



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

Випуск 8

Острого – 2011

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 № 7 від 24 лютого 2011 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”.

Н 34 **Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 8. – 2011. – 480 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”, 2011

Христина Богера

ЦІННІСТЬ СВОБОДИ ЯК ВИЯВ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТВОРАХ Г. СКОВОРОДИ

У статті присвячено досліджуються проблеми свободи в аспекті національної ідентичності. Аналізується філософський дискурс Г. Сковороди, зокрема, рефлексії мислителя над проблемою свободи. Також у статті представлено осмислення взаємозв'язку між проблемою національної ідентичності і соціальними трансформаціями у XVIII ст.

Ключові слова: національна ідентичність, цінність свободи, Г. Сковорода, українське суспільство, вольність.

Bohera K. Value of freedom as an expression of national identity in the work of H. Skovoroda

The article is dedicated to the problem of freedom in the sense of national identity. The author analyzes the philosophical discourse of H. Skovoroda especially thinker reflection on the problem of freedom. The problem of understanding the relationship between national identity and social transformation in the XVIII century is also examined.

Key words: national identity, value of freedom, H. Skovoroda, Ukrainian society, liberty.

Богера К. Ценность свободы как проявление национальной идентичности в произведениях Г. Сковороды

В статье исследуются проблемы свободы в аспекте национальной идентичности. Анализируется философский дискурс Г. Сковороды, в частности, рефлексии мыслителя над проблемой свободы. Также в статье представлено осмысление взаимосвязи между проблемой национальной идентичности и социальными трансформациями в XVIII в.

Ключевые слова: национальная идентичность, ценность свободы, Г. Сковорода, украинское общество, вольность.

Збереження національної ідентичності в умовах відсутності свободи на попередніх етапах історичного розвитку українського суспільства свідчить про значний потенціал традиційних цінностей українців. Ідея свободи є наскрізною в усіх етапах формування українського світогляду. Влучно з цього приводу висловився відомий дослідник української філософської думки М. Попович, який констатує, що

“свобода як цінність і ідеал залишається загальнолюдським орієнтиром” [9, с. 246]. Сучасні вчені наголошують на націєтворчій складовій такої свободи. Виходячи з сучасного стану українського суспільства, необхідно зазначити, що звернення до ціннісного аспекту свободи як свободи кожного окремого індивіда, про який говорить Г. Сковорода, є надзвичайно важливим. Адже формування сучасного суспільного світогляду потребує ідеалу вільної особистості як необхідної умови демократичних трансформацій української державності і суспільства загалом. Зростає кількість праць на тему українських духовних традицій, проте спостерігається брак досліджень з націоналістичної проблематики, які були б присвячені виключно аксіологічному аспекту національної ідентичності.

Аналіз праць українських дослідників (М. Поповича, М. Шлемкевича, В. Шевчука, А. Пашука, Т. Космеди та інших) дає підстави вважати, що хоча у прямій постановці питання про цінність свободи як вияву національної ідентичності у творах Г. Сковороди вчені не розглядали, його окремі аспекти знайшли своє відображення відповідно до характеру та змісту досліджень. Вичерпно феномен свободи у філософському дискурсі Г. Сковороди реалізується у дослідженні М. Поповича “Тригорій Сковорода: філософія свободи”. Автор здійснив глибокий аналіз творів Г. Сковороди у філософському і культурологічному контексті. Дослідник визначив українського мислителя як “незалежну особистість, яка сама обрала своє призначення і майбутнє” [9, с. 247]. Грунтовні дослідження таких іноземних вчених, як Ентоні Сміта, Юргена Габермаса, є необхідними для уточнення базового для цього дослідження поняття “національна ідентичність”. Варто згадати також дослідження сучасних українських філософів С. Кримського, А. Карася, темою яких є аналіз проблеми свободи.

Мета пропонованої статті полягає у тому, щоб, з одного боку, окреслити місце свободи у системі цінностей українського суспільства XVIII ст., а іншого – означити вияв національної ідентичності у філософському дискурсі Г. Сковороди.

Перед тим, як перейти до аналізу цінності свободи як вияву національної ідентичності у творах Г. Сковороди, необхідно виконати певні термінологічні усталення. Покладаючись на поняття “національної ідентичності”, маємо на увазі насамперед те, про що пише Е. Сміт у праці “Національна ідентичність”. Згідно з теорією вченого, національна ідентичність – це “підтримка і постійне відтворення певного складу, набору цінностей, символів, спогадів, міфів і традицій, які складають відмітну культурну спадщину нації, а також ідентифі-

кацію окремих індивідуумів з цією відмітною спадщиною, набором цінностей, символів, спогадів, міфів і традицій” [11].

За умов національної депресії у XVIII ст. свобода була для тогочасного українського суспільства не лише теоретичною проблемою, але й виступала як найвища суспільна цінність та вияв національної автентичності. Для детальнішого розгляду цієї тези варто звернутися до визначення ключового поняття “свобода” українським вченим, філософом С. Кримським. “Свобода є універсальним виміром людської сутності”, – зазначає він і додає, що у різних націй різний вияв і різна реалізація цієї свободи [6]. У ренесансно-гуманістичній інтерпретації свобода визначалася як “можливість людини формувати не тільки свою власну природу, а й змінювати наявну соціальну дійсність” [7]. До цієї проблематики торкається і Ю. Покальчук. За його висловом, в Україні свобода – це вияв гідності особистості [6]. Покладаючись на тезу А. Карася, варто додати, що ідея свободи в Україні ідентифікується і розгортається крізь цінності громадського поступу і демократії [3, с. 460]. В аксіологічному значенні свобода є такою цінністю, за допомогою якої людина може окреслити і розвивати сутність своєї людськості – надає їй певний сенс існування, – йдеться в сучасному польському дослідженні [14, с. 84]. Отже, свобода як цінність і “потреба натуральна” нового ренесансного суспільства є найповнішим виявом національних прагнень та національної автентичності.

