занурення хреста козаки починали «вже жарити во всі тяжкі, скільки кому завгодно» [13, с. 27-28].

Самураї завжди виявляли найглибшу повагу до холодної зброї, в першу чергу, до меча. Т. Маккетчі вважав, що «мабуть, немає іншої такої країни у світі, де меч отримав би стільки пошани і слави, як в Японії» [17, с. 58]. Навіть в Англії, де в епоху середньовіччя мечам давали власні імена і наділяли надзвичайною силою, не було настільки розвиненого «культу сталі». Японська міфологія і обряди сінто, у тому числі процедура сходження імператора на трон, є свідченнями на користь того, що меч використовували як за військовим, так і за церемоніальним призначенням. Коли в самурайській родині народжувався хлопчик, поряд із ним одразу клали меч, закликаючи духів допомагати йому [18, с. 53]. Характер складної ритуальної науки, духовно пов'язаної з даосизмом і сінто, мало і мистецтво стрільби з лука (кю-дзюцу). Вважалося, що саме божество камі, а не людина, забезпечує потрапляння стріли у ціль. Постріл у кю-дзюцу мав особливе сакральне навантаження. Основні принципи «правильного пострілу» – концентрація уваги, розслаблення тіла, контроль над диханням – точно відповідали дзен-буддійській практиці дзадзен, одним із завдань якої також було спустошення свідомості.

Таким чином, компаративний підхід до визначення місця релігії в житті запорозьких козаків і японських самураїв дозволяє виділити як спільне, так і відмінне в українських і японських воїнських практиках крізь призму їх зв'язків з релігійними ідеями. Козацькі й самурайські традиції мали певний релігійно-філософський підтекст протягом всієї історії свого існування. Цей підтекст набував історичних змін, однак не зникав на жодному з етапів розвитку воїнських практик козаків і самураїв. Як наслідок, маємо утворення двох специфічних типів релігійності, перший з яких, козацький, відзначається достатньо чіткою конфесійною прив'язаністю до православ'я, а другий, самурайський, детерміновано впливом кількох релігійно-філософських систем. Ці типи певною мірою вплинули на формування релігійності сучасних

українців і японців. Відтак, метод компаративного аналізу, на нашу думку, повинен посідати важливе місце в дослідженнях вітчизняних науковців, адже розуміння власної культури є недосяжним поза контекстом розуміння інших культур.

Література

1. Апанович О. М. Розповіді про запорозьких козаків. – К. : «Дніпро», 1991. – 334 с.
2. Долин А. А., Попов Г. В. Кэмпо – традиция воинских искусств. – М. : «Наука», 1991. – 429 с.
3. Ефименко А. Я. История украинского народа. – СПб. : Изд. общ. Брокгауз-Ефрон, 1906. – 391 с.
4. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін. – К. : Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с.
5. Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н. М. Селиверстова. – М. : «Наука», 2005. – 588 с.
6. Лиман І. Лицарі православ'я чи «еретичні сини?» (Особливості релігійності запорозьких козаків II Людина і світ. – 2004. – № 9. – С. 43-51.
7. Маслов А. А. Тайные коды боевых искусств Японии. – Ростов н/Д : «Феникс», 2006. – 400 с.
8. Наливайко Д. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у західноєвропейських літературних пам'ятках). – К. : «Дніпро», 1982. – 496 с.
9. Нукария К. Религия самураев. Исследование дзэн – буддийской философии и практики в Китае и Японии. – СПб. : «Наука», 2003. – 246 с.
10. Основні документи, що регламентують роботу Українського Ресстрогового козацтва / Авт. уклад. М. В. Паньков, О. С. Фомічов. – К. : ІПШ «Наука і освіта», 2005. – 100 с.
11. Рагги О., Уэстбрук А. Секреты самураев. Боевые искусства феодальной Японии. – Ростов н/Д. : «Феникс», 2000, 544 с.
12. Синицын А. Ю. Самурай-рыцари Страны восходящего солнца. История, традиции, оружие. – СПб. : «Паритет», 2001. – 352 с.
13. Скальковский А. О. Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького. – Дніпропетровськ : «Січ», 1994. – 678 с.
14. Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура. – СПб. : «Наука», 2003. – 522 с.
15. Феодосий (Макарьевский). Исторический обзор православной христианской церкви в пределах нынешней Екатеринославской епархии до времени феодального открытия ея. – Екатеринослав, 1976. – 398 с.
16. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків. – К. : «Наукова думка», 1980. – Т. 1. – 592 с.
17. McClatchie T. The Sword in Japan: Its History and Tradition // Transactions of the Asiatic Society of Japan. – Yokohama, 1874. – Vol. 1. – Pt. 2. – P. 55-63.
18. Yamakama Kikue. Women of the Mito Domain: Recollections of Samurai Family Life. – University of Tokyo Press, 1992. – 196 p.

Андрій Артеменко

ЦІННІСТЬ «ЗРІЗАНОГО ЯКОРЯ» ТА ТЕХНОЛОГІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ

У статті аналізуються основні наукові підходи до розуміння культури як сфери організації життєдіяльності суспільства. Акцентується увага на процес формування нових соціальних цінностей та застосування сфери культури для корегування міжкультурних стосунків в умовах глобалізації.

Ключеві слова: культура, ідентичність, цінність, міжкультурна комунікація.

А. Артеменко. Ценность «срезанного якоря» и технологизация культуры

В статье анализируются основные научные подходы к пониманию культуры как сферы организации жизнедеятельности общества. Акцентируется внимание на процессе формирования новых социальных ценностей и использовании сферы культуры для коррекции межкультурного взаимодействия в условиях глобализации.

Ключевые слова: культура, идентичность, ценность, межкультурная коммуникация.

Artemenko A. The value of the “cut-off anchor” and the cultural technologization

This article is devoted to the comprehension of the intercultural communication problem in the situation of globalization. The author analyzes the general science approach to the understanding of culture as the community activity sphere. The main attention is devoted to the processes of creation of the new social values and using these values for the organizing of the intercultural communication in the globalization conditions.

Key words: culture, identity, values, intercultural communication.

Усвідомлення глобалізації як процесу міжкультурної взаємодії (чи конфлікту за більш радикальною версією) і відчуття можливості не тільки вплинути, але й принципово контролювати соціальні та культурні зміни змушує сучасних філософів поставитись до аналізу сфери культури як інструменту соціально-політичного впливу. Такий прагматичний підхід до розуміння сфери культури надав особливу ак-

туальність проблемі винайдення ключових моментів функціонування сучасної культури та надання їм універсальної технологічної форми, яка б усунула чи мінімізувала протиріччя, що виникають під час зустрічі культур в умовах глобальної комунікації.

Проблеми аналізу культурної взаємодії соціумів для філософії минулого століття набули актуальності у зв'язку із відмовою від позитивістської еволюційної теорії розвитку культури та методології еволюціонізму. Основне положення цієї теорії – єдності й однотипності культури як соціально-історичного явища, яке розвивається за єдиною схемою, а наочне різноманіття культурних видів сприймалось як асинхронність розвитку народів. Таке розуміння цілісності культури було розкритиковане як на рівні етнографічних досліджень, так і філософських узагальнень. «Світи культур» Г. Зіммеля, які створені конкретною ідеєю певного історичного періоду, а згодом «циклічна теорія» О. Шпенглера, «теорія локальних цивілізацій» А. Тойнбі, «інтеграційна теорія культури» П. Сорокіна – всі ці теорії створили підмурак сучасного розуміння культури як тотального діалогу культур, які неможливо звести до одноманітної форми.

Своєрідною проекцією цих пошуків соціальної філософії культури в наш час можна вважати дослідження проблем глобалізації та міжкультурної взаємодії (С. Гантінгтон, Е. Гіденс, У. Бек, А. Неклеса та ін.). Руйнація гомогенності регіональних культур так само, як і принципова неможливість гомогенності глобальної культури актуалізує проблему єдності різноманіття в глобалізованому світі. Своєю чергою, вирішення цієї проблеми фокусується на соціальному аспекті культурної, національної чи релігійної ідентичності. Сукупність цих ідентичностей визначена С. Гантінгтоном, як цивілізаційна.

Цивілізаційна ідентичність як загальна форма, своєрідна матриця, що узагальнює прояви протиріч, була сприйнята у 90-х роках ХХ століття як основне поняття для проведення соціокультурного аналізу світових трансформаційних процесів. Економічні та політичні чинники, які впливають на розвиток глобалізаційних процесів, почали інтерпретуватися в дослідницькій літературі з погляду сумісності чи протиріччя культурним традиціям суспільств. Таким чином відбулось часткове повернення до концепції групової солідарності Е. Дюркгейма, яку використали прихильники інструменталістських та конструктивістських підходів до розуміння феномену культури. Цей процес, своєю чергою, стимулював звернення до проблем природи націоналізму (Дж. Армстронг, Е. Сміт, Е. Гелнер, К. Дойч), мультикультуралізму (Ч. Тейлор, Н. Глейзер, А. Шлезінгер, Е. Шилз), гібридизації куль-

тур (Р. Грілло, Я. Пітерзе, Р. Робертсон, К. Саїд). Зрештою на початку 2000-х років у розробках вказаних тематик дійшли висновку про те, що будь-яка форма ідентичності є конструктором, так само і культурні цінності, що конструюються відповідно до потреби часу. Книга Б. Андерсона «Уявлена спільнота» – праця, яка концептуально змінила ставлення до будь-якого типу самовизначення чи то людини, чи спільноти. Ця «уявленість» може бути конструйована, а тому дослідження у сфері соціально-культурних взаємин змушені звернутись до розгляду проблем ідеології (чи утопії), що конструюються і конструюють спільноти (Б. Андерсон, С. Гантінгтон, М. Грох, Е. Гобсбаум, П. Рікер, Р. Шпорлюк).

Соціальна філософія ХХ століття сформувала ставлення до культури як технології організації життєдіяльності людини, яка вибудовує зразок поведінки, системи символів, що виражають сенс і «алгоритм» відповідної практичної дії, але водночас було констатовано неможливість визначення культури як однотипного за природою і формами явища. Компаративістський аналіз культур виявив, що за наявності однакових компонентів (релігія, мистецтво, наука, мораль, право, технології, економіка, політика і т. ін.) вибудовуються різні типи культур, які не тільки можуть не мати споріднених рис, але і відкрито конфліктувати, а тому теоретичний конструкт «культура людства» став розумітись як множинність унікального. Культура набула множинного вигляду, сукупності варіантів систем знаків, цінностей і норм, які організують та репрезентують самобутні способи організації життєдіяльності спільнот.

Якщо для філософії культури межі ХІХ-ХХ століття культура – це сукупність критеріїв оцінки рівня розвитку суспільств, то для межі ХХ-ХХІ століття – це інструмент соціальної корекції, або «легітимації культуурою». Найяскравіше ця зміна проявилась у роботах Г. Маркузе і пов'язана з кардинальною зміною системи соціального впливу («нового гноблення»), коли контролюється не система виробництва і розподілу матеріальних благ, а царина потреб і задовольень – робота «машини бажання». Керування потребами індивіда через знаково-символічну систему культури змушує змінити ставлення до організації цієї системи як до галузі, подібної до сфери маркетингу. Це передбачає спрощення і уніфікацію символічно-знакової системи, її зведення до технічно простого варіанта, до утилітарного, емпіричного рівня однозначності відношення знак-позначене.

Концепція технологічності культури відображає загальний зв'язок матеріального виробництва, розподілу благ і системи цінностей

суспільства, який відбувається на рівні сигнально-інформаційної взаємодії в суспільстві. Доступ до сигнально-інформаційного рівня організації життєдіяльності суспільства надає можливість вплинути на характер і темпи розвитку загальних соціальних перетворень, задати формат соціальним взаємодіям, в тому числі і міжкультурним комунікаціям.

За таких умов культура перетворилась не тільки на культуру створення матеріальних і духовних благ, але у більш доцільному для сучасного етапу розвитку технологій – створення системи їх споживання. Для сучасного суспільства не виробництво, а саме споживання стає тотальною практикою. Разом із цією зміною відбулась і перебудова механізму прив'язки індивіда до суспільства, через формування нових потреб, що виробляються суспільством.

3. Бауман запропонував свій варіант сучасної концепції розвитку культури суспільства споживання. Автор звертає увагу на переорієнтацію ідеї споживання в суспільстві, що охоплено глобалізаційними перетвореннями – від споживання речей і інформації до споживання «мобільності», набуття доступу до «глобальної мобільності» [1, с. 115]. Ідея сучасної людини як споживача товарів, послуг, інформації та задоволення, яку запропонував у 1960-х роках Г. Маркузе, корегується наприкінці 1990-х З. Бауманом з урахуванням соціокультурних змін сьогодення: для глобалізованого світу у сфері споживання відкривається нова галузь – мобільність як можливість зміни місця, середовища, оточення. Відбулося перетворення суспільства споживачів у суспільство «туристів/споживачів», для якого задоволення позбавлено просторових обмежень. Мінливість світу (у випадку сучасності – гіпермінливість) спонукає до мінливості задовольень. При цьому процес споживання задає вимогу моментального забезпечення потреб, що зводить час виконання замовлення до «кліку» клавішею комп'ютера. Ринок, а якщо так, то і все технологічно розвинене суспільство, мають відповідати такому темпу задоволення потреб, що призводить до «зняття всіх фіксованих дороговказів» у будь-якій сфері життя [1, с. 117], оскільки «нерухомі дороговкази», з якими можуть асоціюватися і елементи системи цінностей, що прийняті у суспільстві, зупиняють розвиток ринку. Можна стверджувати, що З. Бауман продовжує думку Г. Маркузе про позбавлення сучасного суспільства споживання ключових понять соціальної філософії і навіть ціннісних орієнтирів суспільства (індивід, клас, нація, сім'я) їх критичного сенсу [3, XVII]. Технологічність сучасної цивілізації надає можливість встановити «більш дієві і приємні засоби соціального контролю» – контр-

оль коріняться у тих нових потребах, які породжуються суспільством у зв'язку з глобальними процесами, рухливістю населення.

«Доступ до глобальної мобільності» перетворився на критерій стратифікації сучасного суспільства» [1, с. 128]. За Г. Маркузе, доступність всіх товарів і розваг розвиненого індустріального чи постіндустріального суспільства усунула звичну соціальну стратифікацію [3, с. 11], але культура епохи глобалізації запропонувала новий вид цінностей – цінність «зрізаного якоря», просторової і майнової прив'язки людини до місця. Саме це розглядається З. Бауманом як сучасний варіант розуміння свободи [1, с. 143], і, в той же час, причетність особи до сфери «глобальної мобільності» стає критерієм визначення її соціального статусу – чи то турист, чи бродяга [3, с. 112]. І перший, і другий є учасниками процесів споживання, так само як і учасниками мобільності, але перший є споживачем насолоди від рухливості, а інший – змушено втягнутий у глобальний рух. За ступенем свободи участі у мобільності визначається і нова соціальна ієрархія, а разом з нею і дві різні форми культури – культура глобальна та локалізована силоміць.

Таким чином, культура в умовах сучасного розвитку соціальних, економічних і політичних процесів набула чітких рис технологічного процесу створення цінностей різного рівня і спрямованості, за допомогою яких формуються стандарти соціальної практики та образ суспільства в цілому. Крім того, через «просування на ринок» нових потреб, задоволень і актуалізацію відповідних до них цінностей, відбувся значно ширший процес – стратифікація цілих суспільств за принципом причетності до мобільності. Своєю чергою, мобільність перетворилась на загальний критерій оцінювання якості способу організації людської життєдіяльності. Завдяки цьому були створені нові умови організації міжкультурної комунікації, так само як і нові технології організації спільного культурного простору. Відбулась культурна легітимізація цінності «зрізаного якоря», відсутності просторової і майнової прив'язки людини до місця.

У такому випадку «зрізаний якор» та відсутність «фіксованих дороговказів» знімає обмеження для конструювання ідентичності. Людина чи спільнота потрапляє з ситуації вибору «або... або» до ситуації «і...і». Це не позбавлення вибору, а його розширення, відповідь на вимоги ринку, що пропонує комфорт. Конструювання ідентичностей чи увлених спільнот перетворюється на певну процедуру, що схожа з логістичною схемою постачання послуг. Саме тому для глобалізованого суспільства культура відіграє роль засобу залучення локальних суспільств до загальної логістичної схеми глобального споживання товарів і послуг.

Література

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2004. – 188с.
2. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
4. Саїд Е. Культура й імперіалізм. – К. : Критика, 2007. – 608 с.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 354 с.

Микола Зайцев

АНТИЧНІСТЬ ЯК ФОРМА РОЗГОРТАННЯ РЕГУЛЯТИВНИХ ПРИНЦИПІВ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПАРАДИГМИ КУЛЬТУРИ

У статті розглядаються утвердження регулятивних принципів європейської парадигми культури в смислового полі античності.

Ключові слова: парадигма культури, європейська парадигма культури

Н. Зайцев. Античность как форма разворачивания регулятивных принципов европейской парадигмы культуры

В статье рассматривается утверждение регулятивных принципов европейской парадигмы культуры в смысловом поле античности.

Ключевые слова: парадигма культуры, европейская парадигма культуры

M. Zajtsev. The Antiquity as the Form of Expanding of the Regulative Principles of the European Culture Paradigm

The article describes the assertion of the regulative principles of the European culture paradigm in sensual area of the Antiquity.

Keywords: paradigm of culture, european paradigm of culture.

Будь-яка культура являє собою систему, складові якої знаходяться у певних взаємозв'язках та взаємозалежностях. В основі такої системи лежать певні принципи, які відіграють роль регулятивів, у горизонті яких відбувається розгортання цієї культури в часі та просторі. Виявлення таких принципів та аналітика їх становлення є необхідною умовою осягнення особливостей та характерних рис цієї чи іншої культури. Вирішення цього завдання потребує звернення до витоків цієї культури, в яких визрівали визначальні тенденції її поступу та характерні риси. Як відомо, для європейської культури таким витоком була греко-римська античність.

Виходячи з того, що культура є спосіб колективного буття та індивідуального існування людини у світі [3, с. 7]. Зазначимо, що європейська культурна парадигма постає як парадигма власне євро-

пейського способу буття людини у світі. Підвалини останнього закладені Грецією і Римом, без яких не було б і сучасної Європи. Саме античність визначила ті світоглядні настанови, що становлять основу європейської культурної парадигми, іншими словами, зумовлюють онтологію європейської людини. Грунтуючись на такому розумінні європейської парадигми культури, маємо на меті з'ясувати, як відбувалось формування її регулятивних принципів, тобто тих вихідних ідей, що визначають специфіку буття європейської людини у світі.

Формування регулятивних принципів європейської культурної парадигми сягає своїми витокami доби античності. Проте античність не лише породжує, але є й історично першою формою їх розгортання в систему культури, яка стала підвалинами європейського культурного поступу.

Для всієї античної культури уява про буття світу у просторі та часі пов'язувалась перш за все з ідеєю порядку [1, с. 266]. Ця ідея виникає на ґрунті уяви про хаос як невпорядковану первопотенцію світу, позбавлену просторово-часової визначеності, байдужої, або й ворожої людині. В понятті «хаос» було втілено все, що не відповідало уяві про належне. Саме ця уява стала основою покладання порядку світу. Як така, вона не мала натурального підґрунтя, а породжена потребою людини здійснюватись буттям. Певний світопорядок є необхідною умовою такого здійснення; невідповідність наявного порядку належному породжувала потребу змінити його, переупорядкувати, покласти новий порядок.

Позбавлена натурального підґрунтя, уява про належне продукувалась античним розумом (Логосом), який покладав порядок у видноколі належного. Його здійснення пов'язане з доданням наявного, і як таке реалізується через боротьбу. Все в античній культурі – краса і гармонія, свобода і рабство, приватне та громадське реалізувалось буттям у ритмі боротьби. Сама ж боротьба в смисловому полі цієї культури постає в предметно-чуттєвій формі. Її соціально-культурний вираз – агон, тобто змагальність, провокував еллінську душу – пробуджував, приводив у рух, надихав. Агон активізував та актуалізував все невичерпне багатство потенційних сил «прекрасної індивідуальності», вивільняв воістину атомну енергію невтомних «аретичних» душ нащадків Ахілла [6, с. 56]. Агоністика охоплювала все суспільне життя Еллади, й іманентно передбачала переможця – героя [4, с. 79]. Цей герой – медіативний образ, а отже, він не є самодостатньою цілісністю, тобто не має в собі власної мети. Та й боротьба, реалізовувана через нього, теж не самодостатня, а завжди підпорядкована певній цілі. Не маючи в собі мети, боротьба реалізує мету, задану розумом. Розум –

єдине, атрибутивною характеристикою чого є цілепокладання. Водночас варто зазначити, що античний розум тлумачився не суб'єктивно-особистісно, а об'єктивно-космічно. Це – доцільно спрямовуюча ідея космосу, і він, як і хаос та боротьба, суть першопотенції світу.

Упорядковуючий розум античності покладав усе у векторі регулятивної ідеї цілісності, надаючи їй тілесно виразної форми. Звідси посилення уваги до проблеми активності форми, зокрема у Арістотеля. Форма огранювала, надавала та оберігала цілісність предмета, відмежовувала його від невпорядкованого хаосу. В цьому плані вирішувалась і проблема розуміння: зрозуміти «щось» у його бутті означало сформувати чітке поняття, тобто огранити це «щось» словом. Саме в цьому приховуються витoki дефініції, що з азартом агону відпрацьовувалась у педантичних діалогах Платона. Античне розуміння – це огранення речей думкою, виділення незмінності особливого, що робить даний предмет самим собою, а не чимось іншим. У цьому процесі речі відтворювались силою розуму, немов елементарні вузлики дійсного мислення. Античний розум – розум ейдетичний, який визначав хаос та ейдетизував його в космос – упорядковане та гармонізоване буття. Сповнюючи усе суще, космос самодостатній у своїй безпосередності і є «сам для себе свій абсолют» (Лосєв О. Ф.). У своїй самосповненості античний космос постає єдністю, де матеріальність життєвого процесу, позбавлена власної ініціативи, і позаособова формотворча ідея, розплюсовані в таких життєвих ситуаціях, як раб і рабовласник.