Цінності виражаються суспільною свідомістю у відповідь на її потреби та мають конкретно-історичний характер і є складовою національної ідентичності певної епохи. Соціальні тенденції в Україні у другій половині XVIII ст., детерміновані чужоземним пануванням, руйнацією української землі, переслідуванням і знищенням інтелігенції, зумовили національну депресію, соціальну атомізацію та масове закріпачення селян. Несвобода в суспільстві, обставини “відчуження людських цінностей, їх збочення” (С. Кримський) активізували потребу свободи особистості як умови збереження і розвитку української духовності. Пошук перспектив удосконалення людини і суспільства стає найважливішою проблемою тогочасного філософського дискурсу та основою ціннісно-смыслового універсуму Г. Сковороди. Чуття національної ідентичності стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації мислителя, який жив на “розграні двох великих епох” (І. Франко).

Аналіз соціальних тенденцій в Україні XVIII ст. та ретроспективний огляд феномену свободи в національній та ренесансно-гуманістичній інтерпретації дає змогу констатувати, що свобода посідала чільне місце в системі природних потреб та духовних ідеалів рене-

сансної людини і суспільства. Як справедливо зазначає А. Пашук, “лише відсутність свободи робить її усвідомленою цінністю” [8, с. 406]. У ціннісному сенсі основною темою “філософії громадянського обов’язку” Г. Сковороди (М. Попович) була свобода. А. Пашук з цього приводу зазначив, що проблема свободи органічно поєднується з філософським вченням українського мислителя “як сутнісне визначення його змісту та суспільно-духовної спрямованості” [8, с. 406]. Втім особливої важливості в українському суспільстві XVIII ст. набув соціальний ідеал свободи окремої людини.

В. Шевчук категорію свободи прямо корелює з вченням Г. Сковороди. Він говорить про те, що для українського мислителя найбільш цінною була духовна свобода: “Свобода ж духовна не тільки може існувати без матеріальної забезпеченості, але, більше того, ці два поняття в житті часто антагонізують, і в тому є свій резон. ...вабила його не сама по собі бідність, а здобута з її допомогою свобода, що давала змогу розвинути ту частину мудрості, яку надав мислителеві Бог, а це значить здійснитись як людині у світі” [12, с. 31]. Свобода (“вольність”) у філософському дискурсі Г. Сковороди є необхідною умовою реалізації вищих потенцій як особи, так і суспільства в цілому. У своїй концепції “істинного чоловіка” український мислитель доводить, що справжня людина виявляє й утверджує себе у своїй свободі, коли вона реалізує насамперед свої таланти та здібності, творчі нахили і гідність, усю духовно-етичну сутність. Згідно з його міркуваннями, свобода – це лише внутрішня сутність, “внутрішня соціальність” (С. Кримський) людини, яка наказує їй, що робити. Жодні зовнішні обставини не можуть поневолювати людську особу. Людина, на думку Г. Сковороди, не може бути “рабом жодних приписів і вказівок, а повинна прислухатися до повелінь свого внутрішнього духа. Свобода людських вчинків, стверджує мислитель, реалізується у пізнанні людиною своїх природних здібностей у відповідній спорідненій діяльності. “Духовный же чоловік есть свободен,” – каже Г. Сковорода [10, II, с. 41]. Отже, свободу мислитель пов’язує з процесом самопізнання. Умовою досягнення свободи виступає пізнання в собі Бога, “істинної”, “невидимої” природи. Важливим моментом тут виступає те, що в такій людині діє сам Бог, Дух Божий, саме він гарантує свободу й рятує від сваволі, спрямовує дії вільної людини в потрібному, в відповідності з інтересами цілого, напрямку, робить їх зміст моральним. Свобода людини в концепції мислителя – це свобода її внутрішнього духу, яка виявляється у самопізнанні, пізнанні своєї “сродности”. Розуміння українським мислителем свободи

як особливого душевного стану, пов’язаного з усвідомленням у собі Духа Божого, є певним ідеалом, до якого прагне і сам Г. Сковорода. Протягом усього життя мислитель оберігав свою особисту свободу як найбільшу цінність.

Для українського мислителя важлива особиста свобода кожної людини. Аксиологічний вимір поняття “свобода” (“вольность”) у філософському дискурсі Г. Сковороди полягає у розумінні свободи як основного смислу людського життя. Ідеал “вольности” – це “міра в житті главна”, стверджує мислитель [10, I, с. 411]. Таку думку знаходимо у Т. Космеди, яка, аналізуючи поняття оцінки у Г. Сковороди, зауважує: “Свобода – це найвище благо (добро) людини” [5, с. 57]. Отже, свобода у філософії українського мислителя виступає найвищою цінністю людського життя. Підтвердженням може слугувати і короткий вірш з латинською назвою “De libertate” (“Свобода”). Її цінність незрівнянна навіть із золотом:

“Что то за вольность? Добро в ней каное?

Ины говорят, будто золотое.

Ах, не златое, если сравнить злато,

Против вольности еще оно блато” [10, I, с. 91].

Вірш має всього вісім рядків, та вони сповнені глибокого змісту. Г. Сковорода переходить від осмислення свободи взагалі як цінності, що не може зрівнятися навіть із золотом як символом найвищої вартості, до думки про конкретну свободу – свободу Батьківщини. Справжнім нещастям для людини є втрата особистої свободи: “О, когда б же мні в дурні не пошитись, дабы вольности не могл как лишитись” [10, I, с. 91], бо свобода асоціюється з істинно людським буттям. Влучно з цього приводу висловився А. Пашук, який зазначив, що феномен свободи у творчості Г. Сковороди полягає не лише у вимозі звільнення людини від усього, що сковує її духовне та соціальне ество, але через свободу конкретної особи й звільнення усього народу, бо шлях до свободи народу йде через свободу особистості [8, с. 406]. Завершує свої роздуми Г. Сковорода осанною важливості визвольної війни українського народу:

“Будь славен вовік, о муже избранна,

Вольности отче, герою Богдане!” [10, I, с. 91].

Мислитель чітко усвідомлював свою причетність до системи цінностей українського народу. Доцільною в цьому контексті є думка В. Горського, який зазначив, що “нормальний розвиток національної культури потребує якомога органічнішої узгодженості соціального і духовного життя. І коли соціальне життя постає перешкодою на шляху

ху розвитку духовного, вступає з ним у суперечність, інтелігенція не лише реалізує себе втечею від світу, що поневолює її, а й спрямовує свої зусилля на його перебудову відповідно до вимог духу” [1, с. 149]. Саме такий шлях обрав Г. Сковорода – сферу “вільної самодіяльності особистості за межами соціального”, “сферу духовної реальності, яка свідомо протиставлялася неприйнятній соціальній дійсності” [1, с. 148]. М. Шлемкевич говорив про існування людей особливого типу, які творять власне український духовний простір, українську ментальність, із притаманними їй прагненнями духовної свободи, “сродної” праці тощо [13, с. 290]. Поцінування свободи як вияву національної ідентичності українського мислителя підтверджує думка ще одного сучасного вченого. “Прагнення до свободи в ученні Сковорода – прагнення цілком природне, божественне. Таким же природним і божественним виступає й прагнення до національної свободи”, – переконує В. Жижченко [2, с. 63]. Дослідник доводить, що потреба свободи усвідомлюється тим більше, чим більше пізнає себе народ, чим більша його самосвідомість. “Народ, який не пізнав, не усвідомив себе, – каже В. Жижченко, – не зрозумів свою божественну суть, залишається нещасним і нежиттєздатним, навіть коли здобуде зовнішню свободу” [2, с. 63].

Український мислитель, “творча праця якого в тогочасних умовах стала великим духовним неприйняттям нової соціальної, політичної і релігійно-церковної дійсності, де людині відводилась роль пасивного інструмента в руках неправдивих, “відмацьких” стихій”, відстоював важливість демократичних настанов для тогочасного суспільного життя [3, с. 460]. Він осмислив ідеал “республіки духу” з домінуванням високих людських цінностей, таких як мудрість, справедливість, любов. Мудрість, життя в істині є, на думку Г. Сковорода, найвищою ознакою духовності людини і суспільства. Він різко засуджує усі прагнення людини до збагачення, влади, знаменитості. Єдиним засобом, згідно з мислителем, є висока духовність людини, або життя в істині, яке наповнене совістю. Г. Сковорода сформулював ідеал суспільства як спільність духовних людей, що здатні мислити любов’ю, надією і вірою в найвищому смислі. Віра для українського мислителя ґрунтувалася на ідеї персонального Бога, який знаходиться у душі людини. Благам для людини є, на його думку, також краса. Вона, за висловом Г. Сковорода, є онтологічним гарантом існування Бога, тобто вищої істоти.

Самоідентифікація Г. Сковорода з українським народом імплікується відповідністю його духовної діяльності специфіці менталітету

рідного народу і потребам його розвитку, спричинених своєрідністю конкретної історичної ситуації. Можна стверджувати, що соціальний вимір ідеалу “волности” Г. Сковороди був виявом загальнонаціональних потреб тогочасної соціальності. Покладаючись на тезу А. Пашука, відзначимо, що проблема свободи у Г. Сковороди не зводиться лише до її особистісного вияву [8, с. 417]. Свобода окремої особистості, вважає мислитель, неможлива поза суспільством, бо людина є частиною суспільства. С. Кримський висловив припущення, що проблема свободи у Г. Сковороди, “врешті-решт, і зводиться до переходу від внутрішньої свободи до зовнішньої свободи” [6]. Соціальна значимість свободи у Г. Сковороди визначається поняттям “всеобщей должности”, проявом і конкретним здійсненням якої є індивідуальний “сродный труд”. **“Сродный труд” на благо суспільства приносить людині велике заловення та дає їй почуття свободи.** Г. Сковорода мислить свободу як необхідну умову розвитку освіти, науки, культури на користь суспільству. На цю думку вказує і А. Пашук, зазначаючи, що свобода у суспільстві має ґрунтуватися на розумінні Бога – закону, який керує усім сущим, у тому числі і суспільством, і має визначатися потребами, вимогами, інтересами суспільного життя [8, с. 418]. Як найвищий духовний ідеал свобода детермінує вибір людини, який веде до істини, утверджує добро, правду, любов, справедливість, гармонійно поєднує особисте і суспільне життя. З таких міркувань Г. Сковороди впливає суспільний характер його ідеалу, який М. Кашуба визначила як “непохитну вірність обраному шляху, зневагу до фальшивих цінностей, яким поклоняються “святі мавпи”, і як “виклик облудному світові, присуд рабам золота, слави, користі й самолюбства” [4, с. 117]. Феномен свободи людини і народу – це найцінніший вияв сутності існування, самоутвердження, самоідентифікації і саморозкриття “духовного чоловіка”. Отже, Г. Сковорода є унікальним філософом у тому смислі, що він сконцентрував і виразив у своїй творчості дух нації, свою епоху, національну культуру й ідеали та прагнення українського народу. Тому необхідно звертатися до творчості Сковороди для того, щоб пояснити складні питання сьогодення.

Відзначені моменти дозволяють зробити такі висновки:

В українській філософії XVIII ст. формуються нові соціальні орієнтири, спрямовані на утвердження у свідомості людей високої цінності людської особистості та усвідомлення власної національної ідентичності.

Свобода стала тим загальнонаціональним орієнтиром, який

об'єднував тогочасне українське суспільство і тим самим формував національну ідентичність нашого народу.

Оцінюючи соціальні умови свого часу, Г. Сковорода виводить поняття “волности” як найголовнішої потреби людини і суспільства XVIII ст.

Свобода у його філософському дискурсі визнається найвищим досягненням людини, смыслом людського життя.

“Волность” втілює найдорожче людське благо, що становить аксіологічний вимір цього поняття у творах Г. Сковороди. Розмірковуючи в контексті ренесансно-гуманістичних впливів, мислитель високо оцінював внутрішню свободу людської особистості як необхідну умову утвердження її гідності.