Космос в античності – просторово-часова упорядкованість світу, – цілісна, конечна, замкнена, наочна і сама в собі урівноважена. Цим зумовлена принципова роль у процесі впорядкування таких понять, як «міра» (метрон) та «межа» – на противагу «непомірному» та «безмежному», наочного та статурного – на відміну збагненному лише шляхом аналогії, пластичного та цілісного – на противагу аналітичному та механічному.

Порядок світу, оскільки він може бути осягнений у своїй цілісності, просторово обмежений, бо гармонія в будь-яких своїх виявах не допускає надмірностей. Проте наочність упорядкованого світу не обмежувала його осягнення лише зором, крім того, навіть передбачала збагнення його «поглядом» думки. Осягнення світу з позицій тілесно-наочних інтуїцій дає підставу розглядати упорядкування світу в смисловому полі античної культури як процес ейдотизації, тобто продукування його як довершеного і завершеного в образі – наочно здійсненої сутності. Іншими словами, впорядкування світу – процес ейдотизації хаосу в космос як просторово-часову цілком наочну річ. Як такий, він

– абсолютне тіло, прекрасне і божественне, що у своїй абсолютності охоплює усе суще, творячи наявну, мислиму і єдино відому реальність буття античної людини. Таке бачення світу поставало як моделююче; в ньому був знайдений спосіб вичленування універсальної сутності світу, схованої за різноманітністю емпіричної дійсності. В основі такого світу лежить божественний, космічний розум – Логос, саме він покладає ейдотизацію хаосу в космос. Насправді, тобто в процесі людської діяльності та її результатах, цей безособовий космічний процес знайшов відображення в понятті «мімесіс» – наслідування. Суть мімесісу в осмисленому наслідуванні цілісної гармонії космосу та продукуванні (ремісництві в його античному розумінні) тілесно довершених образів. Уся давньогрецька пластика стосується переважно космічних феноменів (боги та храми для них), незначна кількість зображень конкретних людей лише підтверджує цей висновок. Адже ті, кого зображали (атлети, філософи, стратеги тощо), за уявою еллінів, піднялись у своїх діяннях до космічної довершеності. Боги ж були безпосереднім втіленням космічного порядку.

Цікаво, що коли римляни – а це вже надвечір'я виявив античної культурної парадигми – відійшли від мімесістичного зв'язку космосу та людини і спробували подивитись на неї не через гармонізуючу призму космосу, а безпосередньо, перед ними постав увесь спектр образів безпосередньої людської буденності. Найпоказовішим у цьому плані є римський скульптурний портрет. І хоч техніка виконання його довершена і робляться спроби створити величні образи імператорів, проте це все штучне і не має відношення до краси та гармонії космосу. В цьому теж позначилася покладальна дія античного розуму: який тепер покладав вже не космічну довершеність, а визнавав силу хаотичного начала і свою безпорадність перед ним. Єдине, що він міг «запропонувати», – бути мужнім перед його жахливістю. «Ми не в змозі змінити світові відносини, – зазначав у цьому зв'язку Сенека. Ми можемо лише одне: віднайти високу мужність, гідну добродісної людини, і з її допомогою переносити усе, що дає нам доля, та віддатися на волю законів природи» [2, с. 268]. Водночас належить підкреслити: якщо для еллінів розум у своїй ейдотичності виявив перш за все діяльно-споглядальні риси, то у римлян він демонструє свої дієво-організуючі (навіть адміністративно-регулюючі) спрямування. Коли для елліна головне – мімесувати божественну гармонію космосу, для римлянина головне – порядок у державі. Звідси відмінність в акцентуванні сфер інтелектуальних пошуків: перші виявили свій геній у сфері філософії, інші – в розробці права.

Отже, у смисловому полі античного етапу розгортання європейської культурної парадигми світ у первовитоках постає як хаос. Щоб бути в ньому, людина повинна перевпорядкувати його – ейдетизувати в космос. Засобом цієї «процедури» є розум (Логос), а способом – боротьба (агон). Як зазначає В. Н. Топоров, «перехід від неорганізованого хаосу до упорядкованого космосу складає внутрішній смисл міфології... Але й за межами «міфопоетичної епохи» космологічний світогляд та сукупність відпрацьованих в його межах операційних прийомів продовжує зберігати свій вплив на спосіб інтерпретації власне не космологічного матеріалу, зберігає значення зразка та моделі» [5, с. 6]. Зберігали це значення і породжені міфологічною свідомістю поняття хаосу, космосу, розуму (Логосу) та боротьби.

У своїх регулятивних принципах, випродукована еллінами парадигма культури продовжувала визначати буття європейської людини навіть тоді, коли давньогрецький міф став надбанням історії. Вона продовжувала існувати на підсвідомому рівні, як і породжена ними уява про первопотенції світу.

Література

1. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (общие замечания) // Античность и Византия. – М., 1975.(4) – С. 266-285.
2. Антология мировой философии: В 4 томах. – Т. 1. – Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – 576 с.
3. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / [Быстрицкий Е. К., Козловский В. П., Пролеев В. А., Малахов В. А.] – К. : Наукова думка, 1991. – 1971 с.
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа[Текст] сборник / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 224 с.
5. Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1986. – Т. 2. – К – Я. – 719 с. С ил.
6. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності. Стародавня Греція / Б. М. Чумаченко – К. : Вид. дім «КМ Академія» 2003. – 100 с.

Максим Карповець

ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ В КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОМУ ПРОСТОРИ МІСТА

У статті аналізується місто як соціокультурний феномен і концепт із позицій філософської антропології та філософії культури. Зроблено спробу осмислити появу міста як особливу онтологічну подію у житті людини, а також проаналізувати культурний простір міста в онтологічному вимірі.

Ключові слова: онтологія міста, концепт міста, культурно-історичний простір, людське буття.

М. Карповець. Человеческое бытие в культурно-историческом пространстве города

В статье анализируется город как социокультурный феномен и концепт с позиций философской антропологии и философии культуры. Сделана попытка осмыслить появление города как особое событие в жизни человека, а также проанализировать культурное пространство города в онтологическом измерении.

Ключевые слова: онтология города, концепт города, культурно-историческое пространство, человеческое бытие.

M. Karpovets. The evolution of human being in the city social-cultural space

In analysis of the city as a social-cultural phenomenon and concept we used combination of philosophical-anthropological and philosophical-cultural approaches. It has been attempted to analyse the appearance as a particular ontological event in human life. Also, it is an example of understanding the city space in ontological context.

Keywords: city ontology, concept of city, cultural-historical space, human being.

Поява міста як соціокультурного феномену є онтологічною подією в житті людини, оскільки виникнення міста не тільки конструює в культурному топосі новий спосіб організації та порядку, а також задає параметри та межі людського буття взагалі. Крім того, виникнення міста в онтологічному сенсі є відмежуванням людиною свого простору і часу від звичного їй середовища природи.

Розбудова міста у відповідному місці є тією онтологічною подією, що парадоксально взаємодіє із ландшафтом. З одного боку, місто на-

магається вписатися у географічний простір так, як «заснування міст у часи живої міфології претендують на те, щоб відтворити макрокосмос у мікрокосмосі» [18, с. 15]. З іншого боку (що неминуче), місто руйнує ландшафт, використовуючи його, як матеріал. Із цієї причини у колективній свідомості людства заклався образ міста як втілення зла, що розірвало гармонію людини із природою. Аналізуючи спосіб буття древніх греків у полісі, А. Ю. Ашкерев зазначає: «Місто – це єдине місце, що протистоїть всьому всесвіту. Його контури окреслюються богами, які охороняють міську територію від будь-якого постороннього втручання» [1, с. 158]. У цьому сенсі буття міста не є випадковим, а визначеним і означеним, організованим та структурованим, або, інакше кажучи, «заданим» проектом у культурно-історичному просторі. Саме тому у місці поставлення міста «розлогість простору стиснута до точки, а плинність часу як розгортання перед подорожнім виду – до дискретності, раптовості появи перед ним такого артефакту як місто» [4, с. 396]. Так, Георг Зіммель зазначав, що «місто складає враження незалежності від реальності, наче він виник за власною волею і незалежний від суб'єкта, який його сприймає» [21, с. 367]. Тому діалектика онтологічної розбудови полягає в подвійному схопленні буття міста як того, що незалежно функціонує від ландшафту природи і того, що органічно його доповнює.

У філософському та урбаністичному дискурсі спроби визначити статус людського буття в місті і розглянути місто як, у цілому, онтологічний проект, практично відсутні. Такі спроби відсутні не із неможливості вирішення такого завдання, хоча ймовірність така є, а у відсутності зближення в одне методологічне та концептуальне поле різних, здавалося б, за своєю суттю дисциплін: починаючи від географії і закінчуючи метафізикою. Тому завдання цієї статті є осмислення і окреслення міста як онтологічного феномену, використовуючи низку філософських ідей та понять, що були створені в межах філософської антропології та онтології. Метою статті не є конструювання моделі еволюції розвитку міста як онтологічного проекту, а спроба методологічно визначити, яким чином можна розуміти розгортання людського буття у місті, і що є місто в онтологічному контексті. Коли етимологія поняття «місто» достатньо зроблена в соціології культури та урбаністичних студіях, то межі комплексного розуміння філософії міста і зокрема його онтологічного статусу практично відсутні.

Сучасні наукові дослідження, в основному міждисциплінарного характеру, лише нещодавно фокусують свою увагу на філософський підхід до розуміння як міста, так і урбанізації в цілому. У вітчизняній науці місто у своїй ціннісно-смысловій цілісності, що є основним у фі-

лософському підході в урбаністиці, частково розглядалось Л. Стародубцовою, В. Малаховим, Т. Возняком та почасти проілюстровано в праці С. Шліпченко «Записано на камені». Із західних досліджень особливо важливою є фігура Вальтера Беньяміна, який на перетині різних гуманітарних вчень намагався зрозуміти буття міста на прикладі тогочасного Парижу та його репрезентаціям у художній літературі, зокрема у творчості Шарля Бодлера. Необхідними для осмислення розгортання буття в місті є ідеї Мартіна Хайдеггера в його основній праці «Буття і час», а також більш пізніші рефлексії Жан-Поля Сартра та Жюльєна Дельоза і Фелікса Гваттарі. Соціально-філософський аналіз міста був здійснений О. Шпенглером, Г. Зіммеlem, Ж. Бодріаром. Філософи досить критично ставляться до сучасного урбаністичного світу, оскільки він продукує замкненість, відчуженість та агресію, тобто знеособлює людське буття в цілому. У статті використовуються основні концепти вищезгаданих авторів і розробляються нові перспективи розуміння онтології міста.

Експлікація людського буття є тотожним експлікації самої культури міста, тому буття міста в першу чергу пов'язане із культурним простором чи топосом. У цьому контексті людина має справу не із матеріальним світом, а із його концептуалізацією в багаторівневому просторі символів та обрізів. Так, «специфіка культурного простору в тому, що він, на відміну від матеріальних предметів, які знаходяться в ньому, не може бути сприйнятий за допомогою органів чуття. Образ простору з'єднаний із відповідними метафорами і обумовлений ними. Серед них основні – зорові образи і моторні відчуття, які дають представлення простору, як чогось специфічного та особливого, що нас оточує» [19, с. 141]. Ці образи виражають глибинні особливості світосприйняття і мають онтологічну природу, через те Моріс Мерло-Понті, інтерпретуючи «життєвий світ» Едмунда Гуссерля, «визначає спосіб людського буття як «символічне» існування, яке не просто має значення, що відмінне від біологічних форм активності, але й безперестанно породжує нові смисли» [19, с. 30]. Тому виникнення, або поява міста – це насамперед втілення специфічних форм світовідчуття людини в матеріальних предметах, а також породження його смислу. Ось яким чином А. В. Шипилов описує онтологічний статус міста Санкт-Петербурга: «В історико-культурному феномені Петербурга були зосереджені всі риси нового соціуму із його новою культурою; столиця була у відношенні цього нового соціуму явищем як створеним, так і тим, що творить. (...) Петербург ввійшов в історичну пам'ять Росії як батьківщина форм, формул і формулярів, його болотисті ґрунти забезпечували багатий врожай більш чи менш формалізованих сутностей; в онтологічному плані столиця постає чимось типу симбіозу

аристотелівського Нуса і платонівського Єдиного – формою форм, генератором ейдосів. Інакше кажучи, Петербург був містом культури за визначенням» [17, с. 83]. Такої ж думки дотримується В. Н. Топоров, який протиставляє культурний текст Петербурга природному тексту Москви, яка сприймається, «як щось органічне, справжнє, майже природне (звідси велика кількість рослинних метафор в описах Москви), що виникло саме по собі, без чиєїсь волі, плану, втручання» [15]. Справді, символічне буття людини постійно намагається замаскувати розрив між людиною і природою, акумулюючи все більше і більше символів.

У розгортанні буття міста відбувається розгортання смислу буття: якби первинно в основу розбудови міста був покладений не-смысл, то місто втратило б свою антропологічну й онтологічну заданість, іншими словами, було приречене на небуття. Розгортання смислу людського буття оцінюється як подія. Жиль Дельоз в «Логіці смислу» пише про лінгвістичну природу смислу: «Смысл – це четверте відношення речення. Стоїки відкрили його разом із подією; смысл – виражає, у реченні – це безтілесна, складна і нередукована ні до чого сутність на поверхні речей; чиста подія, що присутня у реченні і яка перебуває в ньому» [9, с. 39]. Оскільки мова, за своєю сутністю, має онтологічну основу, то, помисливши і проговоривши місто, ми одночасно означили межі його онтологічної розбудови в його просторовій протяжності.

Простір у місті – це те онтологічне середовище, в якому замкнено транслюються смисли, репродуковані людиною в конкретній точці соціокультурної динаміки міста. Простір у місті є безкінечною спробою «приборкання» і організації хаосу, тому цілком хибно вважати, що місто – неорганізована і нестабільна структура. Простір ззовні втручається у просторову тканину міста всередині, претендуючи на знищення її як такої. Боротьба цих просторів призводить до екзистенціальної та онтологічної тривоги, внаслідок якої людина змушена постійно переосмислювати та переглядати створені нею норми та цінності. Втім буття у своїй інтенсивності може виходити поза смислові та матеріальні межі. Так, «Париж, на відміну від Лондона, не розростався за рахунок безладної забудови; це місто, межі якого завжди залишались незмінними, незважаючи на приріст населення» [14, с. 146]. У перспективі майбутнього дослідження онтології міста особливо важливо та цікаво проаналізувати локус передмістя, яке має двояке значення: з одного боку, це маргінальний простір міста, а з іншого – також маргінальна частина не-міста, тобто села чи містечка. Саме передмістя становить ту онтологічну межу, яка розділяє світ міста від не-міста, таким чином маркуючи його як особливу людську реальність у просторі і часі.

Необхідним в осмисленні експлікації людського буття в місті є те, що воно відбувається не випадково і не спонтанно. Невипадковість – це особлива категорія, яка є не тільки причиною, а й наслідком виникнення та існування міста. Буття міста постійно зберігає особливий статус впорядкованості і зумовленості. Невипадковість тримає буття міста від зникнення, розчинення в небутті, яке з усіх сторін оточує місто, виступаючи у різних образах, одним із найбільш типових є образ Чужого. Онтологічна поява міста у відповідному місці закладає фундамент історичності, як тієї категорії, що характеризує протяжність міста в часопросторі. Протяжність проникає у внутрішню тканину міста, конструюючи такі культурні архетипи, як дорога і шлях. Тому місце – це точка в хронотопі, з якої розгортається буття міста. Крім того, місце у світі, в онтологічному й антропологічному вимірах, є іманентною властивістю людського суб'єкта. Людина не може існувати поза світом, тому її буття приречене на зустріч зі світом. Так, усвідомлення і виникнення місця, як особливого модусу людського існування, зумовлено різними чинниками – психічними, фізіологічними, географічними. Древній Рим був побудований серед пагорбів Лаціо на берегах Тибру, що давало йому значну перевагу у подальшому історичному розвитку. Не випадково виникли і Санкт-Петербург, Київ, Прага, Нью-Йорк та інші не менш важливі і значимі міста. Визначення чіткого місця міста є проекцією світогляду людини, метафізичного виміру її буття.

Можна знайти й протилежні міркування, які полягають у тому, що буття людини в місті визначається випадковістю і має певною мірою ігровий характер. Такої думки дотримується Річард Сеннет, описуючи місто ХІХ ст. у промислову капіталістичну добу: «Респектабельність, основна на випадковості – ось економічний факт ХІХ століття, пов'язаний із демографією експансії та ізоляції. Знову проявилась гідність буржуазії: створити стабільне мешкання на противагу економіці, підкорити сім'ю як групу жорстким життєвим правилам – це було вольовим актом і мало значний вплив» [14, с. 154]. Проте це є лише поодинокий випадок, який не є тенденцією в місті. Людське буття в місті розгортається в межах, заданих культурою та соціальними відносинами, а економічна біржа, яку описує Сеннет, слугує доказом зони, яку культура «виділила» для розігрування певних соціальних стратегій. Хоча не потрібно абсолютизувати наперед визначеність розгортання людського буття у місті, бо «ми не знаємо, якими категоріями справді детермінуються життєві процеси. Тут є щось, що для нас у всій своїй очевидності все ж таки лишається недосяжним, щось ірраціональне, метафізичний проблемний залишок, неспростовний і

не розв'язуваний одночасно, а саме той, що безпосередньо стосується ядра життя» [6, с. 90].

Особливо важливим є розуміти розгортання людського буття в місті, як розбудову світу. Саме поняття «городянин» містить у собі такий важливий онтологічний принцип, як «городити» – (від)межувати себе від інших, своє місце-буття від небуття. Відгородження «свого» від «чужого» пов'язане із відокремленням простору від не-простору. В деяких випадках сам «простір» означає «відмежовувати». Так, «древньоіндійське *gājas* «простір» при *gāti*, «простеляє», із індоєвропейського *ǵegʰ* – «проводити лінію», «різати», «окреслювати»; подібне латинському *regiones*, «небесні лінії», що проводились під час ворожінь римськими авгурами, але і означення певного простору та місцевості» [2]. Проте найбільш цікаво розробив принцип розбудови буття Мартін Хайдеггер, який розуміє буття людини як буття-в-світі. Так, «зрозумілість буття-в-світі як сутнісної структури присутності дозволяє проникнути в екзистенціальну просторовість присутності. Це оберігає нас від непомітного, відповідного поспішного відкидання цієї структурою, сутність якого не онтологічно, а «метафізично» вмотивовано наївною думкою, що людина є духовною річчю, перенесена потім «у» простір» [16, с. 76]. Через те бути городянином означає не тільки бути присутнім у світі міста, але й брати активну участь у його розбудові, або в «проживанні» буття міста як свого суб'єктивного буття: «Коли мова йде про проживання, то ми, як правило, уявляємо собі якусь поведінку, один з багатьох типів поведінки людини. Ми працюємо тут, а мешкаємо там. Мешкання не є нашою єдиною активністю – насправді це була б майже бездіяльність – окрім цього ми маємо ще якісь справи, подорожуємо, і у дорозі то тут, то там мешкаємо. Первинно *будувати* означає *мешкати*» [5]. На винятковій ролі діяльності наголошує також Арнольд Гелен, який зазначає, що «людська, свідомо здійснена дія як процес представляє собою у своєму реальному протіканні, з точки зору переживання, абсолютно нерозривну, до-проблематичну єдність свого роду. (...) під дією потрібно розуміти передбачливу, заплановану зміну дійсності, а сукупність змінених таким чином і знову створених фактів разом із необхідними для цього засобами – як «засобами представлення», так і «речовими засобами» – повинно називатись культурою» [7, с. 158]. Тому цілком очевидно, що не всі жителі міста є власне городянинами, оскільки безособове буденне існування, яке Хайдеггер означив як «*Das Man*», відрізняється від індивідуального проживання, яке в основі своєї має розбудову міста як світу людського буття.

Окрім розгортання буття як проживання свого місця у світі і своєї

суб'єктивності, доцільно зауважити про розгортання буття в місті як переживання. У цьому разі ми екстраполюємо буття людини із зовнішньої реальності на внутрішню екзистенціальну реальність індивіда, оскільки, за Жан-Полем Сартром, «нема ніякого іншого світу, окрім людського світу, світу людської суб'єктивності» [12, с. 343]. Так, Г. В. Горнова у статті «Переживання міста» зазначає, що «переживання – душевний стан, емоційна напруженість якого перетворює його в подію внутрішнього життя людини, особливий тип/форма активності, виникаюча в критичних життєвих ситуаціях і яка веде до перетворення внутрішнього світу індивіда» [8]. Однак людське буття як переживання власного місця у світі міста виникає не лише в екстремальних чи пограничних ситуаціях. Саме переживання є екзистенціальною подією в житті людини, яке відбувається як пограничне, тобто те, що випадає із ритму буденності.

Місто постає як результат територіального маркування і смислового позначення людиною свого світу, тому спосіб буття в місті може бути представленим як і 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 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. Блукаючи в сучасному місті, занурившись в «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» [10, с. 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. Протягом цих блукань для філософа «реальність оживала, вступала у відповідне відношення з тим, хто до неї звертався» [13]. Таким чином, Беньямін описує своє берлінське дитинство, а зокрема своє виняткове сприйняття критого ринку на Магдебурзькій площі: «(...) під час прогулянок павільйоном я звичайно „відшліфовував” зображення усіх предметів, які там були, але жодне з них не пропонувало початкового призначення для купівлі та продажу» [3, с. 152]. Далі Беньямін продовжує описувати химерність критого ринку і його особливий ритм

буття та власне «Дух Ринку, невидимий, але присутній тут» [3, с. 152]. Для Вальтера Беньяміна актуальними були міські аркади, пасажі із крамницями, які були «архітектурним каноном соціальної комуни, укріпленим середовищем, де людські буття могли зійтись разом в автентичному, незалежному міському співіснуванні» [20, с. 25].