Свобода людини у творах Г. Сковороди є найвищою суспільною цінністю, яка гарантує право на національну самобутність і свободу її прояву.

У період сучасних демократичних змін особливо актуальним є звернення до аксіологічних підстав формування національної ідентичності.

Література:

1. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
2. Жижченко В. Значення філософії Г. С. Сковороди для формування української національної ідеї XXI століття // Грані. – 2000. – № 3 (11). – С. 62-65.
3. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – Київ, Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
4. Кашуба М. Вільнодумство Г. Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя. Зб. наук. праць. – К. : Ін. -т філософії НАН України, 1997. – С. 112-118.
5. Космеда Т. Аксіологічний аспект прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2000. – 350 с.
6. Кримський С. Лише місія робить поета вільним // ЦСМ “Дах”: Відлуння. – <http://www.dax.com.ua/ru/saloon/20040225/krymskiy>.
7. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні [Електронний ресурс] – К. : Основи, 2000. – 472 с. – <http://litopys.org.ua/lytv/lyt.htm>.
8. Пашук А. Проблема свободи у філософії Григорія Сковороди // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 1994. – Т. ССХХVII – С. 405-423.
9. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

10. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.; Т. 2. – 574 с.
11. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. – К. : Основи, 1994. – С. 149-183. – <http://litorys.org.ua/smith/smi02.htm>.
12. Шевчук В. Копай криницю всередині себе // Тарнашинська Л. Закон піраміди: Діалоги про літературу та соціокультурний клімат довкола неї. – К. : Пульсари, 2001. – С. 27-33.
13. Шлемкевич М. Галичанство. Загублена українська людина // Хроніка 2000. – К., 2000. – Вип. 39-40. – Т. II. – С. 289-339.
14. Kuźmicz K. Pochwała wolności // Człowiek wobec systemów wartości. Red. T. Kozłowskiego i K. Kuźmicza. – Białystok: TEMIDA 2, 2006. – S. 83-102.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри політичних наук та філософії Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України **М. В. Кашиба

Тетяна Власова

“ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА” ТА УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС

У статті розглядаються особливості західної доктрини постколоніалізму і постколоніальної критики, її вплив на український філософський дискурс початку XXI ст.

Ключові слова: *постколоніальний критик, мультикультуралізм, культурна асиміляція, сепаратизм, репрезентація, деконструкція, текстуальність, концепція жертви, підпорядковані групи, національна ідентичність.*

Vlasova T. “Postcolonial critique” and Ukrainian philosophic discourse

The article deals with the peculiarities of the Western doctrine of postcoloniality and postcolonial critique, its impact on the modern philosophic discourse in Ukraine.

Key words: *postcolonial critic, multiculturalism, cultural assimilation, separatism, representation, subaltern groups, deconstruction, textuality, victimage, national identity.*

Власова Т. “Постколониальная критика” и украинский философский дискурс

В статье рассматриваются особенности западной доктрины постколониализма и постколониальной критики, ее влияние на украинский философский дискурс начала XXI в.

Ключевые слова: *постколониальный критик, мультикультурализм, культурная ассимиляция, сепаратизм, репрезентация, деконструкция, текстуальность, концепция жертвы, подчиненные группы, национальная идентичность.*

Українська філософська думка, що отримала наприкінці ХХ ст. вільний доступ до постмодерністських концептів та концепцій, збагатила за цей час свій дискурс багатьма “вербальними маніфестаціями” ідеології західного постіндустріального суспільства. Як відомо, не тільки “фемінізм і “постмодернізм” були обов’язковими на Заході для політкоректного цитування в 80-х роках минулого століття. “Мультикультуралізм” і “постколоніальна критика” також стали помітним явищем у загальному процесі політизації західної культури останніх десятиліть. При цьому, виступаючи феноменами постмодернізму,

і мультикультуралізм, і постколоніалізм є за своєю суттю “багаточисельним”, захоплюючи різні теоретичні майданчики з наступною плюралізацією своїх значень та відповідними дискусіями навколо них. Як пише Девід Беннет, автор багатьох відомих робіт з постколоніалізму, якщо вікторіанські етнографи конструювали класифікацію раси з більш чи менш тонкою дискримінацією відмінностей і ступенів “помісей”, то “культурні аналітики” конструюють сьогодні класифікацію мультикультуралізму, розрізняючи такі його види і гібриди, як консервативний мультикультуралізм, ліберальний мультикультуралізм, лівий мультикультуралізм і т. д. [1].

Циркулюючи в абсолютно різних сферах – від маніфестів політичних партій через освіту, законодавство, охорону здоров’я до риторики етнічних груп, реклами та “фешн-індустрії” – мультикультуралізм слугував (і слугує) кодом як для культурної асиміляції, так і для культурного сепаратизму. Одночасно у тому ж руслі “переосмислення відмінностей та ідентичності” в американській та західноєвропейській міждисциплінарній (філософській, літературознавчій, культурологічній, феміністській) теорії з’являється низка робіт, що розробляють концепції “постколоніальної критики”, політичною метою якої була спроба і артикулювати реальність домінантної культури, і уникнути її стереотипних ідентифікацій [2, с. XII]. Отримавши потужний концептуальний імпульс Ж. Дерріда, постколоніальна критика зробила своїм предметом циркулювання знаків, у якому суб’єкт постійно досягався розумом по-новому. Як очевидно, концепції тексту, що розроблялися в той час, асоціювалися із концептами деконструкції, що повною мірою стосується такої знакової представниці постколоніальної критики, як Гайатрі Співак. Сьогодні Г. Співак, “феміністка-деконструктивістка з марксистським ухилом”, – один із найвпливовіших теоретиків культури і літератури; її дослідження у сфері психоаналізу, фемінізму та історіографії також широко відомі. У 80-х роках минулого століття відома перекладачка Ж. Дерріда пише статті, дає інтерв’ю і виступає на телебаченні з обговоренням проблем постколоніальної критики і мультикультуралізму. Ці питання, як зазначають учені, і сьогодні, 30 років потому, не втратили своєї актуальності. Філософи, політологи, літературознавці продовжують дискутувати про “нерозв’язні” проблеми репрезентації, саморепрезентації, деконструкції, постколоніалізму та політики мультикультуралізму, ситуації постколоніальної критики, мовленнєвих актів та критичної теорії, педагогічної відповідальності та політичних стратегій – ті проблеми, які Г. Співак порушила у своїх роботах “Політика інтерпретацій”, “Французький

фемінізм у міжнародному розрізі”, “Входження у Третій світ”, “Пояснення і культура: маргіналії” та ін. [3].

В інтерв'ю, опублікованих у книзі “Постколоніальний критик”, обговорюючи питання “постмодерного стану”, “кінця політики”, ідентичності та фемінізму, Г. Співак стверджує, що вона не просто працює з постмодерною критичною теорією, яка протистоїть багатьом сучасним культурним і політичним теоріям. Вона постійно підкреслює, що ідея “нейтрального діалогу” неможлива, крім того, ідея нейтрального діалогу заперечує історію, заперечує структуру, заперечує позиціонування суб'єктів, а тому треба навчитися читати, як бажання нейтральності та/або бажання Іншого артикулює себе, тобто, Співак стверджує: треба навчитися читати текст (наративи, історичні та інституціональні структури), в якому виражене бажання [4]. Г. Співак, “зразковий продукт індійського університетського навчання та американської постуніверситетської освіти” [2], дає тонкий аналіз китайської культури та індійської літератури, деконструє тексти Данте, Вулф, Уордсворта у руслі феміністських дебатів останніх десятиліть ХХ ст. У той же час вона завжди націлена на “візуальність” історичних та інституціональних структур репрезентативного простору, який вона втілює, виступаючи представником і марксизму, і фемінізму, і, водночас, “Третього світу”. Проблеми письма, текстуальності та дискурсу займають превалююче місце у всіх опублікованих роботах дослідниці, але її відрізняє від багатьох сучасних теоретиків те, що проблеми текстуальності та область політики не розглядаються в її працях як дві незіставні сфери.

Г. Співак доводить, що поняття текстуальності приблизно повинно співвідноситися з поняттям “створення світу” на передбачувано „неінскрибованій” території. Говорячи про це, дослідниця в основному має на увазі імперіалістичний проект, розуміючи під цим, що земля, територію якої імперіалізм поглинув, була раніше “неінскрибована”, і тоді світ (на простому рівні картографії) інскрибував те, що, як передбачалось, повинно було бути інскрибованим. Отже, стверджує Співак, це “створення” світу є, по суті, створенням тексту, текстуалізація, перехід у “створення мистецтва”, в об'єкт, який треба усвідомити [5].

Завжди знаходячись у дискурсі постструктуралізму, Співак фокусує свою увагу на “ситуації постколоніального інтелектуала” і “теорії Першого світу”. При цьому для багатьох своїх колег-теоретиків Г. Співак – це, перш за все, представниця постколоніальної індійської діаспори, яка намагається деколонізувати розум і, таким чином, конституювати “інтелектуалів-аборигенів” [4, с. 67]. Говорячи про Індію,

Співак підкреслює, що не може бути “своїї теорії” (наприклад, “гандизму”), яка ігнорувала б реальність XIX століття, тому що в такому випадку неминуче прийшлося б перекреслити цілі століття „історичної задіяності”. А тому, пише “постколоніальний критик”, вона віддає перевагу використанню того, що історія написала для неї. Дослідниця підкреслює свою незацікавленість у захисті залежності “постколоніального інтелектуала” від західних моделей; існує певне “дисциплінарне утруднення”, і Співак у цілому реагує на нього. При цьому вона зазначає, що поняття “контамінації культури” не передбачає “ступінь чистоти” для її носіїв [4, с. 68-69].

Розмірковуючи про новий “постмодерний буржуазний лібералізм” (Р. Рорті), який конститує політичне суспільство із різноманітних спільнот без нормативного суверенного порядку, Д. Беннет також зачіпає проблеми презентації меншин, ствержуючи, що політична репрезентація – це, безумовно, продуктивна практика, суттю якої є “запровадження в дію” політичних суб’єктів, органів (по суті, і об’єктів), які мають за мету зміну старого становища задіяних сторін, зміну конфігурації політичної “топографії”, в якій вони здійснюють свої ідентичності та свої інтереси [6, с. 41-42]. Подібний “презентизм”, пише вчений, передбачає ніцшеанське “навмисне забування” минулого для найбільш ефективної дії у теперішньому, що приводить до використання низки спеціальних термінів, зокрема, такого терміна, як “створення жертви” (“victimage”). Використовувані, в основному, в освітніх та художніх проєктах, “концепції жертв” ставили собі за мету репрезентацію історії і досвіду “підпорядкованих” (“subaltern”) груп і меншин, наполягаючи на їх візуальності в домінантній культурі. Подібна лексика також мала статус політкоректної наприкінці XX ст., хоча у США вона і тоді розглядалася у термінах незіставності.

Що ж стосується самих “постколоніальних критиків”, то Хомі Бхабба користується словосполученням “мистецтво жертв” (віктимне мистецтво) без лапок, вважаючи, що це широко використовуваний термін, який має своє місце у дискурсах “війни культур”. Дослідник підкреслює, що віктимне мистецтво, що б воно собою не являло, – це поява в публічному культурному середовищі голосів, яких змусили замовчати у процесі створення тієї чи іншої меншості [6, с. 45]. Бхабба зазначає, що, не зачіпаючи питання цінності, це швидше “людський стан”, немає нічого дивного в тому, що “представники жертв” говорять про свій найяскравіший досвід; досвід, який передав інформацію їх екзистенціальному стану. Бхабба стверджує, що справа не в самому ярликові “жертва”: художній провал “жертви” нічим не від-

різняється від естетичного провалу привілейованих груп. Проблема у виживанні як усвідомленні того, що означає бути “посеред життя і в мові” [6, с. 46].