У процесі культурно-історичного розвитку, або розгортанні світового об'єктивного духу, за Гегелем, який «розумів його, як єдність певної «субстанції», в якій окремі випадки, по суті, є акцидентальними проявами» [6, с. 96], експлікація людського буття ускладнюється і унеможливується тим, що попередні форми та матриці міста задають і стримують процес онтологічної розбудови світу. Людське буття втискається і стискується у світі міста, а тому поступово відбувається протилежний процес розгортанню – вгортання буття. Людина, потрапляючи в місто, буквально обмежена будівлями і вулицями, людськими тілами і символами. Тому в постмодерному дискурсі набуває парадигмального статусу поняття ризому, яке «фіксує принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності, залишаючи відкритою можливість для іманентної автохтонної діяльності» [11, с. 656]. Іншими словами, спосіб розгортання/вгортання буття набуває децентрованого характеру, де не тільки зникає сакральне значення центру як вісі буття, а зникає будь-яка можливість єдиного центру, оскільки, за Дельозом і Гваттарі, «світ втратив свій стержень» [там само]. Однак децентрований характер організації людського буття в місті пояснюється з різних причин, які по-своєму викладені у працях Чиказької школи урбаністики, зокрема в працях Роберта Парка, Емілія Дюркгейма і Люїса Вірта (особливо важливим у цьому сенсі є теорія утворень симбіотичних і комунальних відносин), а також у пізніх працях у контексті урбаністики.

Таким чином, місто у філософсько-антропологічному дискурсі може бути осмислене як онтологічний проект, тобто те, в історико-культурному просторі якого відбувається експлікація людського буття. Ми дійшли висновку, що місто в онтологічному контексті може бути осмисленим як розбудова світу і водночас розгортання смислу. Крім того, людське буття в місті представлене як таке, що неможливе без усвідомлення свого місця в світі, а тому експлікація буття в урбаністичному просторі пов'язане із суб'єктивним екзистенціальним переживанням своєї сутності. Проте в наступному дослідженні важливо осмислити розгортання людського буття у часі міста і зрозуміти специфіку його організації у світі міста.

Література

1. Ашкерев А. Ю. Античный город / Ашкерев А. Ю. // Человек. – 2003 – № 4. – С. 149-159.

2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Бенвенист Э. – М., 1995. – 497 с.
3. Беньямін В. Вибране / Беньямін В. – Львів : Літопис, 2002. – 214 с.
4. Возняк Т. Львів. *Sine qua non* – «без чого немає» / Возняк Т. // *Independent cultural journal “І”*. – 2003. – № 9 (29). – С. 394–409.
5. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити / Гайдеггер М. // *Independent cultural journal “І”*. – 1989. – № 1. – Режим доступу до журн. : <http://www.ji.lviv.ua/n1texts/heid2>. – Назва з екрана.
6. Гартман Н. К основоположению онтологии / Гартман Н. К. СПб. : Наука, 2003. – 640 с.
7. Гелен А. О систематике антропологи / Гелен А. // *Проблема человека в западной философии*. – М. : Прогресс, 1988. – С. 151-201.
8. Горнова Г. В. Переживание города [Электронный научный журнал «Вестник Омского государственного педагогического университета»] / Горнова Г. В. – Режим доступу до журн. : <http://www.omsk.edu/volume/2006/human/> – Назва з екрана.
9. Делез Ж. Логика смысла / Делез Ж. – М. : «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – 480 с.
10. Лефевр А. Другие Парижи / Лефевр А. // *Логос*. – 2008. – № 3. – С. 141-147.
11. Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. Грицанов А. А., Можейко М. А. – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
12. Сартр Ж-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сартр Ж-П. // *Сумерки богов*. – М. : «Политиздат», 1989. – С. 319-44.
13. Ромашко С. Раздуть в прошлом искру надежды...: Вальтер Беньямин и преодоление времени / Ромашко С. – «НЛО». – 2000. – № 46. – Режим до тексту: <http://magazines.russ.ru/nlo/2000/46/razdut.html> – Назва з екрана.
14. Сеннет Р. Падение публичного человека / Сеннет Р. – М. : «Логос», 2002. – 424 с.
15. Топоров В. Н. Петербург и петербургский текст русской литературы / Топоров В. Н. – Режим доступу до тексту : <http://novruslit.ru/library/?p=7> – Назва з екрана.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / Хайдеггер М. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 [9] с.
17. Шипилов А. В. Город смысл и смысл города / Шипилов А. В. // *Человек*. – 2006. – № 1. – С. 82-94.
18. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов / Юнг К. Г. – М. : «АСТ»; Мн. : «Харвест», 2005. – 400 с.
19. Энциклопедический словарь по культурологии / Сост. Радугин А. А. – М. : «Центр», 1997. – 502 с.
20. Merrifield A. Benjamin and The City of Light / Merrifield Andy // *The Nation*. – January 31, 2000. – P. 25-28.
21. Tanner T. Venice Desired. / Tanner T. – Harvard: Harvard University Press, 1992. – P. 366-368.

Ярослава Артеменко

ТРАНСВЕРБАЛЬНІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ

У статті розглядається переклад як культурно-філософський феномен. Описується деконструктивна та редуційна моделі стосунків автора-перекладача-адресата та визначаються їхні позавербальні складові.

Ключові слова: переклад, комунікація, інтерпретація, позавербальний.

Я. Артеменко. Трансвербальные аспекты перевода

В статье рассматривается перевод как культурно-философский феномен. Описывается деконструктивная и редуционная модели отношений автора-переводчика-адресата и намечаются их вневербальные составляющие.

Ключевые слова: перевод, коммуникация, интерпретация, вневербальный.

Y. Artemenko. Transverbal aspects of translation

In the article the translation as cultural and philosophical phenomenon is examined. The author describes the deconstructive and reductive models of author-translator-addressee relations and marks their transverbal contents.

Key words: translation, communication, interpretation, transverbal.

Світові глобалізаційні процеси актуалізують завдання універсализації смислів, виходу до всезагального засобами унікального, встановлення паритетних зв'язків між асиметричними культурними ареалами. З технічної погляду, проблема створення глобального інформаційно-комунікативного простору не позиціонується сьогодні як така, що не підлягає розв'язанню. Проте розвиток та розповсюдження новітніх інформаційних технологій не усуває, а навпаки, загострює питання зближення життєвих і культурних просторів, оскільки ціннісний та екзистенціальний зміст комунікації виноситься техногенною цивілізацією «за дужки» її нагальних потреб у збереженні та передачі інформації. Однією зі сфер комунікації, де органічно поєднуються обидва напрями комунікування – інформаційний та інтерсуб'єктивний, – традиційно залишається переклад. У найширшому сенсі сьогодні навіть

можна констатувати настання «доби перекладу» [2, с. 4], яка знаменується зростанням ролі культурних практик і стратегій, здатних забезпечувати зустріч та діалог різних культурних світів.

Екзистенціальний аспект проблеми перекладу пов'язаний з постановкою питання про дихотомію «своє\чуже» не в межах традиційної опозиції, а в контексті діалогу ідентифікацій. Сьогодні є очевидним, що «чуже» – інша мова, релігійність, культурна традиція, – не опонує, а, швидше, акомпанує, формуванню ідентичності «свого». Таким чином, переклад як методологічний принцип і життєва практика набуває важливого значення для створення живої та дієвої інтерсуб'єктивності.

Горизонтальна проекція культури, відома як ситуація постмодерна, урівнює в правах і значенні всіх комунікантів. За таких умов філософія і філософствування позбавляються свого найважливішого надзавдання – спрямовувати життя людини через її самовитлумачення. Перехід до нової культурної ситуації («пост-постмодерн»), якій притаманне обирання та реконструкція ціннісних світів, реабілітує філософствування як смислотворчу діяльність. Отже, постановка питання про можливість, межі й значення перекладу нагадує, що перекладання, в найширшому розумінні, іманентне самому філософствуванню (це наочно демонструє не тільки «перекладацька» позиція філософствування щодо фактичності, але навіть і сам філософський текст, організований як гіпертекст, з його множинністю відсилок, діалогічним напруженням і волею до розширення обріїв). Саме тому проблема смислу нової інтерсуб'єктивності, що твориться в умовах глобального світу завдяки перекладацькій діяльності, оформлюється як філософська, а не лінгвістична проблема.

Ми свідомо не торкаємось у цій статті питань про адекватність та точність перекладу, про технічні труднощі перекладача, про можливість взаємонакладення текстів оригіналу та перекладу як таких, що більшою мірою належать до вузькоспеціальної сфери. Крім того, неможливість мовних утворень бути редукованими до загальнозрозумілих формул дозволяє визначити феномен перекладу як смислову інтерпретацію в межах вербальної гри, в яку вступає екзистенція автора, перекладача, читача. Тому важливо звернути увагу й на можливість виявлення позавербального вмісту події перекладу. Такий вміст не несе інформативного навантаження, проте бере активну участь у комунікації. Подібно до того, як у феноменологічній традиції прийнято розрізняти ноематичний та ноетичний аспект феноменів свідомості, доречним уявляється розрізнення змістового (текстуального) та смислового (контекстуального) рівнів перекладу. Перший рівень – без-

посереднє повідомлення, що міститься в тексті, його інформативне «ядро», другий – екзистенціально-смысловий, комунікативний, який відповідає за «трансперсоналізацію» індивідуального досвіду.

Безпосереднім приводом і важливим стимулом для розмови про місце перекладу в культурі та його комунікативне значення стало серйозне дисертаційне дослідження Н. В. Бевз «Переклад як культурний феномен: герменевтико-комунікативний аспект», яке було захищене у Харківському національному педагогічному університеті ім. Г. С. Сковороди у травні 2010 року. Аналізуючи ситуацію, що склалась у культурі навколо перекладу, авторка підкреслює наявну диспропорцію. Кожен із суб'єктів сучасної культури усвідомлює виключність значення перекладу для комунікації у сфері науки, філософії, політики, економіки, мистецтва. Проте сама перекладацька творчість, екзистенція перекладача нівелюється до рівня технічного посередництва. Така диспропорція тим більша, чим більша в перекладі, за словом П. Рікера, «вірність джерелу» і наближення читача до автора. Н. Бевз запроваджує новий мотив дослідження перекладу як самодостатнього культурного феномену, осмисленого засобами філософії як події. Нам здається, що жанр філософського дискурсу (букв. – «обговорення») створює можливість продовження дискусії про переклад на дещо новому для цього феномену – трансвербальному – ґрунті.

Таким чином вимальовується конкретний напрямок нашого розгляду проблеми перекладу в даній статті: описання моделі перекладацько-комунікативних стосунків автора, тексту, адресата і перекладача, яка б могла відповідати завданням нової культурної ситуації та спроба виявлення позавербальних складових події перекладу.

Різним аспектам заявленої проблеми присвячено низку творів представників герменевтичного напрямку (Х.-Г. Гадамера, П. Рікера), мислителів-екзистенціалістів (М. Гайдеггера, К. Ясперса, Х. Ортегі-і-Гасета), культурологів та філософів культури (М. Бахтіна, Ю. Лотмана, Н. Автономової, В. Малахова), представників комунікативістики (Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, Е. Левінаса, Б. Вальденфельса). Якщо в творах Гадамера та Рікера увага зосереджується здебільшого на питанні адекватності перекладу і меж його інтерпретаційної компетенції, то для екзистенціальної філософії, з її вихідною тезою про мову як «дім буття», важливим є осмислення моральної колізії «того, хто говорить», і «того, хто ретранслює» – рівноправних « мешканців» цього дому.

Дослідження діалогічного потенціалу перекладу, його комунікативного значення стає однією з тем філософії культури минулого століття. Це обговорення веде до більш широкого розуміння зазначеної

проблеми, виводячи її за межі тлумачення перекладу як лінгвістичну інтеракцію. Філософія комунікації торкається питань про «залучення Іншого», «зустріч з Чужим», «порозуміння» та «відповідальність», завдяки чому перекладання може бути розглянутим як складне «філософське ремесло» (К. Ясперс), постійне напружене зіставлення з Іншим.

Культурний проект постмодернізму (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Делез, Ж. Дерріда, М. Фуко) не приділяє спеціальної уваги перекладацькій творчості, оскільки вона є лише однією з багатьох практик, що ґрунтується на принципі смислового домінування однієї з інстанцій інтеракції автора-текста-перекладача-адресата над іншими. Полишаючи проблему адекватності перекладу своєму оригіналу, мислителі-постструктуралісти пропонують метод деконструкції – такого ставлення до тексту, яке б не стримувало творчої інтерпретаційної активності адресата, а навпаки, «загострювало нашу чутливість до розрізень і підсилювало здатність до толерування з несумісним» [1, с. 139].

Якщо під перекладом розуміти ретрансляцію смислів однієї семіотичної системи засобами іншої, то можна констатувати тотальну присутність механізмів перекладу в культурі. Починаючи з музичних та хореографічних творів і закінчуючи технологією «оцифрування» інформації, ми маємо справу з перехрещенням знакових систем, в якому адресат і є точкою перетину. Кожен із суб'єктів культурної комунікації у будь-якому акті зустрічі з Іншим сприймає повідомлення в ноетичному контексті, що визначається символами-асоціаціями індивідуального життєвого світу. Ноематичний зміст у сприйнятті незмінно трансформується адресатом відповідно до екзистенціального досвіду, поінформованості, ціннісних орієнтирів, смакових чи політичних уподобань. Так, навіть нейтральне інформаційне повідомлення ЗМІ досягає мети лише за умов здатності адресата перекладати вербальні знаки «мовою» рефлексії або переживань. У цьому випадку йдеться про «внутрішній» переклад, у якому комунікативний акт не має безпосереднього зворотнього виходу: зовнішня комунікативна інтенція трансформується і «поглинається» екзистенцією.

Визначаючи завдання філософії в сучасному світі, К. Ясперс одним із них назвав прийняття історично іншого при збереженні унікальності своєї історичності. Переклад, взятий у контексті лінгвістичної комунікації, є візиром важливої екзистенціальної проблеми. Суть цієї проблеми полягає у небезпеці для «історично іншого», що виникає внаслідок вираження інакших сутностей мовою зрозумілого. Будь-яка інтерпретація переповнена нагромадженням «чужих» смислів навколо

тексту-оригіналу. Свідомість, що аналізує, здатна не тільки затемнити вихідний смисл повідомлення, але й утворити абсолютно автономний текстуальний простір, зв'язаний з оригіналом лише умовною формальною «схожістю». Проілюструємо це лише двома прикладами – ціннісно несумірними один з одним, проте знаковими, – книгою М. Турн'є «П'ятниця, або Тихоокеанський лімб» та голлівудською екранізацією «Анни Кареніної». «Переклад» книги Д. Дефо, здійснений М. Турн'є, являє собою правдиву «внутрішню» історію західної людини в ситуації вимушеного відлюднення та поступового подолання самотності спочатку через створення пародії на цивілізацію, а потім – через цілковите злиття зі світом хтонічних, нерукотворних сутностей природи. Фантазія автора – не просто альтернативний сюжет життя Робінзона, це послідовний «переклад»-інтерпретація відомої історії на мову екзистенціального філософствування, в якому органічним фіналом є визнання умовності цивілізованого світу та безумовності повернення до самого себе. Інший приклад – голлівудська «Анна Кареніна» – являє собою також переклад, цього разу переклад-адаптацію, котрий переносить складну колізію екзистенціальної драми в знакову систему соціально-правової реальності Америки ХХ століття. Незрозумілість для адресата життєвої ситуації долається поясненням її правової «ненормальності», а екзистенціали «відчаю», «любові», «пошишеності» передаються у категоріях шлюбного законодавства. Таким чином, інтерпретаційний та адаптаційний потенціал перекладу, зближуючи тексти, може віддаляти культурні світи. Свого часу це дало привід Х. Ортегу-і-Гассету назвати переклад «зрадою» перекладачем автора, а сучасній дослідниці культури С. Зонтаг повстати проти інтерпретації як «відходів» культурного виробництва.

Філософія не може мислити людину інакше, ніж особу, що постійно витлумачує світ і себе саму в ньому. Здатність інтерпретувати П. Рікер називає мірою людськості, а цінність думки вимірює поліваріантність її розвитку. Говорячи про переклад як сферу вербальної творчості, необхідно визнати, що межа його достовірності пересувається або відповідно до обраних критеріїв, яким може бути фактологічна точність, авторська позиція, сюжетна лінія, історична достовірність, емоційна переконливість, моральна прийнятність, або відповідно до смислового центру, яким може бути будь-який із суб'єктів події перекладу – адресант, текст-оригінал, перекладач, текст-переклад, адресат. Ці критерії і точки відліку варіюються в різних моделях і ситуаціях перекладу. Якщо ідеалом наукового перекладу є його позитивістська «стерильність», то в буденній розмові текст може затемнюватися кон-

текстом, відходити на додатковий план, поступаючись місцем невербальним засобам виразності.

Існування репродуктивної, реконструктивної, креативної та рекреаційної моделей перекладу демонструє різні типи співвідношення авторської та перекладацької позицій як різнорівневих комунікативних зв'язків, що, своєю чергою, відрізняються різним ступенем „наближеності” перекладу до оригіналу [2, с. 107-115]. На наш погляд, ця типологія не охоплює моделей перекладу, які могли б відповідати двом культурним ситуаціям – постмодерну і його «переростанням» у пост-постмодерн.

Якщо у комунікативних стосунках «автор-перекладач», «перекладач-адресат», «адресат-автор» наголосити на ігровому аспекті перекладацької діяльності та розширенні творчої компетенції перекладача, ми зможемо сформулювати принципи деконструктивної моделі перекладу, що задовольняє виклики доби постмодерна. Основним із таких викликів є організація культурного простору, максимально децентрованого, позбавленого стосунків домінування і пріоритетності, в якому множинність гіпертекстових відсилок розпорошує «того, хто говорить». Констатація «смерті автора» і «смерті читача» в умовах постсучасної культури й абсолютизація принципу перекладацької свободи накреслює нову логіку комунікації в текстуальному просторі: на місці багаторівневого універсуму, утвореного зв'язками тексту, його перекладів і адресатів, залишається перекладач як тотальний інтерпретатор, трансцендентальна, нерозпорошувана інстанція, в компетенції якої знаходиться істина та цінність тексту, що визначає засоби і повноту його буття.

Таким чином, деконструктивна модель перекладу могла б реалізувати перестворення тексту перекладачем-автором, конструювання симулякра тексту-оригінала, який, з огляду на свою онтологію – текстуальність, – розпорошується разом зі своїм першоавтором. Таким чином, переклад перетворився б на новий тип комунікативної практики, де мовні засоби втрачають обмежувальні функції, а передача смислу не є основною метою перекладу. Це могла би бути така собі комунікація заради комунікації з приводу тексту-фантома, який є присутнім лише у вигляді парафраз, цитат і коментованих фрагментів. Довершує картину постать перекладача, який замінює, а, насамперед, втілює в собі всі вихідні інстанції – автора, інтерпретатора, читача, навіть сам текст. Отже, стратегія послідовного вивільнення перекладу з контексту його функціональності може призвести до парадоксальних наслідків – «смерті» самого перекладу, а стосовно оригінала – і

«смерті перекладача», і залишення тексту самостійно функціонувати в полі культури як «радикальний чужого» регіон для будь-якої спроби розуміння.

Радикальність такого проекту натякає на інший шлях та виявлення інакшої моделі стосунків автора-перекладача-читача, адекватної завданням «доби перекладу». Умовно її можна визначити як «редукційну модель», яка б виходила не з творчої потреби автора, перекладача або читача як абсолютно автономних акторів, а з природи самого тексту: щоби не технічні можливості перекладача або сфера споживання задавала критерії адекватності тексту і перекладу, а сам текст формував би читача, його мовну, діалогічну та герменевтичну культуру. Стимулами для наближення читача до тексту може бути сама онтологія тексту, універсальні структури мовлення, наявність загальнозначущих тем для розмови, потреба в розумінні та потреба розуміти, вивчати, як писав Гельдерлін, чуже як своє. Такий формально «обмежуючий» шлях здатний гуманізувати знання, освіту, комунікацію. Безсумнівно, редукційний підхід веде до радикального переосмислення ролі перекладу в культурі, який має стати не вузькопрофесійною діяльністю спеціалістів, а екзистенціальною необхідністю кожного із суб'єктів культури. Вихід із ситуації постмодерну як раз пов'язаний з нашою невід'ємною потребою інтерпретувати світ, заявляти про свою присутність у ньому й обрати мови для його розуміння.

Таким чином, переклад як специфічний принцип ставлення до інакшої семіотичної системи надає словосполученню «спільна мова» етичного забарвлення, а саме поняття перекладу набуває розширення з лінгвістичного до такого, що веде за межі вербального феномену: витлумачення смислів одного ціннісного світу для радикально іншого.

Література

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність, Версія для печати... Карл-Отто Апель / Пер. з нім. В. Купліна – К. : Дух і літера, 2009. – 430 с.
2. Бевз Н. В. Перевод как культурный феномен: герменевтико-коммуникативный аспект. – Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – УДК [81'25:801.73]: 130.2. – Хаорьков, 20010
3. Зонтаг С. Проти інтерпретації. – Львів, 2006.
4. Рикер П. Парадигма перевода. – http://www.russ.ru/ist_sovr/sumerki/20001102.html.

Марія Петрушкевич

ГЕНДЕРНА ТЕМАТИКА: ОСОБЛИВОСТІ ВИСВІТЛЕННЯ У ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

У статті розглядаються особливості підходу до гендерних питань у площині філософії, історії, педагогіки, психології, соціології та інше; аналізуються предмети та об'єкти таких дисертаційних досліджень. Робиться висновок про переважаючу патріархальну картину світу у сучасному гуманітарному науковому середовищі.

Ключові слова: гендер, егалітарна свідомість, маскуліність, фемінність.

М. Петрушкевич. Гендерная тематика: особенности освещения в диссертационных исследованиях

В статье рассматриваются особенности подхода к гендерным вопросам в плоскости философии, истории, педагогика, психология, социология и другое; анализируются предметы и объекты таких диссертационных исследований. Делается вывод о преобладающей патриархальной картине мира в современной гуманитарной научной среде.

Ключевые слова: гендер, эгалитарное сознание, маскулинность, феминность.