Террі Іглтон, впливовий англійський теоретик (критик, культуролог, історик літератури), зазначає, що, як і багато інших учених, які пишуть про колишні колонії, він завжди вагається щодо “постколоніального ярлика”, тому що “постколоніалізм” означає не лише корпус творів про колишні колонії, але і цілий теоретичний та ідеологічний порядок, цілу палітру “доктрин і благочестя”, які й історично, і політично зовсім не невинні [7, с. 125]. Можна помітити, пише Іглтон, що серед позитивних причин виникнення цього стилю мислення були ті, що відображали негативні процеси, наприклад, глобальну політичну поразку, що характерно для постмодернізму в цілому. Націоналізм – це не „сексуальний термін” в постколоніалізмі, який швидше нагадує британцям про Індію, а не португальцям про те, як їх вигнали із Анголи. Те, що націоналізм, продовжує Іглтон, є і ідеологією імперіалістичного капіталізму, і (час від часу) його ефективним ворогом, – лише одна із багатьох причин того, що цей термін викликає замішання і плутанину. “Постколоніальна підозра націоналізму”, яка, як додає вчений, не є універсальною для цієї теорії, має достатньо визначені історичні умови, пов’язані з провалом революційного націоналізму Третього світу 70-х років, його намаганням розрушити гегемонію Заходу. Іглтон пише, що “труднощі” з терміном постколоніалізм, які розділяють багато вчених, стосуються не лише його “кричущих обмежень”: сама природа терміна має на увазі, наприклад, що ви можете помістити Тайвань і Танзанію в одній і тій самій рубриці, а також стверджувати, що все у так званому “постколоніальному” суспільстві “бездоганно постколоніально”.

Постколоніалізм як геополітичний термін і постколоніальна критика як термін постмодерністського дискурсу (наприклад, фемінізму) доволі часто зустрічається у роботах українських теоретиків останніх років (Т. Гундорова, О. Забужко, С. Грабовський, І. Грабовська, Л. Кобилянська та ін.). Розглядаючи ці епіфеномени передусім у культурологічному контексті, вчені, як зазначається, недооцінюють той факт (або переоцінюють його), що, як пише Іглтон, чим би не була “постколоніальність”, вона ніяким чином не стосується в першу чергу культури [7, с. 126]. Постколоніалізм передбачає певний вид стійкого (або хронічного) стану, що, своєю чергою, наштовхує на думку про рутину стереотипізації. Постколоніальний дискурс здебільшого належить “лівому культуралізму”, під яким західні вчені розуміють над-

мірну емфазу на відмінностях, що конститууються, а не на тому, що виступає загальним для людських істот. Такий культуралізм, по суті, є редукацією, подібно до есенціалізму чи біодетермінізму. Виникає питання: навіщо визначати увесь соціальний порядок, цілий дискурс у термінах “пост” – того, що приходить після колоніалізму, тим більше, що сам цей термін несе безперечні негативні конотації. Як зазначається, деконструкцію себе та “інших” можна проводити не лише в бінарній опозиції імперіалістичного суб’єкта і колоніального об’єкта, а концепції мультикультуралізму розглядати не тільки в риториці зрадиництва. Культурний плюралізм зі всіма своїми відмінними соціоісторичними характеристиками таких країн як США та Канада, Британія та Ірландія, Індія та Нова Зеландія демонструє як їх національну своєрідність, так і їх залученість у глобальні процеси та глобалізуючі дискурси імперіалізму та колоніалізму, постколоніального націоналізму, антинаціоналізму, Просвітництва і лібералізму. Фактичний провал політики мультикультуралізму в країнах Західної Європи вчить тому, що культурні відмінності не повинні бути ні об’єктом толерантності, ні проблемами, які конче потрібно вирішувати, вони можуть бути лише предметом діалогу, постійних переговорів, відкритих для всіх сторін, на що і претендує демократична політика. Проблема у тому, чи хочемо ми бути сучасною нацією – ліберальною, плюралістською, феміністською, “етнічно освіченою”, чи ми рішуче підтримуємо патріархатний, націоналістичний традиціоналізм. Питання, безперечно, не таке просте, як може видатися. Як зазначають учені, “правда постмодернізму” і “безумовна істина” постколоніального мислення полягає в тому, чи маємо ми сили нести тягар привілегії вільно обирати, ким ми хочемо бути, не дотримуючись класичної націоналістичної парадигми, не намагаючись просто знайти засоби для вираження уже оформленої, ухваленої, але підданої репресіям ідентичності.

Проблеми національної ідентичності так чи інакше ще довго будуть предметом гострих наукових обговорень та інтенсивних політичних дебатів. У центрі проблематизації національної ідентичності – те, що Хомі Бхабба назвав “неможливістю єдності нації як символічної сили” [8, с. 1]. Саме в цьому контексті “постколоніальна критика” в Україні є настільки проблематичною.

Література:

1. Bennett D. Introduction // *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*. – London and New York: Routledge, 1998. – P. 1-25.

2. MacCabe C. Foreword // Spivak G. C. In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. – New York and London: Routledge, 1988. – 309 p.
3. Spivak G. In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. – New York and London: Routledge, 1988. – 309 p.
4. Spivak G. The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. – New York and London: Routledge, 1990. – 168 p.
5. Spivak G. Criticism, Feminism, and the Institution // The Post-Colonial Critic. – New York and London: Routledge, 1990. – 1-16 p.
6. Bennett D., Bhabha H. K. Liberalism and Minority Culture // Multicultural States. – Ibid. – P. 37-47.
7. Eagleton T. Postcolonialism. The case of Ireland // Multicultural States. – Ibid. – P. 125-134.
8. Bhabha H. K. Nation and Narration. – London: Routledge, 1990. – 352 p.

Марина Михайлова

ЕТНОКУЛЬТУРА ТА НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснюється соціально-філософський аналіз проявів етнічного у свідомості індивідів полікультурного суспільства. Обґрунтовується, що етнокультура є визначальним складником суспільного буття, який впливає на формування національної свідомості соціуму і стан суспільних взаємин. З'ясовано взаємозв'язок етнокультури і національної ідентичності в націєтворчому процесі.

Ключові слова: етнокультура, національна свідомість, національна ідентичність, національна культура.

Mikhailova M. The Ethnic Culture and National Consciousness: Social-philosophical Analysis

In this article it is fulfilled the social-philosophical analysis of the signs of ethnic in consciousness of representatives of the individuals in multicultural society. It is proved that the ethnic cultural is a determining component of social existence, it influences on the forming of consciousness of society and on the state of public interrelations. It is researched the sense of correlation of ethnic culture and national identification in nation creative process.

Key words: ethnic culture, national consciousness, national identification, national culture.

Михайлова М. Этнокультура и национальное сознание: социальное-философский анализ

В статье осуществляется социально-философский анализ проявлений этнического в сознании индивидуумов поликультурного общества. Обосновывается, что этнокультура является определяющей составной частью общественного бытия, влияет на формирование сознания социума и состояние общественных взаимоотношений. Определён смысл взаимосвязи этнокультуры и национальной идентичности в нациетворческом процессе.

Ключевые слова: этнокультура, национальное сознание, национальная идентичность, национальная культура.

Актуальність дослідження зумовлюється тим, що перехід у ХХІ століття супроводжується не тільки засвоєнням найвищих здобутків

культурно-освітніх цінностей людства, а й поступовим та усвідомленим процесом етнокультурного відродження, який дослідники цілком справедливо називають “етнічним ренесансом”. Характерною рисою початку ХХІ століття постають складні реалії впливу на формування особистості етнічної та масової культури. Етнокультурні цінності у духовній сфері постають потужним інтелектуальним скарбом та невичерпним резервом загальнолюдських цінностей, культурних традицій народів, процесів національної ідентифікації особистості.

Аналізуючи зазначену проблему, слід насамперед вказати на недостатність праць, присвячених соціально-філософському осмисленню особливостей формування і прояву етнокультурного у процесі національної ідентифікації. Значний внесок у дослідження теоретико-методологічних аспектів етнокультурних процесів зробили такі вчені, як Ю. Бромлей, Е. Гелнер, С. Грица, Л. Гумільов, К. Леві-Стросс, Е. Сміт. Різним аспектам національної свідомості присвячені дослідження як вітчизняних, так і зарубіжних учених – В. Андрущенко, Дж. Армстронга, А. Бичко, Г. Касьянова, І. Кресіної, В. Лісового, Д. Міллера та ін.

Оскільки етнокультура є одним із визначальних чинників формування національної свідомості, існує необхідність розкриття змісту взаємозв'язку етнокультури та національної ідентичності. Метою статті є розкриття ролі етнокультурних чинників у формуванні та розвитку національної свідомості.

Етнокультура як категорія соціальної філософії містить у собі найсуттєвіші результати комунікативного досвіду етнічних спільнот з освоєння суспільного буття і постає сукупністю матеріальних та духовних цінностей. Як важлива складова буття соціуму етнокультура має всезагальний, універсальний характер, суттєво впливає на суспільну свідомість і формування соціальних відносин. У концепції національного життя, розробленій науковцями Інституту філософії НАН України, яка розглядає етнос як сферу життєдіяльності людей, своєрідний дім, вагоме місце у бутті етнічних спільнот посідають сімейно-родинні зв'язки, спільна територія проживання (рідна земля), духовна культура народу, мова, музичний і словесний фольклор, риси національного характеру, звичаї, традиції, мистецтво тощо, тобто саме етнокультура [1, с. 296].

Найбільш точно визначення етнокультури, на наш погляд, належить професору М. Степико, який характеризує етнічну культуру як специфічну парадигму життєтворення, яка, акумулюючи в матеріальних і духовних цінностях, знакових системах певні знання, значення,

творчі здібності й уміння народу, постає особливим способом буття етносу щодо інших спільнот людей. Етнічна культура виступає онтологією людської суб'єктивності, тобто сферою формування та покладання смислів, що структурують етнічне буття [12, с. 11].

Етнокультура покликана забезпечити рівні умови для збереження і відтворення складових чинників народної культури етносів та сприяти самовизначенню конкретного народу. Процес цілісного формування етнокультури набуває ефективності за умов взаємодії зовнішніх (суперстратних) і внутрішніх (субстратних) складників. Цінності, що складають основу етнокультури, виступають одночасно як об'єкт регулювання та саморегулювання. Цінність особистості як система становить собою цілісний аспект, якому притаманні такі системотвірні ознаки, як інтегративність, структурність, ієрархічність та сумісність елементів, зв'язок із середовищем [13, с. 15].

В умовах сьогодення нормою повинні стати етнічна взаємоповага та усвідомлення непересічної цінності кожної етнічної культури для змістовного буття людства. Визначальною у свідомій етнокультурній орієнтації є та обставина, що, незважаючи на об'єктивні умови й ідеологічні настанови владних інститутів, стимулювання асиміляційних процесів, культурні відмінності зберігаються між різними за походженням етнонаціональними групами, а також виявляється тенденція до стійкості цих відмінностей. З цього приводу Е. Сміт зауважив, що "на відміну від історично неглибокої, безпам'ятної глобальної культури, ґрунтованої переважно на прагматичній мові повсякденності, культури минулого (етнокультури) будувалися навколо спільної пам'яті, традицій, міфів і символів, витворюваних послідовними поколіннями культурних чи політичних одиниць населення, класу, регіону, етнічної чи релігійної спільноти. На відміну від майбутньої ціннісно нейтральної і безтрадиційної культури планети, багато окремих культур минулого і теперішнього завжди прагнули зберегти власні незамінні культурні цінності й особливі ритуали, ідеали і традиції тих, хто їх придумував і брав у них участь" [11, с. 41-42].