M. Petrushkevych Gender. Features coverage of dissertation research

The article discusses features of the approach to gender in the plane of philosophy, history, education, psychology, sociology and other analyzed subjects and objects of these dissertations. The conclusion patriarchal superior picture of the world in modern humanitarian academic environments.

Keywords: gender, egalitarian consciousness, masculinity, femininity.

Значне місце у трансформації наявної системи гендерних відносин, формуванні егалітарної свідомості молодого покоління належить освіті. Саме освіта як один із найважливіших соціальних інститутів, що виконують функції передачі та поширення знань, умінь, цінностей і норм від одного покоління до іншого через інтеграцію гендерних під-

ходів у навчальний процес, спроможна закласти основи для становлення суспільної гендерної культури [12].

Формування гендеру значною мірою пов'язане з отриманням гендерної освіти. Усунення стереотипних уявлень, що існують, про підлегле становище жінок і домінування чоловіків є одним із постулатів гендерного виховання, головним призначенням якого є формування активної життєвої позиції членів суспільства щодо забезпечення гендерної рівноправності.

До механізмів реконструкції гендерних стереотипів у системі вищої освіти належать: включення тематики гендерних досліджень до навчальних програм вищих навчальних закладів; розробка навчальних курсів, окремих модулів, здійснення навчально-методичного забезпечення підготовки та перепідготовки викладачів; вивчення міжнародного досвіду з упровадження гендерної освіти та його використання вітчизняними освітніми закладами; залучення громадських організацій до співробітництва й поширення гендерних підходів у навчальному процесі вищої школи; проведення широкого обговорення в засобах масової інформації, на наукових конференціях, «круглих» столах проблем гендерної освіти в суспільстві [12].

Проте реалізація принципу гендерної демократії покладається не лише на державу, але й на усе суспільство, в тому числі й передусім – заклади освіти та громадські організації. У такому поєднанні визначається реальна гендерна культура суспільства, яка передбачає повагу до статево-рольових цінностей кожної людини та забезпечення відповідних її потреб.

Україна володіє потужною національною системою освіти. Проте з неї ж починається і формування гендерної нерівності. Зокрема загальновідомо, що заробітна плата вчителів є низькою у порівнянні з іншими галузями народного господарства. Саме цей чинник, а не якісь міфічні особливості роботи в початковій чи середній школі, сприяє концентрації на вчительських посадах переважно жінок [8].

Академічна та університетська наука залишається ригідною та несприйнятливою до проблематики, пов'язаної з дослідженнями соціокультурних аспектів статі, зазначає Оксана Кісь (етнограф, співдиректор гендерного науково-дослідного центру «Жінка і суспільство», Львів). Викладання гендерно-орієнтованих дисциплін все ще не стало інтегральною складовою вищої освіти. У жодному ВНЗ України ми не знайдемо спеціалізації «гендерні дослідження» або «жіночі студії» (хоча подібна практика є звичним явищем у провідних університетах світу). Обмаль (а подекуди й зовсім нема) навчальних курсів, замало

кваліфікованих лекторів, а відтак – катастрофічно низький рівень гендерної освіти дає підстави говорити про поки що сумні перспективи розвитку цієї сфери знань в Україні [4].

Подібна ситуація у вищих навчальних закладах. Так, у Київському національному університеті ім. Шевченка серед кандидатів наук – жінок 37%, а серед докторів – їх лише 15%. В масштабі цілої України ця тенденція підтверджується. Серед аспірантів маємо приблизно однакове число чоловіків та жінок, але на етапі захисту кандидатської дисертації ця пропорція радикально змінюється: у 1997 р. отримали вчений ступінь 19 833 жінки і 39 870 чоловіків, а докторами наук стали 1 538 жінок і 8 908 чоловіків. Протягом 1993-1996 років жінки в середньому становили 14,2% тих, хто успішно захистив докторську дисертацію в Україні [4].

Особливу увагу хочеться звернути на специфіку дисертаційних робіт, захищених в Україні з 1998 до 2008 роки, коли досить активно почали розвиватися гендерні студії та гендерні осередки у ВНЗ. Зроблений порівняльний гендерний аналіз показав, що приблизна кількість дисертацій, які стосуються проблем статі серед усієї маси захищених наукових робіт, досить незначна. У серії гуманітарних дисциплін вона приблизно така: психологічні науки – 3,35%, соціологічні науки – 2,53%, філософські науки – 1,32%, філологічні науки – 1,1%, історичні науки – 0,78%, педагогічні науки – 0,25%. Причому, понад 93% авторів дисертаційних робіт, пов'язаних із гендерною проблематикою, – жінки. Цікаво, що об'єктом наукового зацікавлення у дисертантів-чоловіків часто стають теми, пов'язані із дослідженням місця та ролі чоловіка у різних галузях культури, осмисленням маскулітності (42,85%). Така статистика яскраво ілюструє швидше не лояльний науковий підхід до проблем гендеру, а все-таки, значною мірою, упередженість (навіть якщо і несвідому) щодо протилежної статі.

Значний відсоток дисертаційних робіт (33,33%) присвячений розгляду стосунків між статями у історичному аспекті. Так, типовим у цьому зрізі є автореферат А. В. Новгородської, у якому вона зазначає [9], що наукова новизна її роботи полягає, насамперед, у тому, що робота є однією з перших спроб дослідити участь жінок Донбасу у громадсько-політичному житті в середині 50-х – першій половині 60-х років. У роботі історичні джерела використані у контексті гендерного аналізу громадсько-політичного розвитку.

Наукова новизна одержаних результатів визначається тим, що дисертантка одна з перших провела дослідження кількісного представництва жінок на всіх рівнях партійної ієрархії – як у цілому в Компар-

тії України, так і в Донецькій і Луганській обласних організаціях, у Верховній Раді УРСР і місцевих органах влади Донбасу, в профспілковому керівництві республіки взагалі і, зокрема, Донеччини та Луганщини. Авторка спробувала переосмислити стереотипи радянської історіографії щодо громадсько-політичної активності жіноцтва. Робота суттєво доповнює наявні уявлення про стан участі жінок одного з промислово розвинених регіонів республіки в політичному і громадському житті України у добу хрущовської «відлиги».

Дещо з іншого боку до розгляду історичної теми підійшла активістка гендерного руху Оксана Кісь. Уже в назві свого дисертаційного дослідження вона зробила чітке спрямування на гендерний аспект [3]. Розробляючи питання жінки в українській селянській сім'ї, авторка методологічною основою дослідження визначила гендерний підхід до вивчення етнокультурних процесів, що заснований на теорії соціокультурного конструювання статі та спрямований передусім на подолання андроцентризму наукового дискурсу та однобічної інтерпретації етнічної культури.

Основними завданнями, які ставить перед роботою дисертантка, є обґрунтування наукової доцільності та ефективності гендерного підходу в історико-етнологічних дослідженнях української культури та відповідна адаптація понятійного апарата і методичного інструментарію інших суспільних та гуманітарних наук; виявлення якісного змісту та особливостей стереотипу фемінінності українців, тобто спектру позитивних та негативних прикмет жіночої вдачі, а також чинників конструювання образу жінки в народному світогляді; аналіз механізмів відтворення гендеру в українській сім'ї, тобто форм, способів і засобів гендерної соціалізації дівчат різного віку та ін.

О. Кісь зазначає, що на міждисциплінарному рівні досліджено становище, ролі та функції жінки в українській селянській сім'ї другої половини XIX – першої третини XX ст. із залученням методології гендерного підходу; теоретично обґрунтовано та практично продемонстровано наукову доцільність залучення категорії гендеру в дослідженнях традиційної української культури. Дисертація започатковує новий напрям в історичній етнології – етногендерологію.

Проте, хоча і зустрічаються дисертаційні дослідження повністю побудовані на принципах гендерного аналізу, але значна їх частина (25,5%) – вузькоспеціалізовані. Особливий інтерес становлять теми присвячені філософському аспекту дослідження гендеру. Серед них особливу цікавість викликають такі: «Гендер і національний суб'єкт: конструювання маскуліності в контексті пострадянської Украї-

ни» (Д. О. Коновалов), «Гендерний вимір екологічної комунікації» (К. І. Карпенко), «Формування гендерних стереотипів у західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз)» (Т. І. Власова), «Гендерні дослідження в контексті постнекласичної раціональності» (О. О. Артем'єва) та ін.

Типовим прикладом з цього напрямку є докторська робота Н. П. Гапон «Проблема гендеру у філософському дискурсі другої половини ХХ сторіччя». До слова, серед гендерно спрямованих дисертацій, захищених з 1998 до 2008 року, лише 5,88% – докторські.

Авторка зазначає, що дисертаційна робота є спробою концептуального обґрунтування проблеми гендеру в руслі пізньомодерністського та постмодерністського проектів філософії. У роботі досліджено тенденції розвитку гендерної концепції на емпіричному, концептуалістському та соціально-конструктивістському етапах. Зроблено акцент на тому, що перспективним методологічним принципом сучасності стає дискурсивний розгляд гендерних відмінностей не в значенні їх негативу, а в позитивному значенні – «відмінність як структура». Замість розмов про розбіжності, розрізнення у межах дискусій із гендерної теми, принцип «відмінність як структура» дає змогу обґрунтувати дискурс визнання «іншого» та «інакшості», який для сучасного філософування є доволі важливим. Фокусування на цьому принципі дає змогу культивувати множинні концепції гендеру.

Виявлені особливості розвитку гендерної проблематики в руслі постмодерністської зорієнтованості вітчизняної філософії дають змогу чітко визначити доцільність аплікації зарубіжних концепцій на українську соціокультурну реальність. Обґрунтований у роботі системно-критичний підхід до методології гендерних досліджень сприяє адекватній постановці та розв'язанню проблем гендеру у межах вітчизняного філософського дискурсу [1].

З іншого боку знаходяться дисертаційні роботи, присвячені особливо важливій темі гендерної педагогіки. Хоча, потрібно зазначити, що їхня кількість із загалу також незначна – 5,88%. Мета таких досліджень – науково обґрунтувати, змістовно розробити, експериментально перевірити та впровадити педагогічні умови підготовки майбутніх спеціалістів до реалізації ідеї гендерної рівності в професійній діяльності та освіті. Наприклад, у кандидатському дослідженні С. М. Гришак «Підготовка майбутніх спеціалістів соціальної сфери до реалізації ідеї гендерної рівності в професійній діяльності» теоретично обґрунтовані умови підготовки спеціалістів соціальної сфери до реалізації ідеї гендерної рівності, що в основі своїй містять акцент на формування у

них сучасних егалітарних гендерних уявлень; робиться наголос щодо спрямованості навчання на формування гендерної компетентності, гендерної сенситивності та гендерної лояльності як професійно значущих якостей [2].

Інтеграція гендерного підходу в національну систему вищої педагогічної освіти на сучасному етапі є вкрай необхідною, оскільки гендерна збалансованість в українському суспільстві є одним із індикаторів його визнання як розвиненої держави, що стоїть перед європейським вибором. Тому вже зараз постає нагальна необхідність забезпечення гендерної рівності в нашому суспільстві, що вимагає нового світогляду, відповідно до якого стереотипне сприйняття жінок і чоловіків має бути замінено ідеєю розвитку їхнього особистісного потенціалу. Інтеграція гендерного підходу в сучасну вищу педагогічну освіту надасть реальну можливість майбутнім фахівцям сфери освітніх послуг через кваліфіковане розуміння його сутності з повагою ставитись як до рівноправного розкриття людиною свого особистісного потенціалу, так і до рівної можливості його реалізації незалежно від статі, зазначає І. С. Мунтян [7].

Водночас, дисертант розуміє, що, незважаючи на розпочаті інноваційні перетворення в галузі демократизації й гуманізації національної системи освіти, питання інтеграції гендерного підходу в професійну підготовку студентів вищих педагогічних закладів ще не знайшло свого належного науково-теоретичного обґрунтування і відповідного методичного забезпечення. Це пояснюється недостатньою обґрунтованістю самих концептуальних завдань гендерного підходу як нової методології наукових досліджень у галузі психології і педагогіки вищої школи, а також інерційністю ідей застарілої парадигми професійного виховання психолого-педагогічних кадрів для сучасної освітньої галузі, в межах якої було розроблено чинні навчальні плани та програми. Подоланню означеної суперечності сприятимуть дослідження з гендерної проблематики, зокрема ті, що розкривають сутність і методологію гендерного підходу, шляхи, умови і засоби його інтеграції у професійну підготовку студентів вищих закладів національної системи освіти.

Подібної позиції притримується П. П. Терзі, який зазначає, що у системі вищої професійної освіти загалом і вищої технічної освіти зокрема завдання формування гендерної культури студентів до сьогодні залишається теоретично не обґрунтованим і практично не вирішеним, незважаючи на набутий позитивний педагогічний досвід щодо інтеграції гендерного підходу в навчально-виховний процес окремих вищих педагогічних і технічних навчальних закладів. Серед причин такого стану, дисертант виділяє такі:

1) ідеї формування гендерної рівності студентської молоді й дотримання неупередженого ставлення до особи незалежно від статі, досить слабо висвітлені в теорії педагогіки вищої школи, в якій продовжують домінувати установки андроцентричної та патріархатної культури щодо диференціації професій, залежно від біологічних відмінностей людини на суто чоловічі та жіночі, природності обмеженого доступу жінок до економічних, політичних і освітніх ресурсів;

2) у більшості вищих технічних закладів освіти ідеї гуманізації через інтеграцію гендерного підходу у навчально-виховний процес не здобули відповідного практичного втілення, оскільки в них не відбулося системного введення спеціальних предметів і спецкурсів з гендерної проблематики у навчальні плани, які висвітлюють закономірності розвитку гендерованого суспільства та особливості змінених взаємин між жінками і чоловіками в усіх сферах сучасного суспільного життя;

3) на рівні методичного забезпечення навчально-виховного процесу вищої технічної школи не було здійснено гендерної експертизи навчальних програм і підручників, а також не розроблено дієвих технологій з гендерного виховання й освіти студентів, через що традиційна статеворольова ідеологія й застарілі стереотипи й надалі відтворюються, що має низку негативних наслідків та обмежень на загальносуспільному, міжособистісному й індивідуальному рівнях;

4) традиційним, глибоко вкоріненим у свідомості студентів вищих технічних навчальних закладів залишається застарілий стереотип, за яким навіть працююча освічена, але заміжня жінка є передусім дружиною і матір'ю, що повинна допомагати чоловікові, нерідко зневажаючи власні прагнення до самореалізації та професійного успіху, відмовляючись від реальних кар'єрних можливостей, що засвідчує готовність жінок-інженерів беззаперечно поступатися і місцем на ринку праці, і місцем на кар'єрному щаблі [11].

Розглянувши найцікавіші аспекти дисертаційних робіт, спрямованих на розв'язання гендерних проблем, варто зазначити, що з 1998 до 2008 року кількість таких робіт становить приблизно 38,25% від усього загалу робіт гуманітарного спрямування (у тому числі, теми із дослідження феміністичної проблематики – 7,85%, теми із дослідження маскулінності – 0,98%).

Проте для контрасту варто наголосити на тематиці, яка повністю розгортається у руслі гендерних стереотипів, підтримує патріархальну позицію у культурі (приблизно 5,88% від усього загалу гендерно спрямованих тем). Такою є, наприклад, кандидатська дисертація І. В. Чеботарьової «Формування якостей господині у дівчат підлітків у поза-

класній роботі». В обґрунтуванні актуальності теми авторка зазначає, що побудова щастя в родині – це кропітка праця, властива в основному жінці, її естетичній вихованості, високій моральності, сердечності, душевній витонченості, більш широкому світосприйняттю. Сучасні дівчата – майбутні жінки, матері, виховательки, берегині сімейного вогнища. Від них залежить відродження української родини, в якій буде панувати любов до дітей, повага до батьків, працьовитість, щедрість, хазяйновитість, гостинність, будуть зберігатися вікові народні традиції. Але в сучасних умовах формується новий тип жінки – незалежної, соціально активної. Така жінка на перше місце ставить власне «Я», а потім родину, забуваючи про святу природну місію – бути матір'ю [13].

Дисертантка, вербалізуючи завдання дослідження, повністю покладається на стереотипні уявлення про місце і роль жінки в українському суспільстві. Серед таких завдань вона виділяє, наприклад, розробку теоретичної моделі зразкової господині в сучасних умовах; визначення й обґрунтування системи критеріїв оцінки готовності дівчини-підлітка до ролі господині.

Коментуючи сучасне становище жінки в українському суспільстві І. В. Чеботарьова переконана, що жінка, яка бере на себе занадто багато турбот, доповнюючи свої жіночі обов'язки чоловічими, згодом стає певним «гібридом» чоловіка та жінки. Вона не може вже якісно виконувати функції матері, дружини й господині, швидко стає непривабливою, дратівливою, постійно втомленою, нецікавою в спілкуванні чоловікові та дітям.

Таким чином, підсумовуючи характеристику гендерної проблематики у дисертаційних дослідженнях, можна дійти таких висновків. По-перше, кількість дисертацій, які були захищені з 1998 до 2008 року, присвячених гендерній проблематиці, є незначною, основними центрами їхнього захисту є Київ (44,1%), Харків (17,65%) та Львів (5,85%). По-друге, переважають роботи історичного спрямування, теми із дослідження маскулінності та фемінності мають місце лише подекуди. По-третє, навіть гендерно спрямована тематика дисертаційних робіт не позбавляє їх стереотипних поглядів на стать. Зрушення у вищій школі щодо вивчення гендеру (на прикладі дисертаційних робіт), звичайно, відчутні, але на думку авторки, все-таки є недостатніми для ефективного запровадження гендерних принципів у суспільне життя.

Література

1. Гапон Н. П. Проблема гендеру у філософському дискурсі другої половини ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філософ. наук : 09.00.05 / Н. П. Гапон. – Л., 2006. – 40 с.

2. Гришак С. М. Підготовка майбутніх спеціалістів соціальної сфери до реалізації ідеї гендерної рівності в професійній діяльності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : 13.00.05 / С. М. Гришак. – Луганськ, 2007. – 20 с.

3. Кісь О. Р. Жінка в українській селянській сім'ї другої половини XIX – початку XX століття: гендерні аспекти : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.05 / Оксана Кісь. – Л., 2002. – 20 с.

4. Кісь Оксана Гендерні студії в Україні: стан, проблеми, перспективи // Незалежний культурологічний часопис «І» [Електронний ресурс] / Оксана Кісь (етнограф, молодший науковий співробітник Інституту народознавства НАН України, співдиректор гендерного науково-дослідного центру «Жінка і суспільство», Львів). – Режим доступу : <http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2000/sem17-08.htm>.

5. Коновалов Д. О. Гендер і національний суб'єкт : конструювання маскулінності в контексті пострадянської України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.04 / Д. О. Коновалов. – Х., 2005. – 22 с.

6. Куліш О. О. Гендерні особливості педагогічної культури сучасного вчителя [Електронний ресурс] / Ольга Олександрівна Куліш. – Режим доступу : <http://intkonf.org/kulish-oo-genderni-osoblivosti-pedagogichnoyi-kulturi-suchasnogo-vchitelya/>.

7. Мунтян І. С. Гендерний підхід у професійній підготовці студентів вищих педагогічних закладів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : 13.00.04 / І. С. Мунтян. – О., 2004. – 21 с.

8. Наумова Л. Гендерна політика та освіта [Електронний ресурс] / Українська асоціація студентського самоврядування. Портал для активних студентів / Людмила Наумова. – Режим доступу : <http://uass.org.ua/index.php?Item1>.

9. Новгородська А. В. Жінки Донбасу у громадсько-політичному житті в середині 50-х – першій половині 60-х років XX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.01 / Альбіна Вікторівна Новгородська. – Донецьк, 2006. – 19 с.

10. Пасова Т. Гендер – це свобода [Електронний ресурс] / Віче. Журнал Верховної Ради України / Тетяна Пасова. – Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/1351/>.

11. Терзі П. П. Формування гендерної культури студентів вищих технічних навчальних закладів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : 13.00.04 / П. П. Терзі. – Кіровоград, 2007. – 21 с.

12. Цокур О., Іванова І. Гендерна педагогіка – нова освітня технологія [Електронний ресурс] / Освіта.ua / О. Цокур, І. Іванова. – Режим доступу : <http://osvita.ua/school/upbring/1657>.

13. Чеботарьова І. В. Формування якостей господині у дівчат-підлітків у позакласній роботі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : 13.00.07 / І. В. Чеботарьова. – Луганськ, 2006. – 20 с.

Христина Кайдан

ЗНАННЯ ТА ВЛАДА В ОРГАНІЗАЦІЇ

У статті розглядається взаємозв'язок знань та влади в організації. З'ясовується, що означає поняття «знання». Використовується для цього так званий «західний підхід», згідно з яким знання окреслюються за допомогою таких термінів, як «дані» та «інформація». Наводяться приклади можливих інтерпретацій поняття «влада». Характеризуються знання та інформація як джерела влади в організації.

Ключові слова: знання, інформація, влада, організація.

К. Кайдан. Знання и власть в организации

В статье рассматривается взаимосвязь знаний и власти в организации. Выясняется, что означает понятие «знания». Используется для того так называемый «западный подход», согласно которому знания очерчиваются с помощью таких терминов, как «данные» и «информация». Приводятся примеры возможных интерпретаций понятия «власть». Характеризируются знания и информация как источники власти в организации.

Ключевые слова: знания, информация, власть, организация.

K. Kaydan. Knowledge and power in an organization

The main purpose of this paper is to present the relationship of knowledge and power in the organization. In the first part of this article the author answers the question "What does the term «knowledge» mean?" He uses the so-called western approach, according to which the knowledge is described using such terms as data and information. Further, the author provides the examples of possible interpretations of the concept of «power». And in the third part of the article he describes the knowledge and information as sources of power in the organization.

Keywords: knowledge, information, authority, organization.

Сучасне суспільство окреслюється як інформаційне, своєю чергою, економіка називається економікою основою на знаннях. Говориться про «інтелігентну» організацію, про «управління знаннями». Широке використання слова «знання» вказує на зростаючу роль знань у сучасному світі. Знання стають важливим чинником, що детермінує характер взаємин між людьми. Чиняться знаряддям влади. Влада, під

поняттям яким розуміємо здатність впливати на поведінку інших, є суспільно жаданим добром.

Знання в організації в площині дефініцій

Знання становлять предмет зацікавлення для багатьох галузей науки: філософії, соціології, психології, наук про організацію та управління.

Немає одної загальноприйнятої дефініції поняття «знання». Зустріти можна різні визначення, а нерідко лише опис того, що потрібно розуміти під словом «знання». Відрізняємо знання в широкому та у вузькому розумінні цього слова. У першому випадку, знання – це будь-який набір інформацій, поглядів, вірувань і т. ін., яким надається когнітивне та/або практичне значення. Натомість у вузькому розумінні, словом знання окреслюється заразом всю достовірну інформацію про реальний світ і спроможність скористатися нею [15, с. 10].

Відповідно до основної проблеми цієї статті, яка полягає на представленні взаємозв'язку знань і влади в організації, доцільно описати поняття «знання» у вузькому значенні цього слова.

Адекватною до описуваної проблематики є дефініція, яку запропонували Г. Пробст, С. Раубс, Л. Ромгард. Знання – це всі інформації та навички, які використовує людина для розв'язування проблем, включаючи теоретичні, практичні елементи, а також загальні правила та конкретні вказівки щодо поведінки. Дані та інформація є основою знань. Головна відмінність між даними, інформацією та знаннями полягає в тому, що знання є завжди пов'язані з конкретною людиною. Знання є витвором особистості і презентують її погляди на причинно-наслідкові залежності [6, с. 15].

Натомість, на думку Денела Белла, знання є збором впорядкованих тверджень про факти чи ідеї, який показує розумову оцінку або експериментальний результат, що передаються іншим у певній систематичній формі за посередництвом окремого комунікаційного медіума [1, с. 33].

Найбільш репрезентативною дефініцією знань, згідно з якою знання становлять засіб підприємства (організації), вважається пропозиція двох провідних спеціалістів з проблематики знань в організації – Девенпорта і Прусакса. Вони вважають, що знання являють собою конгломерат висловленого досвіду, цінностей, інформацій, які впливають з контексту та проникливості експерта, створюючи підстави для оцінювання і присвоєння нового досвіду та інформацій. Знання створюються і використовуються розумом їх власника. Знання в організації нерідко вбудовані не тільки в документи чи набір знань, але також в організаційні процедури та процеси, в прагматику і стандарти діяльності [6, с. 15].

Аналіз наведених дефініцій вказує на схожість у способі розуміння та визначення знань вище цитованих авторів. Такий підхід до самої суті знань називається західним, згідно з яким знання окреслюються за допомогою таких понять, як «дані» та «інформація».

Загальновідомою є тріада [8, с. 18]:

ДАНІ → ІНФОРМАЦІЯ → ЗНАННЯ

Д. Скайрм під поняттям «дані» розуміє вільні, тобто без контексту, знаки, картинки, факти; інформаціями вважає дані, показані в контексті, а знаннями називає інформації разом з їх розумінням. На верхівці піраміди знань він ставить мудрість (інтелігенцію), яка поєднує знання зі спроможністю їх використання [10, с. 12].

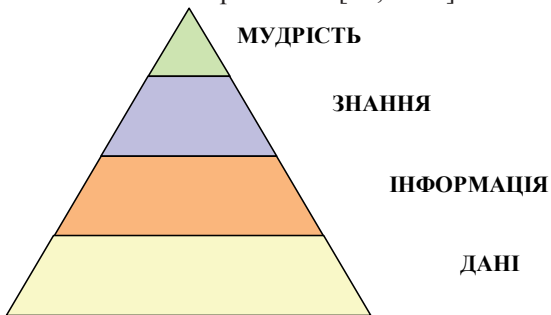


Рис. 1. Концепція піраміди знань Д. Скайрма

Вищенаведені визначення «знань» складаються з таких елементів як, дані та інформація. Варто розрізнити ці поняття одне від одного.

Дані є базовими, неподільними складовими, які утворюють знання. Це сухі цифри та факти, що відображають лише один аспект реального світу. Вибрані, погруповані, порівняні дані, поєднані і зіставлені так, що починають бути корисними, оскільки набувають змісту, дані оцінені на підставі критеріїв важливих для конкретної людини, одержують нову, вищу якість – перетворюються на інформацію. Мусить бути хтось, хто переглядаючи дані, вміє їх зрозуміти, пов'язати, дійти висновків. Отже, інформація, на відміну від даних, має якийсь зміст – значення і ціль. У зв'язку з цим інформацією можна назвати набір даних, заміщених у своєрідному контексті, який є важливим із певних причин для однієї людини чи групи людей (організації) [6, с. 15].

Варто підкреслити, що знання часто плутають з інформаціями. Знання – це інформація (збір інформацій), що знаходиться в організаційному, економічному чи суспільному контекстах, які людина вважає

Не заглиблюючись у нюанси складної теми технологічних інновацій, треба підкреслити, що технологія – це не тільки комерційна стратегія промислових процесів, але вважається також, що це – знання замінені в продукт чи товар. Такі знання є цінними та становлять джерело влади. Являють собою важливий механізм для формування суспільних, ідеологічних стосунків, взаємовідносин у системі організації праці, виробництва [2, с. 156].

У книжці М. Чіска, С. Антчака п. т. «Знання та технологія у сучасній організації» виділено чотири категорії (види) знань: know-what (знати що), know-why (знати чому), know-how (знати як) та know-who (знати хто) [3, с. 28].

Знання є засобом, який не тільки відновлюється (регенерується), але додатково само генерується [6, с. 32]. Знання стаються засобом в інформаційному суспільстві.

Опишемо тепер поняття влади в організації, що є складовою проблематики, якій присвячену цю статтю.

Влада як різновид нерівності

Макс Вебер – автор дефініції влади – ствердив, що поняття – це соціологічно неоднозначне [9, с. 29].

Для соціолога влада – це приклад суспільних відносин та один із важливих вимірів поділу у суспільстві. На думку М. Вебера, влада означає шанс реалізації для конкретної людини чи групи її власної волі в середині цього суспільного укладу в межах спільної діяльності, навіть в умовах існування опору та спротиву підлеглих, при чому не мають значення підстави цього шансу [13, с. 115].

У цій статті авторка підкреслює персональний аспект влади в дефініції М. Вебера, який вказує на те, що носіями влади головним чином є одиниці, а не установи чи суспільні організації.

Відповідно до реляційної концепції, влада являє собою різновид суспільних взаємин, які заходяться між суб'єктом Х, який держить владу (правителем), та суб'єктом У, який підпорядковується владі (підлеглим). Правитель володіє або реалізовує владу, в той час як підлеглий становить об'єкт для його діяння. На думку М. Маліковського, М. Незгоди, влада – це специфічний зв'язок, який поєднує дві позиції в групі або дві особи, що займають окремі позиції в групі. Якщо проаналізуємо стосунки, якими пов'язані дві особи, то помітимо, що обидві вони впливають на себе. Особа, яка займає одну позицію, контролює поведінку особи, яка займає іншу позицію, і навпаки. Маємо тут на увазі зміну в поведженні контрольованої особи відповідно до заміру контролюючої особи [7, с. 276–277]. Підлегла

сторона має можливість впливати на форму владного стосунку. Адже стосунок влади характеризує взаємність, хоча нерівноважність. Одна сторона отримує більше за рахунок другої сторони [9, с. 40 – 41].

Американський соціолог – Пітер Блау вважає, що влада завжди народжується з нерівних, нерівноправних, позбавлених взаємності, асиметричних міжлюдських стосунків. Належить він до прихильників погляду, що будь-які взаємини між людьми зводяться до обміну якогось добра чи цінностей, необов'язково, але також матеріальних. Отож, до таких трансакцій обміну партнери відразу приступають з неоднаковими засобами. Ті, що стартують з гірших позицій, можуть не бути спроможні відплатити за добро, яке їм потрібне від інших людей. Але завжди диспонують певною універсальною «валютою», яка ціниться: підлеглистю, підпорядкуванням, підданством щодо партнера. Блау вважає, що піддаємося владі партнера, тобто даємо йому владу над нами, коли:

- 1) не можемо заплатити чи віддячити партнерові за добро або послуги, які отримуємо від нього;
- 2) не вміємо знайти альтернативного джерела потрібних нам продуктів або послуг, у ситуації, коли партнер є їх монополістом;
- 3) не можемо обійтися без цих продуктів або послуг;
- 4) не маємо можливості отримати це добро або послуги силою, здохути їх насильством [12, с. 370].

Поняттям «влада» – з соціологічного, загального погляду – називаємо чиєсь повноваження або належні комусь повноваження та здатність впливати на поведінку інших людей [13, с. 115].

У розумінні авторів з галузі управління організаціями Дж. Стонера, Ф. Фрідмана, Д. Гільберта, влада – це здатність впливати на інших людей; вони, подібно як і М. Вебер, дають визначення поняттю «влада» [11, с. 335].

У цій статті під поняттям «організація» розуміємо такий суспільний колектив, який створений під впливом свідомих кроків людей для реалізації визначених цілей.

Щоб досягти поставленої мети, необхідними являються спільні скоординовані дії членів організації. Внаслідок таких дій виникають владні стосунки; характеризуються вони тривалістю, якщо основані на організаційних нормах [9, с. 44].

Пишучи про владу чи владні стосунки в організації, маємо на увазі реалізацію влади у взаєминах між членами організації.

Нерівномірність впливів, якими в організації володіють окремі члени, а також розбіжність владних повноважень зв'язаних з різними позиціями (статусами) виникає безпосередньо з організаційною струк-

тури. Територію організації, на якій розвиваються владні стосунки, відмежовує організаційна структура та постанови, в яких вказуються взірці бажаного поведіння в організації.

Шляхом регуляції владних стосунків, організація забезпечує собі необхідний мінімум передбачуваності поведінки кожного свого члена [9, с. 44].

Влада в організації, в реляційному розумінні, посідає свої компетенції, повноваження, але і свої обмеження. Організаційна влада, на нашу думку, буде визначена як суб'єктами, так і об'єктами стосунків влади. З боку суб'єктів, влада в організації обмежена до осіб, які творять цю організацію, а з погляду розгляду питання об'єктів влади – влада в організації відноситься лише до справ і завдань, які пов'язані з її діяльністю.

Звичайно, в організації можна виділити правом санкціоновану (формальну) владу. Формальна влада – це влада, забезпечена організаційною структурою; приділяється людям, які займають окремі позиції, визначені цією структурою. Менеджер може дати підлеглому завдання для виконання, а підлеглий, який відмовиться виконувати, може одержати догану, навіть може бути звільнений з роботи. Зумовлене це формальними владними повноваженнями менеджера, що визначені та надані організацією. Ці формальні владні прерогативи – це водночас санкціонована правом влада. Всі менеджери володіють такою владою стосовно своїх підлеглих [5, с. 556].

Підсумовуючи, поняття «влада» щодо організації вказує разом на міжлюдські взаємини в організації, як і на здатності особистості.

Знання та інформація – джерелом влади в організації

Що відрізняє членів організації в доступі до влади? Чому одні люди керують, а інші від них залежать?

Глобальний характер бізнесу привів до того, що знання та інформація стали фундаментальними інструментами влади.

Аналіз явища влади в організації на підставі теорії обміну Пітера Блау вказує, що предметом трансакцій обміну можуть бути знання чи інформація, якими володіє людина. Відмінності у власності того роду засобів породжують нерівноправні взаємини між членами організації, що, своєю чергою, веде до формування владних стосунків. Людина, яка має необхідну важко доступну інформацію, отримує досконалі професійні знання, владує над тими, хто її не має.

Отож, знання, які отримує людина, приносять їй певну форму влади, тобто експертну владу.

Експертна влада виникає в результаті володіння людиною інформаціями або відповідною компетенцією. Менеджер, який вміє поро-

зумітися з ексцентричним, але важливим клієнтом, науковець, який знає, як зробити технічний перелом, про який іншим фірмам навіть не снилося, диспонує експертною владою над кимось, хто потребує такої інформації. В загальному люди, які є менеджерами в організації, мають також значну експертну владу [5, с. 558].

Організаційна структура та розпорядження, що визначають стратегії діяльності в межах організації, а також стратегії взаємного впливу між організацією і її оточенням створюють сфери невпевненості. Контроль над цими сферами надає перевагу у міжлюдських взаєминах, що мають місце в організації. Чим важливіша сфера невпевненості, яку контролює цей «актор», тим більш значною владою буде розпоряджатися. Сфери невпевненості можуть мати значення як джерела влади лише тоді, коли члени організації звернуть на них увагу та їх використають. Ці сфери становлять своєрідні суб'єктивні прикмети організаційної структури, а разом є складовою об'єктивної ситуації, що виникає в наслідок мінливих вимог, які ставить перед організацією її оточення [9, с. 44].

Фрідберг та Крозер розрізняють чотири види влади, що приблизно відповідають чотирьом джерелам організаційної невпевненості:

1) влада, що виникає як результат здобуття певних особливих і важких до заміни вмінь або функціональної спеціальності – це влада експерта, який один лише в організації знає, як розв'язати цю проблему, що дає йому перевагу над рештою членів організації;

2) влада, що виникає як результат контролювання взаємозв'язків організації з її оточенням – це влада посередника між організацією та її оточенням, що виникає або з особливих вмінь одного з членів організації, або з його досвіду у контактах із суспільними суб'єктами, що знаходяться назовні організації;

3) влада, що виникає як результат доступу до комунікаційних шляхів і вибраних видів інформації, – це влада члена організації, який держить необхідну інформацію для реалізації функцій інших членів організації; це також влада, що виникає з доступу до того роду інформацій та з вміння здобути цю інформацію. Подібно контроль шляхів проходження інформацій дає перевагу у стосунках в середині організації, адже уможливує фільтрування, блокування чи неконтрольоване переміщення інформації;

4) влада, що виникає як результат оперування організаційними постановами, – це влада підлеглих над керівниками, що впливає з директив, які, в першу чергу, мали б допомагати тим останнім контролювати сфери невпевненості організації і, як наслідок, мали б змен-

шувати невпевненість у зв'язку з непередбачуваністю поведінки підлеглих. Однак ці постанови створюють нову сферу невпевненості, яка використовується підвладними для захисту від односторонніх рішень директорів [9, с. 44-45].

Вищеописані сфери організаційної невпевненості вказують односторонньо, що знання та інформація є важливими джерелами влади в організації. Можна дійти висновку, що той, хто володіє потрібною інформацією, знає, як її здобути та використати, займає вигіднішу позицію в організації – має владу.

На думку Воллерстейна, бачення науки як чогось, що знаходиться поза сферою культури, чогось суттєво важливішого від культури, стало останнім шансом в «бою» за санкціонування розподілу влади у сучасному світі. Сцієнтизм – це найбільш субтильний спосіб для витлумачення пануючих [14, с. 93].

Акцент на науковий універсалізм привів до зміцнення теоретичних переваг меритократії, згідно з якою підставою для надання окремих позицій є лише компетенція, яка оцінюється за допомогою пакету об'єктивних критеріїв. Пізніше люди, яких зарахували до кола компетентних, стають незалежними суддями шляхом процесу відбору. За цим стоїть пересвідчення, що люди, які зайняли престижні та наділені владою позиції у світі науки, мали до цього моральне право. А оскільки наука створювала придатну технологію, то розвиток науки приносить всім користь [14, с. 93].

Повторюючи за Дж. Френчем і Б. Рейвенем, варто підкреслити, що одним із джерел влади в організації є знання, маємо на увазі в цьому випадку експертну владу, яка виникає з переконання або віри, що людина, яка нею володіє, посідає якісь унікальні професійні знання чи досконало розуміє проблематику, чого бракує людині, на яку впливають [4, с. 32].

Проаналізувавши доступну авторці літературу на тему взаємозалежності знань і влади в організації, можна дійти висновку, що влада в організації належить, насамперед, до менеджерів у зв'язку з займаною посадою, які нерідко посідають значний обсяг експертних знань, а також до спеціалістів – працівників, які володіють професійними знаннями.

Література

1. Castells M. Społeczeństwo sieci. – М. : Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2008. – 531 с.

2. Cervera Juan Antonio. Pajęczyna władzy. – M. : Wydawnictwo „Nortom”, Wrocław, 1997. – 308 c.
3. Ciska M., Antczak S. Wiedza i technologia we współczesnej organizacji. – M. : Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce, 2006. – 245 c.
4. Czarnecka E, Wójcik M. Władza menedżerska i przywództwo. – M. : Śląska Wyższa Szkoła Zarządzania, Katowice, 2004. – 95 c.
5. Griffin Ricky W. Podstawy zarządzania organizacjami. – M. : Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004. – 801 c.
6. Kobyłko G., Morawski M. Przedsiębiorstwo zorientowane na wiedzę. – M. : Diffin, Warszawa, 2006. – 208 c.
7. Malikowski M., Niezgodna M. Badania empiryczne w socjologii: wybór tekstów. – T. 2. – M. : Wyższa Szkoła Społeczno – Gospodarcza, Tyczyn, 1997.
8. Nycz M. Pozyskiwanie wiedzy menedżerskiej: podejście technologiczne. – M. : Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław, 2007. – 192 c.
9. Pawłowska A. Władza. Elity. Biurokracja. Studium z socjologii polityki. – M. : Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1998. – 113 c.
10. Rogoziński K. Marketing usług profesjonalnych. Usługi bogate w wiedzę. – T. 6. – M. : Informila, Poznań, 2006. – 242 c.
11. Stoner J. A. F., Freedman R. E., Gilbert D. R. Kierowanie. – M. : PWE, Warszawa, 1997. – 656 c.
12. Sztompka P. Socjologia. Analiza społeczeństwa. – M. : Wydawnictwo Znak, Kraków 2002. – 653 c.
13. Turowski J. Socjologia. Wielkie struktury społeczne. – M. : TN KUL, Lublin, 1994. – 277 c.
14. Wallerstein Immanuel. Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy. – M. : Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2007. – 104 c.
15. Zienkowskiego L. Wiedza a wzrost gospodarczy. – M. : Wydawnictwo Naukowe scholar, Warszawa, 2003. – 216 c.

Людмила Погоріла

ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ ЖІНКИ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті розглядається одна з основних проблем християнської антропології – походження людини, зокрема створення жінки. Переосмислюючи власну традиційну андроцентричну позицію, Римо-католицька церква формалізує біблійну історію про створення людини, тим самим актуалізуючи багатомірне «жіноче питання».

Ключові слова: андроцентричний, християнська антропологія, жінка, церква, Біблія, фемінний.

L. Pogorelay. Проблема происхождения женщины в контексте христианской антропологии

В статье рассматривается одна из главных проблем христианской антропологии – происхождение человека, в частности, создание женщины. Переосмысливая свою традиционную андроцентрическую позицию, Римско-католическая церковь формализует библейскую историю о сотворении человека, тем самым актуализируя «женский вопрос».

Ключевые слова: андроцентрический, христианская антропология, женщина, церковь, Библия, феминный.

L. Pogorila. The problem of a woman descent in the context of the Christian anthropology

This research examines one of the Christian anthropology problems – the descent of human, creation of a woman besides. Rethinking own traditional androcentric position, the Roman-Catholic Church formalizes the biblical story about human creation and thus makes actual the multifaced «woman`s question».

Key words: androcentric, the Christian anthropology, woman, Church, Bible, feminine.

Сучасний етап розвитку суспільства крім низки різноманітних чинників характеризується й своєрідним фемінним світоглядом. Наголошено, що основною причиною цього став вибухоподібний розвиток феміністських рухів та емансипаційних напрямів. Жіноча проблематика наразі є однією з найактуальніших та найскладніших питань,

які характеризують цивілізацію третього тисячоліття. Входження та функціонування жінки у сфері широкої соціальної діяльності спричиняє актуальність цієї проблеми, а складність її полягає в тому, що, незважаючи на всю поверхневу простоту, питання жінки ще не вирішено і потребує якісного та компетентного підходу.

Християнство, яке поряд із багатьма іншими проблемами, що стали породженням сучасності, займається проблемою жінки. При чому це відбувається не просто на рівні поверхневої рефлексії, церква досить глибоко та детально провадить компетентний підхід до позитивного вирішення. Церква порушує проблеми жіночої соціальної ідентифікації, проблематику, пов'язану зі сферою сім'ї, активізує питання, пов'язані зі психофізіологічними особливостями жінки, реалізацією жінки як матері, дружини, кар'єристички. Серед низки християнських конфесій розглянемо позицію Римо-католицької церкви, яка найбільше, на нашу думку, приділяє місця жіночій проблематиці у своєму вченні.

У цій розвідці проаналізуємо важливе питання християнської антропології – створення людини, зокрема жінки, в контексті поглядів католицької теології. Головною **метою** статті є розкриття позиції сучасного католицизму щодо інтерпретації традиційних та сталих питань, зокрема тлумачення міфу про створення чоловіка і жінки з точки зору його аджорнаментованості поглядів. Не зважаючи на видиму нескладність, біблійна оповідь про створення жінки завжди була джерелом різноманітних тлумачень жіночої природи, навіть ставала основою для обвинувачень церкви у мізогінії. Наразі, в третьому тисячолітті, при якісній переорієнтації поглядів католицизму є досить **актуальним** провести аналіз підходу цієї конфесії до пояснення біблійного міфу.

Основна сутність християнської антропології впливає із оповідей Книги Буття, де крім створення Богом повногранного всесвіту, показано створення людини. Саме біблійний міф про створення людини заклав основу у підході до розподілу обов'язків, непропорціональності між статями у соціально-економічній, культурній та сімейній сфері.

Сучасна Римо-католицька церква інтерпретуючи оповідь, у якій показано створення Богом людину, зміщує акценти із традиційних позицій, зосереджуючи при цьому увагу на тих, що раніше були їй не властиві. Характерною рисою в католицькому антропологічному вченні є те, що церква, насамперед, акцентує увагу на тому, що вихідна сутність чоловіка та жінки є абсолютно однаковою, рівноцінною та повнобуттєвою, оскільки вони обоє створені за образом і подобою Бога і являють собою, по суті, вінець процесу Божого творіння. Крім

того, з позиції християнської антропології, людина як суще є найбільшим доказом Бога [1, с. 74].

В основному питання створення людини в межах християнської антропології було розроблено представниками офіційного Ватикану, зокрема досить детально це питання простежується у діяльності папи Івана Павла II. У своєму Листі «Про гідність і покликання жінки» понтифік часто повторює та наголошує на тому, що людина, створена Богом, – це тільки чоловік і жінка, буття яких наповнене абсолютним сакраментальним метафізичним змістом. Дослідники релігії часто порівнюють цю першу розповідь про походження людини з Платоноювою легендою про андрогінів. За легендою – це щасливі й повноцінні істоти, що викликали заздрощі богів, за що й були покарані. Верховний і могутній бог Зевс ударом блискавки розділив їх навпіл. І тільки тоді ці дві половинки стануть одним цілим, тільки тоді вони стануть щасливими і повноцінними, коли знайдуть одне одного. Більшість науковців вказують на аналогію з біблійним гріхопадінням, після якого людське щастя досягається тільки шляхом важких зусиль.

Творення людини описано в двох епізодах книги Буття – перший, про створення людини як чоловіка і жінки (Буття 1,27), які виступають потенційними носіями божественної природи та засновниками людського роду. Саме їм Бог наказує реалізувати себе в потомстві та панувати над створеним природним світом (Буття 1, 28). Папа Іван Павло II зауважує: «Біблійний текст дає нам достатню основу для підтвердження істотної рівності між чоловіком і жінкою щодо людської природи» [8, с. 16]. Таким чином, вихідною тезою католицької антропології є теза про повну рівність жінки і чоловіка у їхній гідності, сутності та першопричинній динаміці. Для папи Івана Павла II перший епізод із творення людини передає основний та вічний замисел про людину, що прихований в «єдності двох», бо чоловік і жінка від початку покликані не тільки до того, щоб існувати поряд чи навіть разом, а для того існувати взаємно одне для одного [8, с. 18]. Аналіз антропологічної позиції Римо-католицької церкви змушує думати, що власне перший епізод Книги Буття вважається більш глибоким за своєю сутністю та несе в собі набагато більше інформації про людське призначення.

Другий епізод книги Буття, який дослідники називають більш давнім за своїм походженням, використовуючи метафоризовану мову, більш конкретно розповідає про створення людини, як чоловіка, який не був повногранний у своєму бутті, тому Бог вирішив доповнити його і створив жінку з чоловікового ребра. Варто звернути увагу на те,

що жінку створено з тієї сутності, що в Біблії названо «ха адам», що означає – людина, без розрізнення за статевими ознаками. Ця частина старозавітного тексту стала основою для багатьох дискусій, питань, теорій та ідей, основною з яких стала домінанта патріархальності у взаєминах між статями, виходячи з того, що чоловік був задуманий і створений Богом першим. Крім того, тільки чоловікові було надано право давати назву живим створінням, що виступає атрибутом права на володарювання. Тут варто згадати й те, що й жінці Адам дав ім'я після гріхопадіння та вигнання з раю. З таким традиційним богословським тлумаченням не погоджується низка феміністок, зауважуючи при цьому, що жінку на відміну від чоловіка було створено в раю і не з праху, а з високоорганізованої матерії.

Позиція сучасного католицизму хоча й має патріархальне забарвлення та все ж варіює гендерними категоріями. Теолог Т. Рауш підкреслює: «... тут немає ніякої підлеглості один одному: людство просто існує, як чоловік та жінка. До гріхопадіння – рівні партнери...» [10, с. 45]. Слова Адама «Оце тепер вона кість від костей моїх, і тіло від тіла мого. Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка» (Буття 2, 23) вказують не про його прагнення до зверхнього соціального становища та панування, а про велику близькість та взаємозв'язок між чоловіком та жінкою. Та й матерія, з якої було створено жінку, – ребро, має глибоко символічну суть і вказує на взаємопритягіння чоловіка і жінки [1, с. 74], зазначає релігієзнавець А. Колодний. Чоловік відкриває жінку як інше «я» того самого людського роду» [4, с. 96]. Використовуючи алегоричну інтерпретацію акту творення людини, Оріген вдавався до проведення паралелі між чоловіком з духом, а жінки з душею: у Орігена для досягнення сутнісної гармонії ці компоненти повинні бути поєднані.

Виходячи з акту творення людини, церква наголошує на тому, що в основі міжстатевих взаємин лежить закон єдності й боротьби протилежностей, який стає визначальним у взаємовідносинах між чоловіком та жінкою. Саме однакове онтологічне походження, але різна психологічна та фізіологічна сутність створюють виключну можливість для гармонійного людського спілкування та співпраці. Сьогодні богословська думка є одностайною – жінка і чоловік створені рівноправними особистостями, з однаковими правами, гідністю та рівними можливостями.

Потрібно пам'ятати, що ми використовуємо Старий Заповіт, який є священним і для іудеїв. Менлі П. Холл у книзі «Енциклопедичний виклад масонської, герметичної, кабалістичної і розенкрейцерівської символічної філософії» вказує на те, що серед рабинів існує думка, що

християнство ніколи по-справжньому не розуміло Старого Заповіту і, використовуючи єврейські священні тексти, це «потрібно робити з деякою долею розуміння» [6, с. 581].

Як приклад, дається рекомендація: варто уважніше тлумачити книгу Буття, а особливо абзац про створення людини: «І сказав Бог: створимо людину по образу Нашому, і по подобі Нашій... І створив Бог людину по образу Своему, по образу Божому створив його; чоловіка і жінку створив. І благословив їх Бог, і сказав їм Бог: плодіться і розмножуйтесь, і наповнюйте землю...» Автор рекомендує більш детально розглянути використання займенників у наведеній вище цитаті, через які відбувається плутанина в трактуванні Святого Письма. Слово Єлохім, що в єврейському тексті є множинним, перекладається словом Бог, в однині. У «Словнику Біблії» під редакцією Джеймса Хастінгса говориться таке: «Використання множинної форми слова «Елохім» важко пояснити». Бог спочатку створив андрогінну істоту, чоловіка-жінку, як одне ціле і наказав їм наповнювати землю [6].

З цього приводу богослов Е. Бер-Сіжель звертає увагу на використання займенників у тексті Старого Заповіту: «І створив Бог людину по образу Своему, по образу Божому створив *її*; чоловіка і жінку створив *їх*» (Буття 1, 27), зауважуючи при цьому: «...людство, яке було створено по образу Бога, є з самого початку єдиним і подвійним» [2, с. 45]. Теза про єдність та відмінність людини як жінки та чоловіка є характерною рисою антропологічного вчення церкви. На підставі цього ми можемо дійти висновку, що жінку не можна розглядати, як другорядну та пасивну особистість, з огляду те, що біблійний текст нам показує її своєрідне «народження» з людини (чоловіка), а не створення як чоловіка з праху земного, що зняло б всі питання про ієрархічне забарвлення міжлюдських взаємин. Крім того, Е. Бер-Сіжель вказує на те, що тваринний світ було створено раніше ніж людину, однак керувати ним буде все ж людина. Зауважимо, що сучасний католицизм не намагається оперувати та наголошувати на поняттях ієрархічності та патріархальності, лише показує основне призначення людини, як чоловіка і жінки.

Катехизм католицької церкви підкреслює – буттєва суть жінки і чоловіка виражені через «рівність і відмінність, бажані Богом» [4, с. 96]. Так, церква намагається спростувати позицію сприйняття жінки, як другорядної особистості, яка є некоректною, а представити жінку, як рівноправного члена людського колективу, з рівнозначною чоловікові гідністю, місією, роллю та місцем у сім'ї та суспільстві. Різне не означає не рівне.

Намагаючись розкрити всю різноманітність виявів у стосунках між чоловіком і жінкою, Е. Бер-Сіжель схиляється до інтерпретації та порівняння відносин між іпостасями Святої Трійці та Богом-Творцем, чоловіком і жінкою, до якого також вдавались П. Євдокимов та о. Ф. Хопко, які вбачали символічний зв'язок між Святим Духом та жінкою, з одного боку, та Христом і чоловіком – з іншого. Йі доходили висновку, що Христос – чоловік та Святий Дух – жінка є рівноправними виконавцями волі Бога-Отця.

Оскільки момент творення є основним у визначенні людської екзистенції, так і гріхопадіння вносить серйозні корективи в процес людської діяльності, розподіл обов'язків та у взаємини між жінкою і чоловіком. Гріхопадіння руйнує гармонію стосунків між людьми і Богом та між самими собою. Отже, нормальні, ідеальні, гармонійні взаємини, які існували між чоловіком і жінкою до гріхопадіння, розладналися. Причиною гріхопадіння і зміни відносин перших людей один до одного, що прослідувала за ним, стали заздрість і нелюбов! Людське щастя в Едемі «збудило ненависть того, хто зробився нездатним любити і для кого ненависть складає тепер суттєву особливість його характеру і служить началом всієї його діяльності – ненависть сатани» [5]. Через гріхопадіння зло проникло в гармонійне до тих пір життя людини. І якщо після творіння жінки, Адам радісно вигукує: «Ось, це кістка від кісток моїх і плоть від плоті моєї» (Буття 2:23), то після гріхопадіння у відповідь на запитання Бога, чи не їв він плодів з дерева, перший чоловік лукаво відповідає: «Жінка, яку Ти мені дав, вона дала мені плодів від дерева, і я їв» (Буття 3:12), малодушно звалюючи всю вину за те, що відбулося, на Бога і на жінку. З тих пір і змагаються в сімейних стосунках дві сили: добра, та, що з'єднує, і зла, та, що роз'єднує. [«Якщо в грецькій мові *symbolon* (символ) означає «те, що поєднує, перекидає міст, об'єднує», те слово *diabolos* (диявол), того ж самого кореня, означає «те, що розділяє, роз'єднує і розкладає»]. Таким чином, у світі занепалому, протиприродному (оскільки природним для людини був світ до гріхопадіння) шлюб є відносний прообраз і передбачення нормальних, природних взаємостосунків між чоловіком і жінкою.

Отже, біблійна оповідь говорить нам про взаємостосунки між чоловіком і жінкою, що змінилися. У новому типі відносин жінка підпорядковується чоловікові. Для тих, хто любить звинувачувати християнство в тому, що сформована ним культура виходить із їх нормативного безправ'я жінки, зазначимо, що, за Біблією, новий стан дружини не є християнська модель стосунків між статтями. Навпаки, все це стало можливим після гріхопадіння і через нього. І ця модель

повинна бути здолана, як повинен бути переможений сам занепалий стан людства. Бог не залишає людей, які вже не можуть бути в Едемі: «втрачений рай» не стає назавжди втраченим, тому що людям відразу ж дається обітниця про майбутнього Спасителя, про те, що Насіння дружини зітре главу змія (Буття 3:15).

Жінка з рівноправного партнера отримує статус підлеглого та змушена народжувати в муках (Буття 3, 15-16), абсолютний взаємозв'язок тепер змінився на боротьбу та суперництво. На втрату жінкою через власну цікавість рівної з чоловіком життєвої позиції вказує й те, що тільки після гріхопадіння її було дане ім'я Єва – означає «життя», про це говорить Адам (Буття 3, 20). Біблія вказує на те, що відтепер люди будуть успадковувати людську сутність іншу, позначену гріхопадінням, а не першу, основну, даровану Богом. Але при цьому Римо-католицька Церква підкреслює: гріхопадіння не є провинною виключно жінки, й покладає відповідальність за скоєне як на чоловіка, так і на жінку. «Якщо порушення тієї рівності ... приносить із собою скривдження жінки, то одночасно применшує також справжню гідність чоловіка», [8, с. 29] – зауважував з цього приводу папа Іван Павло II.

Хоча акт гріхопадіння й змінив стосунки між чоловіком і жінкою, однак він не зробив їх непримиренними ворогами. Наказ – «він буде панувати над тобою» (Буття 3, 16) церква тлумачить, як захист жінки від уподібнення до чоловіка, присвоєння собі маскулічних характеристик, спотворення власної жіночості. Після гріхопадіння жінка і чоловік стали оригінальними, неповторними та наділеними суто людським індивідуальними особливостями. Так, визнає церква, чоловік і жінка стали відмінними, однак основна божественна першосутність залишилась незмінною, відмінними є лише біологічні, психологічні та соціокультурні ролі. Відтак, головною метою церква ставить допомогу людині подолати наслідки гріха, відкоригувати взаємодію різних сутностей для заповітної «єдності двох», для досягнення того стану, що був до гріхопадіння. Крім того, варто зауважити, що після гріхопадіння зв'язок людини й Бога, за теологічним трактуванням, хоча й змінився, проте не обірвався.

Людина зможе досягнути того божественного стану, який існував до гріхопадіння, шляхом власних прагнень, життям за християнськими моральними законами на основі заповідей Христа – власне на цьому ґрунтується здійснення божественного плану щодо реалізації саме людської сутності. Християнська традиція зауважує, що мораль Христа допомогла жінці подолати всю спадщину гріхопадіння та пов'язані з цим соціально-культурні наслідки.

Шанобливе ставлення до жінки у християнстві має небагато спільного з сучасним фемінізмом, що намагається свідомо або несвідомо, але стерти природні відмінності між чоловіком і жінкою. Варто зауважити, що словосполучення «природні стосунки» вжито у християнському контексті, і означає нормальні стосунки, такі, які були створені Богом. А це вказує на те, що в людині існує ієрархія: дух-душа-тіло. Природною, гармонійною є саме ієрархічна побудова людської особистості, коли ідеально-духовна сторона визначає душевне і фізичне існування, а не навпаки. Розуміння того, на чому оснований християнський світогляд пояснює різницю між християнським і сучасним підходом: якщо в світському розумінні словосполучення «материнський інстинкт» рівною мірою застосовано і для людей, і для тварин, то у світі християнської культури саме духовна побудова жінки, ідеальний задум Творця про неї, визначає і її моральні материнські якості та принципову фізичну здатність до дітонародження.

Таким чином, саме в цій площині і лежить рішення «жіночого питання»: або ми виходимо тільки з того, що «часи міняються і ми міняємося разом з ними», і, відповідно, не може бути ніяких цінностей і орієнтирів, даних раз і назавжди, або визнаємо, що існує задум про людину, і він визначає якісні відмінності між чоловіком і жінкою. Якщо виходити з того, що «все відносно», то відразу виключається можливість однозначної, правильної відповіді на поставлені на початку статті питання. Якщо ж вірити, що чоловік і жінка створені різними не випадково, то можна оцінювати те, що відбувається як «правильне» або «неправильне». Очевидно, для сучасної свідомості розділення на «правильне» і «неправильне» нерідко здається відсталим, консервативним і т. ін.

Література

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. // За науковою редакцією професора А. Колодного. – К., Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Бер-Сижель Елизабет Служение женщины в Церкви. – М. : ББИ им. св. апостола Андрея, 2002. – 212 с.
3. Срмаков С. Проблемы человеческого бытия в святоотеческой мысли // Философские науки. – 2004. – № 8. – С. 101-116.
4. Катехизм католицької церкви. Синод Греко-католицької церкви, 2002. – 772 с.
5. Кустодиев К. Л., протоиерей. Женщина в Ветхом Завете // Альфа и Омега. – 1999. – № 4. – С. 16-17.
6. Мэнли П. Холл Энциклопедическое изложение масонской, гермети-

ческой, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии». – М. : Эскимо; СПб. : Мигард, 2007. – 1008 с. : ил.

7. Плісовська Б., Ліновицька М. Сучасне суспільство: роль чоловіка й жінки // Філософська і соціальна думка. – 1993. – № 1-2. – С. 40-46.

8. Про гідність і покликання жінки: Апостольський Лист Святійшого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського Року /15.08.1988 р./ – Львів : Місіонер, 1995. – 102 с.

9. Пролеев С. В. Проблема бытия и духовное развитие человека // Проблемы философии. – К., 1989. – Вып. 79. – С. 65-72.

10. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с.

11. Соловйов В. Еволюція світогляду в західноєвропейському християнстві // Філософська думка. – 1998. – № 2. – С. 63-80.

12. Яценко А. И. Основной вопрос философии как теоретическая трансформация мировоззренческой проблемы «человек – мир человека» // Философия гуманизма. – К., 1987. – С. 16-45.

Софія Скрипнікова

КАТОЛИЦЬКА РЕЛІГІЯ У ШКОЛІ: ТЕОРЕТИЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ У СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ ТА ПРАКТИКА РЕАЛІЗАЦІЇ

У статті аналізуються теоретичні засади функціонування католицької шкільної освіти, визначені у соціальній доктрині церкви. Простежуються можливі шляхи поєднання шкільного навчання з навчанням релігії. Визначаються пріоритетні напрями роботи католицьких шкіл.

Ключові слова: католицька церква, соціальна доктрина, школа.

С. Скрипнікова. Католическая религия в школе: теоретическое обоснование в социальной доктрине и практическая реализация

В статье анализируются теоретические основы функционирования католического школьного образования, определяемые социальной доктриной церкви. Прослеживаются возможные пути объединения обучения в школе с обучением религии. Определяются приоритетные направления работы католических школ.

Ключевые слова: католическая церковь, социальная доктрина, школа.

S. Skrypnikova. Catholic Church (Religion) in School

In this article it is analysed the theoretical principles of the Catholic school education functioning that are determined by the Church social doctrine. It is observed the possible ways of combining the school process with the teaching religion and it is determined priority trends of the Catholic school work

Key words: Catholic Church, Social Doctrine, School.

Як влучно підмічає відомий соціолог релігії Ж.-П. Віллем, школа є одним із найбільш вдалих об'єктів аналізу для дослідника, який цікавиться стосунками між державою, суспільством та релігіями. Адже у тому, якою уявляється суспільству роль держави в справі шкільного виховання та яким чином воно реалізує її у практичному житті, розкривається не лише ставлення держави до громадянського суспільства та її відповідність вимогам і правам родини, але й спосіб, у який вона встановлює свої стосунки з релігіями, яким “завжди були притаманні педагогічні наміри” [1, с. 138].

Процеси, що відбуваються сьогодні в українському освітньому просторі та стосуються питань співвідношення релігійних та світських компонентів у секуляризованій школі, не є поодинокими за своєю сутністю: подібні питання свого часу постали перед суспільствами багатьох інших країн, зокрема досить цінним у вирішенні цього питання видається досвід європейських держав. Право на релігійну освіту в цивілізованих та толерантних суспільствах, як правило, є складовою частиною права на отримання освіти відповідно до своєї національно-культурної приналежності, а тому можливість його забезпечення заслуговує не меншої уваги, ніж на забезпечення права на освіту. Проблеми, які постали сьогодні в Україні з приводу співвідношення світської та релігійної освіти, звертають нашу увагу на необхідність дослідження позитивного досвіду вирішення подібних питань. Зокрема, досить цінним видається досвід католицької церкви, яка розгортає надзвичайно широку діяльність з освіти та виховання в межах своєї соціальної доктрини.

Дослідженням соціального вчення католицької церкви займаються українські та зарубіжні дослідники. Освітньо-виховна робота католицької церкви в тих чи інших аспектах вивчається педагогами, теологами та істориками, зокрема, аналіз цієї роботи знаходимо у роботах таких дослідників, як І. Мишишин, Л. Генік, Ю. Щерб'як та ін. До питання взаємин релігій та школи звертається відомий французький соціолог Ж.-П. Віллем. Втім, попри актуальність зазначеної проблематики, сьогодні відсутній релігієзнавчий аналіз теоретичних засад обґрунтування освітньої та виховної діяльності католицької церкви у школі, визначених у межах її соціальної доктрини та особливостей їх практичної реалізації, залежно від місцевих умов.

Мета: визначити теоретичні засади обґрунтування освітньо-виховної діяльності католицької церкви у школі та шляхи її практичної реалізації.

Завдання: проаналізувати теоретичні засади функціонування католицької шкільної освіти; простежити можливі шляхи сполучення шкільного процесу з навчанням релігії; визначити пріоритетні напрями роботи католицьких шкіл.

Суспільне вчення католицької церкви передбачає велику увагу освітньо-виховній проблематиці, адже саме характер освіти та виховання закладає основи для формування світогляду у дитини, багато в чому визначаючи розвиток її особистості. Право на виховання церква віддає виключно до компетенції родини, адже в процесі виховання сім'я розвиває людину у всій повноті її особистої гідності й у всіх ви-

мірах, включаючи суспільний. Однак, за умов панування так званого “неповноцінного земного устрою”, коли батьки повинні працювати, сім’я практично не має можливості виховувати дітей. Тому католицька церква намагається забезпечити гідне виховання підростаючим поколінням як власними зусиллями, так і заручившись допомогою держави, закликаючи її підтримати це право і прагнення. Зрозуміло, що таке виховання ґрунтується на релігійних принципах, тому важливе прийняття батьками дитини принципів тієї релігії, з позицій якої відбуватиметься освітньо-виховний процес. За такого стану речей виникає низка питань, які необхідно вирішувати на рівні діалогу держави та церкви.

Варто зазначити, що розглядаючи питання про шляхи співпраці держави та церкви в освітньо-виховній сфері, необхідно враховувати обставини релігійної ситуації, а також особливості законодавчої бази, адже кожна країна має свої особливості сполучення світського та релігійного навчання, а тому визначення стосунків між школами і релігіями виступає достатньо складною справою, адже форми, у яких представлена ця співпраця, сильно варіюються, залежно від країни чи регіону.

Щодо підходів до викладання в школах європейських країн предметів релігійного спрямування, можна виділити такі моделі:

1. У школах на офіційному рівні (конституційно, законодавчо, на основі положень укладеного між державою та конкретною організацією договору, розпорядження органом управління освітою тощо) введено курс релігійної освіти: починаючи від курсів навчання релігії (наприклад, навчальний предмет “Закон Божий” або аналогічні йому) до обов’язкових для всіх учнів релігійно-культурологічних курсів. Подібна система діє у Німеччині, Швейцарії, Фінляндії, Великобританії, Бельгії, Греції, Іспанії, Італії, Ірландії, Румунії, Польщі, Естонії. Викладання цих предметів може здійснюватися як штатними викладачами, так і спеціалістами, які готуються релігійними організаціями. Фінансові витрати, пов’язані із викладанням таких предметів, як правило, покриваються державою [7, с. 131-132].

2. Викладання знань про релігії ведеться переважно в межах обов’язкових гуманітарних курсів: історичних, суспільствознавчих, філософських, культурологічних дисциплін, під час вивчення географії, літератури тощо. Навчання релігії в такому випадку ведеться у позаурочні години відповідними релігійними організаціями та здійснюється поза межами обов’язкової освітньої програми й поза межами державних шкіл, у спеціально виділений для цього день. Така система діє у Франції (за винятком Ельзасу та Мозеля) та в Угорщині [7, с. 132].

3. Окрім вказаних шляхів поєднання релігійного та світського освітніх компонентів, у багатьох європейських країнах існує практика функціонування приватних загальноосвітніх шкіл, заснованих релігійними організаціями, навчально-виховний процес у яких має яскраво виражене конфесійне спрямування, на основі якого будується викладання багатьох предметів. Такі школи визнаються державою та діють на одному рівні зі світськими освітніми установами. Яскравим прикладом такої практики є Німеччина, Франція тощо.

Щодо католицької церкви, то її діяльність у системі освіти, залежно від конкретної ситуації у країні (регіоні), представлена у різних формах та регулюється “конкордатами” – спеціальними угодами між Святим Престолом, представленим Папою та центральними органами його Курії, а також керівництвом тієї чи іншої країни, що регулюють відносини між католицькою церквою та відповідними державами і носять характер міжнародних юридичних документів [4, с. 189]. Певною мірою можна говорити про унікальність католицького досвіду у цій сфері, адже укладення подібних угод є можливим завдяки тому, що Святий Престол, який є центральним органом католицької церкви, водночас є суб’єктом міжнародного права, виступаючи як “підсистема, розміщена в сучасній системі міжнародних відносин”. За такого підходу зовнішнім середовищем Святого Престолу є “постбіполярна система міжнародних відносин, з елементами якої Апостольська Столиця взаємодіє на глобальному, регіональному, двосторонньому рівнях”. Елементами системи, з якими вступає у відносини Святий Престол, таким чином, виступають держави й державоподібні утворення, міжнародні організації, а також світові та регіональні релігійні системи. Внутрішнє ж середовище цієї підсистеми складається з організаційної сукупності органів Святого Престолу та світової католицької спільноти, що діє під духовним керівництвом Апостольської Столиці. У цьому випадку підсистемним кордоном виступає межа між католицькою церквою і рештою – некатолицьким світом [6, с. 15].

У всіх укладених католицькою церквою Конкордатах містяться обов’язкові положення, три з яких безпосередньо стосуються освітньо-виховної сфери діяльності церкви:

1. Конкордатами встановлюються *юридичні засади для відносин між Святим Престолом, який представляє католицьку церкву у відповідних державах, та конкретною державою*. Вони починаються з того, що держава визнає церкву як юридичну особу, переважно цивільного права, визнаючи її, таким чином, своїм партнером у соціальному діалозі. Конкордатними угодами гарантується автономність та

незалежність держави та церкви в їхніх власних сферах діяльності, а держава зобов'язується гарантувати церкві незалежність у духовних справах; що стосується діяльності в соціальній та культурній сферах, то обидві сторони зобов'язуються розвивати здорову співпрацю на благо всіх громадян, маючи при цьому на увазі, що католицькі віруючі водночас є і громадянами певної держави [4, с. 190].

2. Держава та католицька церква в подібних угодах ще раз підтверджують *право батьків обрати спосіб виховання для своїх дітей*, щоправда, таке право визнається церквою за батьками виключно до досягнення дітьми повноліття, після чого вони мають право на самостійний вибір. Відповідно до цього права держава визнає за католицькою церквою свободу запроваджувати **вивчення релігії в державних школах**. Як зазначає М. Етерович, таке навчання ведеться не лише у багатьох країнах Західної Європи, але й у більшості посткомуністичних країн [4, с. 190-191].

3. Конкордати містять положення про католицькі школи. Наприклад, Конкордат, укладений із Польщею, проголошує право католицької церкви засновувати навчально-виховні центри та керувати ними. Серед таких центрів – заклади дошкільного виховання і школи всіх ступенів, згідно з приписами канонічного права та принципами відповідного цивільного законодавства (Ст. 14, § 1). Подібні положення включені до всіх договорів, підписаних Святим Престолом, зокрема і з посткомуністичними країнами. Завдяки цьому церква отримує можливість утворювати католицькі школи, які, за певних умов, визнаються державою і мають такі самі права та обов'язки, як і світські державні школи [4, с. 192].

При цьому, наголошуючи на своєму праві щодо освіти та виховання у світській школі, католицька церква не заперечує аналогічного права, притаманного іншим конфесіям, стверджуючи, що “не шукає для себе в конкордаті привілеїв перед іншими конфесіями, бо те, чого вона хоче для своїх віруючих, того ж бажає й іншим конфесіям” [3, с. 504].

Основні погляди щодо присутності релігійного компоненту в світській школі та організації навчального процесу у католицьких школах, які відображають сучасні погляди католицької церкви, викладені у **декларції “Gravissimum Educationis”** (“Про християнське виховання”, 1965 р.), прийнятій під час роботи II Ватиканського собору: “Серед усіх засобів виховання особливе значення має школа, яка, відповідно до свого призначення, з постійною турботою розвиває розумові здібності, виховує здатність правильних суджень, вводить у культурне надбання, отримане в спадок від минулих поколінь, розвиває від-

чуття цінностей, готує до професійної діяльності, породжує дружбу між вихованцями, які різняться за характерами та походженням, сприяючи та створюючи умови для взаєморозуміння” (GE, 5). Крім того, зазначається, що школа виступає тим центром, в діяльності та розвитку якого повинні брати участь заодно родини, вчителі, та різні об’єднання, покликаним яких є розвиток культурного, громадянського та релігійного життя, а також громадянського суспільства та усього людства [2, с. 460].

Зокрема, у сьомому пункті декларації йдеться про те, що “Церква, усвідомлюючи свій вельми важливий обов’язок ретельно дбати про моральне та релігійне виховання всіх своїх дітей, повинна бути присутньою своєю особливою любов’ю та допомогою біля тих із них, досить чисельних, які виховуються у некатолицьких школах: свідченням життя викладачів та завідуючих, апостольськими діями співучнів, та особливо ж служінням священників і мирян, які передають їм вчення про спасіння, відповідно їх віку та умовам, та здійснюючим духовну допомогу доречним ініціативам, відповідно до умов часу й місця”. Відповідно до цього визначається схвальне ставлення католицької церкви до тих державних влад та суспільств, які, існуючи у сучасному плюралістичному суспільстві, охороняють релігійну свободу та допомагають сім’ям у вихованні їхніх дітей у всіх без винятку школах згідно з моральними та релігійними принципами цих сімей. Церква також нагадує батькам про “великий обов’язок” приймати всі заходи та навіть висувати вимоги, щоби їхні діти могли користуватися такою допомогою та, разом із світським, гармонійно просувати християнське виховання” (GE, 7) [2, с. 461].

Особливим же чином, відповідно до декларації, “присутність Церкви в шкільній галузі проявляється у католицькій школі”. Зазначається також, що остання переслідує культурні цілі та гуманітарну освіту молоді “не менш, ніж інші школи” (GE, 8) [2, с. 462].

Однак католицькі школи значно відрізняються від інших шкіл, адже для них “характерне створення в шкільному середовищі атмосфери сповненої євангельським духом”, що має допомагати дітям та підліткам не лише у їхньому моральному та інтелектуальному особистісному зростанні, але також у релігійному, щоби у кінцевому результаті “узгодити всезагальну людську культуру із звісткою про спасіння таким чином, щоби знання про світ, життя та людину, які вихованці поступово набирають, освітлювались вірою”. Тим самим католицька церква намагається виховувати своїх підопічних у готовності до “дієвої праці на благо земного граду”, виконуючи разом з тим виключно

християнське завдання підготовки їх “до служіння для розповсюдження Царства Божого, щоби через здійснення взірцевого та апостольського життя вони стали немов би закваскою людського суспільства”. Як бачимо – цілі католицької церкви в освітньо-виховній справі цілком відповідають її соціальним прагненням (*GE, 8*) [2, с. 462].

Важливу роль у здійсненні завдань, покладених на такі школи, відводиться викладачам, від рівня освіченості яких, а також від уміння застосовувати найновіші досягнення педагогічних наук, істотно залежатиме здійснення основних цілей та завдань католицької школи. Тому підготовці вчителя приділяється особлива увага: він має отримати ґрунтовні знання як зі світських, так і з релігійних наук, а його освітній рівень має підтверджуватись відповідними дипломами (*GE, 8*) [2, с. 462].

Всі католицькі школи мають відповідати описаному вище ідеалу, хоча, відповідно до деяких місцевих умов, вони можуть приймати різноманітні відмінні форми. У декларації зазначається, що Церкві є “досить дорогими” і ті католицькі школи, які відвідуються учнями-некатоликами, зокрема “на території молодих Церков”. Хоча на практиці ситуація із відвідуванням таких шкіл значно відрізняється від побажань, висловлених отцями на II Ватиканському Соборі: так, у 2002 році у всьому світі нараховувалося понад 46 000 000 учнів та студентів, які відвідують католицькі школи, лише шоста частина з яких належала до католицького віросповідання [4, с. 193]. Втім, цей факт не применшує авторитету католицької школи, підтверджуючи її високий авторитет у світському суспільстві.

Окремий аспект у соборній декларації ставиться на необхідності католицьких шкіл відповідати вимогам та потребам сучасності, з урахуванням яких необхідно “не випускати з поля зору” ті навчальні заклади, які “особливо потребуються сучасними умовами”. Тобто школи професійні, технічні, заклади для освіти дорослих, розвитку соціальної допомоги, школи для людей з вадами у розвитку, а також заклади для підготовки викладачів; при цьому йдеться не лише про підготовку спеціальних кадрів для викладання релігії, але так само й про викладачів усіх інших дисциплін. Декларація містить заклик заради допомоги католицьким школам “не зупинятися ні перед якими жертвами”, що ж до можливості здійснення покладених на них завдань, то наголошується на необхідності допомоги матеріально неспроможним, позбавленим сімейної підтримки та любові, а також “позбавленим дару віри” (*GE, 8*) [2, с. 463].

І хоча останнє формулювання може бути сприйняте досить неоднозначно, вже згадувана статистика лише підтверджує той факт, що орга-

нізовані католицькою церквою школи мають досить високий освітній рівень та добру репутацію. У будь-якому випадку, батьки розуміють, що навчальний процес у релігійній школі має свої особливості.

Цілком зрозуміло, що, на відміну від освітньо-виховного процесу, який відбувається у власне католицьких школах, присутність церкви у некатолицькій школі веде до неминучого виникнення низки спірних питань, якщо припустити, що не всі учні такої школи є католиками чи навіть християнами. Оскільки конфесійна освітня та виховна діяльність досить тісно переплітається з місіонерською діяльністю, таке прагнення католицької церкви здається досить природнім: відстоюючи право на свою присутність у школі, церква, по-суті, розраховує на вирішення одразу двох важливих завдань: першим є виховання у християнській традиції дітей з християнських сімей, другим – донесення християнських цінностей до тих дітей, батьки яких не надто дбають про їхнє релігійне виховання, будучи або людьми нерелігійними, або такими, що належать до церкви лише номінально, тобто, йдеться саме про ту категорію “позбавлених дару віри”, що вже згадувалася вище. Проте католики намагаються вирішувати подібні проблемні питання на принципах толерантності та взаємоповаги. Що стосується дітей, які належать до інших віросповідань, для них передбачаються альтернативні навчальні курси. За такого підходу можна стверджувати, що навчання релігії є як вкладом католицької церкви у справу поширення християнської культури, так і прикладом поваги до інших конфесій. Яскравим свідченням останнього є зростаюча повага до католицьких шкіл серед мусульман, яка спостерігається останніми роками у деяких європейських країнах, зокрема у Франції, яка зіштовхнулася з негативною стороною секуляризації суспільного життя [8].

Католицька церква визнає необхідність викладання загальноосвітніх предметів у католицьких школах, згідно з навчальною програмою, схваленою компетентними органами державної влади, а також визнає право держави контролювати навчальний процес. Окрім основних дисциплін, спільних із державними школами, католицькі школи залишають за собою можливість збагачувати шкільну програму додатковими предметами та передбачати факультативну діяльність, важливу для гармонійного і всебічного формування молоді. Наприклад, це можуть бути додаткові курси з філософії, релігієзнавства, християнської етики, культури та мистецтва, краєзнавства. Окрім додаткових навчальних курсів, у католицьких навчальних закладах, як правило, існують різні форми роботи, яка передбачає можливість неформального спілкування: екскурсійні програми, гуртки за зацікавленнями

тощо. На прикладі приватного ліцею Блаженного Климентія Шептицького, можна побачити функціонування гуртків найрізноманітнішого спрямування: від іноземної мови та інформатики до богослів'я, квіткарства, сопілкарства, краєзнавства, літературного та вокального спрямування. А ще – екскурсії, організація та проведення численних конкурсів, вікторин та пам'ятних днів, підтримання глибоких традицій, що стосуються як шкільного, так і церковного життя, включаючи розвиток активної суспільної позиції учнів [5].

Таким чином, католицьким школам вдається підтримувати високий освітній рівень, зберігаючи значну увагу морально-етичним заходам виховання учня, чого дуже часто не вистачає у сучасному суспільстві. Такий підхід до освітньо-виховного процесу робить ці школи привабливими як для батьків, які прагнуть дати своїй дитині всебічну освіту та виховати у ній свідоме ставлення до свого життя та життя всього суспільства, так і для дитини, яка отримує можливість всебічно розвиватися та реалізовувати власний потенціал.

Література

1. Віллем Жан-Поль / Жан-Поль Віллем ; Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / [Пер. з фр. Д. Каратєєв] – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.
2. Декларация о христианском воспитании (Gravissimum Educationis) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. – 573 с.
3. Етерович. М., архієп. Дорогами України: Пасторальна діяльність Апостольського Нунція в Україні Миколи Етеровича (1999-2004) / Микола Етерович. – Львів : Свічадо, 2007. – 556 с.
4. Етерович. М., архієп. Святий престол і Україна / Микола Етерович. – Київ, 2004. – 224 с.
5. Звіт приватного ліцею Блаженного Климентія Шептицького. – Львів : Приватний ліцей Блаженного Климентія Шептицького, 2001 – 130 с.
6. Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу в постбіополярній системі відносин за часів понтифікату Іоанна Павла ІІ. / В. А. Козлов. Монографія. – Вінниця : Книга-Вега, 2008. – 192 с.
7. Понкин И. Преподавание знаний о религии в школе: обзор европейского опыта / Игорь Понкин / Свободная мысль. Междунар. обществ. ж-л. – М. : Издат. дом “Медиа-Пресса”, 2006. – № 9/10 (1570). – С. 131-145.
8. Французские мусульмане предпочитают католические школы государственным. – Электронный ресурс. – Режим доступа [01.08.2010] : // <http://www.regions.ru/news/2170103/>

Геннадій Надтока

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРАХ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ВЧЕНОГО АБУ ХАМІДА АЛЬ-ГАЗЗАЛІ (1058 – 1111 Р.)

Абу Хамід аль-Газзали (1058 – 1111 р.) є одним із найбільш визначних авторів мусульманського середньовіччя. Автор численних філософських праць, мислитель висловлював чимало міркувань стосовно зв'язків між релігією, філософією, наукою та іншими сферами людського буття. У статті доводиться інтегральна природа поглядів аль-Газзали.

Ключові слова: мусульманська культура, філософія, релігія, логіка, іслам, арабська мова, метод.

Г. Надтока. Философско-религиоведческая проблематика в работах мусульманского ученого Абу Хамида аль-Газзали (1058 – 1111 р.).

Абу Хамід аль-Газзали являється одним из наиболее известных авторов мусульманского средневековья. Автор большого количества различных философских трудов, мыслитель высказывал немало соображений по поводу связей между религией, философией, наукой и другими сферами человеческого бытия. В статье доказывается интегральная природа взглядов аль-Газзали.

Ключевые слова: мусульманская культура, философия, религия, логика, ислам, арабский язык, метод.

G. Nadтока. Philosophical and Religious Problems in the Works of the Muslim Scholar Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111).

Abu Hamid al-Ghazzali is the one of the most influential authors of the Muslim Medieval Culture. The author of the numerous philosophical works, he proposed a lot of impacts concerning the relation between the religion, philosophy, science and other fields of human being. The article is devoted to the integrity in the views of al-Ghazzali.

Keywords: Muslim culture, philosophy, religion, logic, Islam, Arabic language, method.

Актуальність дослідження. Постать видатного представника мусульманської середньовічної культури Абу Хаміда аль-Газзали (1058 – 1111 р.) важко переоцінити. Індійський дослідник М. Шейх відзначає:

«...ми підходимо до одного з найвидатніших та найоригінальніших мислителів, не лише у історії мусульманської філософії, але усїєї людської думки. Його називають «доказом ісламу», «прикрасою віри», розглядають як *муджаддїда* і прирівнюється до чотирьох імамів. У ісламі та інших релігіях було багато філософів та вчених, але особливістю аль-Газзали було настільки міцне поєднання життя й праць, що їх важко відокремити одне від одного. У філософських і теологічних дисциплінах він рівний Августину... Ми бачимо, що аль-Газзали випередив методологічний сумнів Декарта, скептицизм Юма, критику чистого розуму Канта й духовний емпіризм деяких філософів релігії наших часів» [5, с. 85].

Не менше зацікавлення філософська думка аль-Газзали викликала й на Заході. Вже у добу пізнього середньовіччя й часи Відродження його філософські праці перекладалися й видавалися латиною. Деякі з них були й відомі на теренах України (т.зв. «Київська логіка»). Незважаючи на те, що загалом Шейх Абу Хамід був відомий як послідовний опонент фальсафи, у Європі були відомі його праці, дотичні до перипатетичної традиції. Наприклад, 1506 року у Венеції вийшов друком латинський переклад частини «Прагнень філософів» під назвою «Logica et Philosophia Algazelis Arabis» – «Логіка та філософія араба аль-Газзеля». Ще більш відомою постать великого мислителя стала в новітню добу, в часи розвитку академічної історико-філософської науки. **Метою даної роботи** є вивчення тих поглядів аль-Газзали, які стосуються епістемологічних зв'язків між філософією та релігією.

У чому полягає унікальність постаті аль-Газзали? На нашу думку, головною рисою, яка вирізняє його з-поміж багатьох інших мислителів ісламської філософської думки, є успішна реалізація виразу самої культури ісламу. Величезна філософська спадщина Абу Хаміда, присвячена незліченній множині різних тем, є однією із найкращих демонстрацій усїєї суми логіко-сміслових відношень та оригінальних підходів, які були характерні для середньовічної філософії ісламського світу. Популярний виклад складних філософських пошуків, надзвичайно багата термінологія, вишуканість стилю – усї ці та безліч інших рис зумовлювали те значення, яке має аль-Газзали для усїєї ісламської традиції. Недоцільно – як з точки зору історичної реконструкції, так і загального розуміння мусульманського філософствування – редукувати його філософський спадок до сунітського традиціоналізму, аша'ризму чи інших напрямів. Навіть крізь призму приналежності до суфійської традиції, яка, безперечно, домінувала у філософській думці аль-Газзали, не можна розкрити усїх аспектів багатоманітних

вчень мислителя. Недаремно автори відомого двотомника «A History of Muslim Philosophy» віднесли Шейха Абу Хаміда (разом із муттакалімом Фахр ад-Діном ар-Разі – до речі, послідовником аль-Газзали) до «мислителів, які йшли середнім шляхом» («The Middle-Roaders») [1, с. 581-656].

Абу Хамід Мухаммад ібн Мухаммад ібн Мухаммад ібн Та'ус Ахмад ат-Тусі аш-Шафі'ї аль-Газзали народився 1058 році у східній Персії, поблизу сучасного міста Мешхед [1, с. 582]. Саме там він отримав початкову освіту під керівництвом одного суфія. Певний час також навчався у місті Горган (Джурджан), а з 1077 переїхав до Нішапуру (Нісабур) [6, с. 86]. У той час, під керівництвом аль-Джувайні, там діяла *мадраса нізамійя* – наукова школа, де, серед усього іншого, вивчалася філософська думка. Через певний час аль-Газзали потрапляє до двору візира Нізама аль-Мулька, великого покровителя наук. Розповідаючи про своє зацікавлення філософською мудрістю, аль-Газзали у «Книзі, яка рятує від омани», своєї автобіографії, пише: «Я досліджував віровчення кожної секти, розкривав таємниці шляху кожної школи, щоб розрізнити між тим, хто тримається істини й тим, хто тримається хиби, тим, хто тримається традиції й тим, хто тримається ересі. Я не оминав *батиніта*, бажаючи дізнатися про його батинізм, не оминав *загірита*, прагнучи пізнати, як він прийняв *загіризм*, не оминав філософа, волюючи пізнати, чому він зупинився на своїй філософії, не оминав *муттакаліма*, докладаючи зусиль у пізнанні смислу його *каляму* й методу суперечки, не оминав суфія, маючи бажання пізнати таємницю його суфізму, не оминав молільника, очікуючи на те, що принесе йому його поклоніння, не оминав еретика, який заперечує Божі атрибути, намагаючись зрозуміти, що дає йому підстави для таких заперечень та ересі» [7, с. 89].

Але життєвий досвід аль-Газзали розкривався й у інших вимірах. У листопаді 1095 року Абу Хамід залишив Багдад. Пробувши певний час у Дамаску, мислитель здійснює паломництво до Мекки, а згодом повертається на свою батьківщину. Період усамітнення, життя у суфійських будинках для зібрань тривав майже десять років, і лише у 1105/1106 році (на початку шостого століття ісламської ери) аль-Газзали повертається до активної діяльності, знову в місті Нісабур. Через кілька років мислитель знову вирушив до рідного міста Тус, де й помер у грудні 1111 року [6, с. 89].

Філософський спадок мислителя у край багатоманітний. Серед десятків різних за обсягом праць, які збереглися до наших часів, центральне місце посідає багатотомний компендіум (укладений самим

автором у чотирьох частинах) під назвою *Ix'ya 'ulum ad-din* – «Повернення релігійних наук до життя». Про значення цієї праці для мусульманської культури говорить навіть популярна арабська приказка: «Хто не читав «Повернення до життя», той сам не є живим». Серед інших праць аль-Газзалі особливої популярності набули «Прагнення філософів», «Непоследовність філософів» (проти якої ібн Рушд написав свою «Непоследовність непоследовності»), «Терези вчинків», «Правильні терези», «Алхімія щастя», «Перлини Корану», «Ніша світла» та багато інших творів. Збереглася також велика кількість послань, написаних як арабською, так і перською мовами.

Розглядаючи спадщину Шейха Абу Хаміда в контексті суфізму, важливо з'ясувати вихідні особливості його поглядів на пізнавальну проблематику. Адже *тасавуф* – як уже відзначалося вище – наголошує на внутрішньому досвіді кожного *саліка* («подорожнього»), через який у всій повноті розкривається *ма'аріфату Ллаг* – «Богопізнання». Саме така мета й визначає зміст кожного знання (*'ільм*). Проте, на відміну від традиціоналізму, *аль-Газзалі* не зводив *'ільм* до знання релігійного чи містичного. У одному з невеликих послань («Короткий виклад праць про суфізм»), мислитель розглядає знання у найзагальнішому смислі, встановлюючи, утім, кілька телеологічних критеріїв його правильності. Шейх Абу Хамід вважає, що будь яке знання повинно мати практичний вимір, *'амаль* («вчинок»). Проте, зауважимо, дихотомія «знання» – «дія» у його вченні розкривається не лише у виконанні релігійних обов'язків, на чому наголошували традиціоналісти. Аль-Газзалі пише, що «поклоніння» – *ібада* – це насправді виконання Божого наказу, а не формальна обрядова дія. Аргументом на користь цього, вважає Абу Хамід, є заборона посту й молитви в окремих умовах (наприклад, піст у дні двох свят, молитва у брудному місці) [7, с. 183]. *'Амаль* є мірилом кожного *'ільму*. Результатом такої взаємодії стає *нафа'* – «користь», проголошена самим Пророком у наступній молитві: «Шукаю у Господа захисту від знання, в якому немає користі» [6, с. 178]. Аль-Газзалі висловлює цю думку так: «Знай, що не буде тобі користі ні від отримання багатьох знань, ні від збору книжок, якщо ти не зможеш за ними діяти» [6, с. 180].

Що ж мається на увазі під «користю»? Розкриваючи зміст цього поняття, аль-Газзалі наводить кілька прикладів. У одному із них мова йде про особу, яка страждає від хвороби й достеменно знає, що необхідно прийняти певні ліки, але не робить цього. Шейх Абу Хамід стверджує: «Таке знання не може бути корисним для одужання та лікування хвороби доти, доки завдяки йому не почнеться дія» [6, с. 180].

Отож, знання, яке є підставою для дії, повинно мати дві характеристики. По-перше, за традиційною класифікацією воно має сягати рівня *йакін* – «впевненого» знання. По-друге, пізнавальним пріоритетом є метод – знання того, як використати цей *'ільм*. На початку «Повернення релігійних наук до життя» Абу Хамід відзначає, що

«Найвеличнішою за ступенем річчю для людини є вічне щастя. А найкраща річ, яка є шляхом до нього та необхідним засобом – це знання та дія. Не можна досягнути дії, окрім як через знання про те, якою повинна бути дія. Коренем (*асль*) щастя у земному та наступному житті є знання» [7, с. 250].

Саме істинне знання, вважає аль-Газзалі, дозволяє досягнути щастя в обох світах, «адже прагненнями творінь є поєднання релігії та земного життя». На основі цих поглядів Шейх Абу Хамід здійснює класифікацію «мистецтв», поширених у суспільстві. «Найшляхетнішим» мистецтвом після пророцтва є «очищення людських душ від ганебних та згубних якостей, а також провадження їх до якостей, за які прославляють та які ведуть до щастя» [7, с. 14]. Саме таким є мистецтво передачі знання (*та'лім*). Але окремі знання аль-Газзалі називає негативними («ганебними») – *мазмума*, тобто гідними догани). Таким, зокрема, є чаклунство, астрологія, а також надмірна багатомовність [7, с. 29]. До останнього недоліку Шейх Абу Хамід відносить і некоректну передачу знань (наприклад, розкриття тонкощой окремих наук раніше за виклад загальних принципів) [7, с. 31]. Підставою для таких визначень є «шкода», яку можуть заподіяти такі знання. Для аль-Газзалі головну цінність становив той *'ільм*, який міг виправити людину ізсередини, «очистити її від ганебних якостей». Як свідчать вищевказані твердження, це, утім не означало, що усі інші знання не мають сенсу. Кожен *'ільм* повинен знаходити відбиття у корисній дії, слугуючи досягненню щастя «в обох світах». Аль-Газзалі зміг показати пріоритет внутрішнього, «релігійного», в умовах актуальності «зовнішнього», «мирського» (*дунйаві*). Сам Шейх Абу Хамід відзначав: «Не буде ладу в релігії, коли не має ладу в земному житті» [7, с. 13]. Отож, окрім двох класичних співвідношень (*'ільм* – *'амаль* і *загір* – *батин*), проблематика знання й пізнання постає ще й у третьому вимірі – «мирське – релігійне», *дунйа* – *дін*. *Тасаввуф* аль-Газзалі позначений значним конструктивізмом, адже вказані співвідношення позбавлені жорсткої опозиційності.

Із чого ж, на думку аль-Газзалі, починається пізнання? Досить багато сучасних авторів, головним чином мусульманських, вважають, що Абу Хамід випередив, і, більше того, вплинув на появу теорії методологічного

сумніву Декарта (*Discours de la methode*, 1637) [5, с. 119, 2, с. 170]. Розповідаючи про критичну рефлексію над своїм пізнанням, аль-Газзалі пише:

«Я сказав самому собі: предметом моїх пошуків є знання про сутність речей. Тому неможливо обійтися без пошуку природи (*хакіка*) самого знання, тобто того, чим воно є. І тоді я побачив, що достеменно знання (*ільм аль-йакіні*) – це знання, у якому пізнаване розкривається так, що не залишається місця для сумніву... Кожне знання, до якого немає довіри, не є достеменним знанням... А потім я почав переглядати свої знання й побачив, що сам заперечую знання, яке описується за цією характеристикою – окрім чогось чуттєвого та аксіомного... Але я подумав: а чи можливо сумніватися й у цьому? У мене з'явилися великі сумніви – такі, що я не міг прийняти для себе навіть довіру до чуттєвого пізнання» [7, с. 27].

Отож, аль-Газзалі – за своїм власним свідченням – сумнівався практично в усьому. Сумнів (*шаққ*) для нього слугував виявленням чистого знання. Сам Абу Хамід наводив таку дефініцію *шаққ*: «Сумнів – вираз двох протилежних переконань, які походять від двох [різних] причин» [3, с. 131]. Видається, що вказані слова мислителя швидше є виразом внутрішнього досвіду і, якщо розглядати їх у контексті суфізму, мають дещо іншу перспективу, ніж кінцеве «мислю, отже існую» Декарта. Аль-Газзалі вказував на екзистенційну проблемність шляху пізнання, обмеженість суб'єкту і, разом із тим, неможливість об'єктивного досягнення дійсності (лише через *'улум ал-ладунійя* – «Божественні науки», які, на відміну від усіх інших знань, даються шляхом *ільгам* – «відкриття» згори). Вирішити цю проблему вдалося лише через встановлення постійного зв'язку між *'ільм* – «знанням» та *'амаль* – «вчинком». Саме тому у філософській думці Абу Хаміда можна відшукати і екзистенціалізм Паскаля, і трансцендентальний ідеалізм Канта [5, с. 106-116], і навіть окремі погляди новочасного американського прагматизму.

Шейх Абу Хамід був одним із найпослідовніших опонентів арабовного перипатетизму й неоплатонізму. Фактично критика фальсафі займає доволі значну частину його філософської спадщини. Коротко позиція аль-Газзалі окреслена у «Книзі, яка рятує від омани». На основі традиційного доксографічного методу мислитель виокремлює наступні течії фальсафі:

Ад-дагрійїун (від *дагр* – «вічність»). «До них належить група давніх [мислителів], які заперечують існування Творця-Управителя, Всезнаючого й Всемогутнього. Вони вважають, що світ завжди існував сам по собі, без Творця, а живі істоти походять від сім'я, а сім'я – від живих істот, і що усе це відбувалося й відбувається завжди» [7, с. 35].

Ат-табі'айун (від *табі'а* – «природа»). Сюди аль-Газзалі відносить мислителів, які зводять усі явища до дії природних факторів (тобто першоелементів), навіть вважають, «що розумова сила людини залежить від її природного складу (*мізадже*)» [7, с. 36]. Цих *фаласіфа* Шейх Абу Хамід також вважає еретиками (*занадіка*), адже вони заперечують потойбічне життя.

Аль-ілагійун (від *ілаг* – «Бог») – «метафізики». До цього напрямку аль-Газзалі відносить центральну філософську традицію античності й ісламського середньовіччя – Сократа, Платона, Арістотеля, ібн Сіну та аль-Фарабі.

Не зупиняючись на конкретних аспектах взаємозв'язків між аль-Газзалі та ідеями фальсафі (це питання є предметом дискусій і досі), зауважимо, що критика Шейха Абу Хаміда була скерована не на фальсафу як таку, а на ті доктрини, які, вважав мислитель, суперечили ісламу (вічність світу, неможливість тілесного воскресіння, незнання Богом акциденцій, причинність і т.д.). Разом із цим, Абу Хамід був добре ознайомлений із філософським спадком перипатетизму. Свою працю «Прагнення філософів» мислитель написав «без розрізнення між істиною та хибною, але лише з метою розуміння мети їхніх слів» [8, с. 10], тобто цілком неупереджено (саме тому, як уже відзначалося, вона була настільки популярна у середньовічній Європі – у якості викладу фальсафі). Окремі дослідники відносять до перипатетичної традиції працю Абу Хаміда «Правильні терези», створену у вигляді полеміки між автором та представником ісмаїлізму. Польська дослідниця Катержина Пахняк, наприклад, порівнює окремі схеми інтерпретації з логічними побудовами «Першої аналітики» Арістотеля [4, с. 154]. Зауважимо також, що окремі традиціоналісти вважали, що аль-Газзалі перебував під надто сильним впливом *фальсафі*.

На нашу думку, критика фальсафі, батинізму, окремих течій кал'яму (сам аль-Газзалі був послідовником аш'аризму) не формувала вихідного дискурсу філософської спадщини великого мислителя. Насправді діяльність Шейха Абу Хаміда була спрямована на розкриття внутрішнього змісту центральних категорій ісламу, встановлення їхніх співвідношень у контексті складних лабіринтів середньовічного мислення. У центрі філософії аль-Газзалі – осягнення максимально можливого для людської душі пізнання, яке починається із неї самої:

«Знай, що ключі до пізнання Всевишнього Бога полягають у пізнанні власної самості, як сказав про це Сам Усевишний та Преславний: «Ми покажемо їм Наші знамення на небосхилі та у них самих – так, що вони зрозуміють правдивість їхню» (Коран, 41:35). Пророк, мир йому

та Боже благословення, сказав: «Хто пізнав свою самість, той пізнав свого Господа». Немає для тебе ближчої речі, ніж твоя самість. І якщо ти не знаєш самого себе, то як можеш знати Господа свого? А якщо ти скажеш, що знаєш себе самого, то ти знаєш лише зовнішнє тіло, тобто руку, ногу, голову й груди. Але ж ти не знаєш того, що у тебе всередині, тієї справи, яка в час гніву прагне бою, у час збудження – статевих стосунків, у час голоду – їжі, у час спраги – води. Ці справи є спільними для живих істот. Тобі необхідно пізнати свою істинну природу, щоб зрозуміти, чим ти є, звідки прийшов сюди, для чого створений, внаслідок чого можеш стати щасливим і нещасливим» [7, с. 448].

Із філософською спадщиною аль-Газзалі знайомились чимало ісламських мислителів середньовіччя. Арістотеліст ібн Рушд, муттакалім Фахр ад-Дін ар-Разі, традиціоналіст ібн Таймійя, засновник руху *аль-Мувахіддун* Мухаммад ібн Тумарт, історіософ ібн Хальдун – далеко не повний перелік відомих осіб, на яких мали вплив погляди Абу Хаміда. Особливо значним, без перебільшення, є значення аль-Газзалі для суфійської традиції. Обраний ним шлях єдності «внутрішнього» і «зовнішнього», «знання» і «дії» знайшов багатьох прихильників навіть серед послідовників традиціоналізму. Вплив Шейха Абу Хаміда мав важливе значення для єврейської та християнської філософії середньовіччя, у тому числі й на теренах Європи. У латинській схоластиці аль-Газзалі, як уже відзначалося, осмислювався саме в контексті фальсафі, тобто перипатетичної традиції.

Література

1. A History of Muslim Philosophy [Текст] / [Ed. by. M. Sherif]. – Wiesbaden : Otto Harrasowitz, 1996. – Vol. 1. – 787 p.
2. Abu-Sway M. A Study in Islamic Epistemology [Текст] / M. Abu-Sway. – Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pushtaka, 1996. – 178 p.
3. Jabre F. Essai sur le Lexique de Ghazali [Текст] / F. Jabre. – Beyrouth : Publications de l'Universite Libanaise, 1970. – 398 p.
4. Pachniak, Katarzyna. Al-Kistas al-Mustakim Abu Hamida Al-Ghazalego a logika arabska [Текст] // Studia Antyczne i Mediewistyczne. – 2006. – No. 4 [39]. – P. 151-163.
5. Sheikh M. Saeed Islamic Philosophy [Текст] / M. Sheikh. – L. : Octagon Press, 1982. – 190 p.
6. Watt M. Islamic Philosophy and Theology [Текст] / M. Watt. – NY : Transaction Publishers, 2008. – 196 p.
7. Аль-Газзалі. Зібрання творів [Текст] / Аль-Газзалі. – Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-Ільмія, 1988. – Т. 7. – 258 с. (араб.)
8. Аль-Газзалі. Прагнення філософів [Текст] / Аль-Газзалі. – Дімашк : ад-Діббах, 1420/2000. – 180 с. (араб.).

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артеменко Андрій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ.

Артеменко Ярослава – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ.

Вишинський Святослав – аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди АН України.

Герасимович Ганна – аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Гераськов Сергій – аспірант кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту.

Гурик Мирослава – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Зайцев Микола – кандидат філософських наук, доцент Національного університету «Острозька академія».

Кайдан Христина – докторант кафедри мікроструктур і сучасних соціологічних теорій Люблінського католицького університету ім. Йоана Павла II (Польща).

Квасюк Лариса – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія»

Кірюхін Денис – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.

Карповець Максим – аспірант Національного університету «Києво-могилянська академія».

Киричок Олександр – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії.

Коханенко Олена – кандидат філософських наук Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Інститут філософської освіти і науки, кафедра філософії.

Лавлинский Руслан – аспірант кафедри філософських наук Доне-

цього національного університету економіки и торгівли імені Михайла Туган-Барановського.

Маляр Володимир – аспірант кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ».

Марійко Світлана – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

Надтока Геннадій – завідувач сектору стратегічного партнерства Національного інституту стратегічних досліджень, доктор історичних наук, професор.

Онінко Юрій – аспірант кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Павлюк Ірина – аспірант філософського факультету кафедри історії та теорії культури Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Петрушкевич Марія – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Печеранський Ігор – кандидат філософських наук Київського національного університету культури і мистецтв.

Печко Наталія – аспірант Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут».

Погоріла Людмила – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Рабаданова Людмила – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, магістр філософії.

Скрипнікова Софія – аспірант кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова.

Соболівська Леся – аспірантка Люблінського Католицького Університету ім. Івана Павла II.

Самчук Роман – кандидат філософських наук, співробітник інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Турович Сергій – фінансист.

Чернієнко Володимир – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Є. Жуковського «ХАІ».

Шевченко Анатолій – член-кореспондент НАН України, доктор технічних наук, професор, ректор Державного університету інформатики і штучного інтелекту.

Шевчук Дмитро – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»

Шевчук Катерина – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та економічної теорії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шаровська Ніна – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Шумка Михайлина – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

ЗМІСТ

Ірина Павлюк

КОНЦЕПЦІЯ МОРАЛІ П. ЮРКЕВИЧА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ.....	3
---	---

Олена Коханенко

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КЛАСИЧНИХ АРГУМЕНТІВ БОЖЕСТВЕННОГО ІСНУВАННЯ (РАЦІОНАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ І. КАНТА).....	13
---	----

Михайлина Шумка, Мирослава Гурик

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ДІАЛЕКТИКА СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА.....	24
---	----

Людмила Рабаданова

ІСТОРИКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА У ФІЛОСОФІЇ О. М. НОВИЦЬКОГО: ДІАЛЕКТИЧНИЙ ПОГЛЯД НА РОЗВИТОК ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ.....	33
--	----

Лариса Квасюк

ПОЛЕМІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТІВ У КАТЕХІЗИСАХ ПЕТРА МОГИЛИ.....	40
---	----

Дмитро Шевчук

БІОПОЛІТИКА ЯК ПАРАДИГМА РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ ПОЛІТИЧНОГО В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	59
--	----

Роман Самчук

РОЛЬ ПРИНЦИПУ КРЕАТИВНОСТІ У ГАРМОНІЗАЦІЇ БУТТЯ ЛЮДИНИ (К. РОДЖЕРС).....	71
---	----

Алла Макарова

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ УКРАЇНСТВА.....	80
--	----

Катерина Шевчук

ЕСТЕТИЧНЕ ЯК ПОЛІТИЧНЕ: АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ІДЕЙ КОНЦЕПЦІЇ ЖАКА РАНСЬЄРА.....	86
--	----

Юрій Оніпко

НОВОЧАСНИЙ ОБ'ЄКТИВІЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАУКИ XVII СТОЛІТТЯ.....	95
---	----

<i>Ганна Герасимович</i> ОСОБЛИВОСТІ ЦИКЛІЧНОЇ МОДЕЛІ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ.....	106
<i>Святослав Вишинський</i> ТЕМПОРАЛЬНІ ВИМІРИ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ.....	116
<i>Ніна Шаровська</i> СТАНОВЛЕННЯ ЕСТЕТИЗМУ ЯК ТИПУ ДУХОВНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОМАНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ.....	124
<i>Володимир Чернієнко, Володимир Маляр</i> МАРГІНАЛЬНИЙ ЧИННИК МЕТОДОЛОГІЧНОГО НІГЛІЗМУ.....	136
<i>Леся Соболівська</i> ВЕРБАЛЬНЕ Й ВІЗУАЛЬНЕ ЯК ЄДИНИЙ ТЕКСТ.....	154
<i>Руслан Лавлінський</i> МЕХАНІЗМИ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ СТЕРЕОТИПІВ У СУСПІЛЬСТВІ ЗАСОБАМИ МАС-МЕДІА.....	164
<i>Світлана Марійко</i> ІНТЕРНЕТ-СПІВТОВАРИСТВА У ІНФОПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ.....	177
<i>Наталія Печко</i> ФАКТОРИ, ЩО ВПЛИВАЮТЬ НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНІСНОЇ КУЛЬТУРИ ПОВЕДІНКИ МОЛОДІ.....	184
<i>Сергій Турович</i> ФІЛОСОФІЯ ГОСПОДАРСТВА С. БУЛГАКОВА ТА СВІТОГЛЯД СПОЖИВАЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.....	191
<i>Денис Кірюхін</i> КОНЦЕПТ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ПРАВОСЛАВ'І ТА ІСЛАМІ.....	198
<i>Олександр Киричок</i> ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В САКРАЛЬНІЙ ГЕОГРАФІЇ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА	208
<i>Ігор Печеранський</i> ЕТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ «ВІРИ В ХРИСТА» В БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ В. І. ЕКЗЕМПЛЯРСЬКОГО.....	218

<i>Анатолій Шевченко, Сергій Гераськов</i> РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ЖИТТІ ЯПОНСЬКИХ САМУРАЇВ ТА ЗАПОРОЗЬКИХ КОЗАКІВ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ.....	229
<i>Андрій Артеменко</i> ЦІННІСТЬ «ЗРІЗАНОГО ЯКОРЯ» ТА ТЕХНОЛОГІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ.....	237
<i>Микола Зайцев</i> АНТИЧНІСТЬ ЯК ФОРМА РОЗГОРТАННЯ РЕГУЛЯТИВНИХ ПРИНЦИПІВ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПАРАДИГМИ КУЛЬТУРИ.....	243
<i>Максим Карповець</i> ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ В КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОМУ ПРОСТОРІ МІСТА.....	248
<i>Ярослава Артеменко</i> ТРАНСВЕРБАЛЬНІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ.....	257
<i>Марія Петрушкевич</i> ГЕНДЕРНА ТЕМАТИКА: ОСОБЛИВОСТІ ВИСВІТЛЕННЯ У ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ.....	264
<i>Христина Кайдан</i> ЗНАННЯ ТА ВЛАДА В ОРГАНІЗАЦІЇ.....	273
<i>Людмила Погоріла</i> ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ ЖІНКИ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ.....	283
<i>Софія Скрипнікова</i> КАТОЛИЦЬКА РЕЛІГІЯ У ШКОЛІ: ТЕОРЕТИЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ У СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ ТА ПРАКТИКА РЕАЛІЗАЦІЇ.....	292
<i>Геннадій Надтока</i> ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРАХ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ВЧЕНОГО АБУ ХАМІДА АЛЬ-ГАЗЗАЛІ (1058 – 1111 Р.)	301
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....	309

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія «Філософія»

ВИПУСК 7

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. 18,5. Гарнітура «TimesNewRoman»

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.