Піднесення статусу етнокультури українського народу сприятиме його визнанню на право розвитку та існування передусім всередині українського поліетнічного суспільства. У сучасних умовах особливого значення набуває проблема збереження своєї етнічної ідентичності в її автентичних формах, яка постійно руйнується засобами масової інформації, "вестернізацією", зросійщенням вітчизняного інформаційно-культурного простору, яке досягло загрозливого для існування української культури масштабів. Є, зрештою, чимало свідчень усе більшої

культурної й економічної одноманітності в різноманітних сферах. Наступ американської масової культури, англійської мови, поп-культури, візуальних мас-медій і комп'ютерно-інформаційних технологій постають важливими глобальними культурними тенденціями [11, с. 41].

Етнокультурні процеси за сучасних умов активно впливають на свідомість і самосвідомість людей та визначають форми їхнього етнобуття, що виявляються в рівні розвитку народної культури. На думку О. Чебан, саме в етнокультурі відбувається самопізнання етносу, який постає як діалектична єдність двох протилежних і, водночас, взаємопов'язаних аспектів буття людини: природно-біологічного та соціального. В етнічних спільнотах біологічне існує через соціальне і навпаки. Конкретним виявом етнічного, його найвищою формою є нація. Утворення націй не є простим сплетінням явищ біологічного характеру з явищами соціального: це утворення історичної конкретності, історичної індивідуальності з природного расового хаосу. Будучи за своїм походженням феноменом ані суто соціальним, ані винятково біологічним, етнічне виявляється на межі зазначених характеристик [13, с. 9]. Включаючись у внутрішню структуру спільноти, індивід отримує національну визначеність, враховуючи діалектику етнічних і соціальних ролей особистості. Національна визначеність реалізується за допомогою етнокультури взагалі, мови, релігії, мистецтва, історії, ідеології зокрема.

Деякі науковці вважають, що для буття нації важливо не тільки наявність певних особливостей у культурі чи історії, а й те, в чому самі люди вбачають свою специфічність, відмінність від інших національних спільнот. Як зазначав Л. Гумільов, етнічні відмінності не осмислюються, а відчуюються за принципом: “це – ми, а усі решта – інші” [2, с. 47]. Це самоусвідомлення має дуже важливий складник – певні ціннісні орієнтації і волю, тобто діяльне утвердження себе як колективної “особистості” [8, с. 453]. Нація як суб'єкт державотворення має пізнати себе, усвідомити свою сутність, свої інтереси та потреби, своє місце у світовій громаді та відмінність від інших національних спільнот. Без цього втрачається почуття єдності між представниками нації. Саме на усвідомлення та утвердження єдності громадян, на пошук того спільного, що нівелювало б розбіжності між представниками нації заради розбудови власної держави, спрямована національна свідомість.

З погляду розкриття сутності національної свідомості базовими є дослідження К. Юнга, який у праці “Структури несвідомого розвитку” розвинув уявлення про існування у психіці людини поряд з індивідуальним несвідомим, глибинного шару, зміст якого становлять

загальнолюдські праобрази – архетипи. Дослідник уважав, що саме феномен архетипу засвідчує творчий характер несвідомого, ірраціонального, його здатність акумулювати й зберігати енергію національної спільноти, спрямовувати її на саморефлексію, самоопанування і самоствердження [15, с. 55].

У вітчизняній соціально-філософській думці не існує універсального визначення поняття “національної свідомості”. Це має під собою певні підстави, оскільки неможливо повністю охопити сутність такого багатогранного феномену, як національна свідомість, а лише окреслити його основні смислові моменти, що роблять цей феномен унікальним. Ми солідарні з думкою І. Кресіної про те, що національна свідомість – це “складна система духовних феноменів та їх утворень, які сформувалися в процесі історичного розвитку нації, відображають основні засади її буття та розвитку” [7, с. 39]. Як унікальний феномен духовного життя українського суспільства, національна свідомість розвивається за внутрішньою логікою, демонструючи розмаїття проявів і форм, глибину думок і почуттів, життєздатність у самостверженні, націєтворенні.

Основні чинники впливу на формування національної свідомості умовно можна поділити на три групи: об’єктивні, практично-духовні, ідеальні.

До першої групи чинників входить весь комплекс суспільно-історичних реалій, об’єктивно сформований спосіб життя тієї чи іншої нації. Вплив цієї групи факторів суттєвий, можливо й фундаментальний, але не абсолютний.

До другої групи належать властиві нації стереотипи (традиції, звичаї, особливі риси характеру і поведінки, притаманні розваги, ігри тощо), історична пам’ять, усталена символіка, національні святині. Всі вони реально впливають на формування національної свідомості, жодного з них не можна ігнорувати.

До ідеальних чинників належать численні уявлення, поняття, ідеї, принципи, які об’єднуються у теоретичну систему. Така система відображає ідеал, до якого прагне нація. Водночас у національній свідомості напрацьовуються і займають свою нішу ідеальні імперативи волі – моральні принципи й норми, покликані стимулювати громадську активність громадян у бажаному напрямку, застерігаючи їх від згубних дій, що загрожують національній спільноті. У своїй сукупності всі ці ідеальні образи, світоглядні орієнтири, моральні цінності та імперативи, ідеали і принципи їхнього здійснення завершують формування національної свідомості як цілісного явища [9, с. 53].

Відчуження від власної культури, неглибока вкоріненість у неї зумовлюють можливість іншого ставлення до чужої культури, виробленої в інших умовах іншим народом. Йдеться про готовність до сприйняття іншої культури, налаштованість на її освоєність. Толерантне ставлення до чужої культури, відсутність іронії щодо неї проявляється рельєфно саме тоді, коли у власній культурі людина живе свідомим життям, сприймає свою культуру як щось невід'ємне від себе. Інакше кажучи, коли людина здатна поглянути на власну культуру як на щось існуюче поза собою, а на себе – поза власною культурою, із середовища іншої культури [3, с. 140]. “Відкритість до Іншого, але не розчинення в ньому. Критицизм, але не голобленість. Не згладжувати, але й не роз’ятрювати суперечності, аналізувати, доходити коріння, принаймні намагатися розв’язувати їх. Це стосується буквально усіх аспектів як людської приватності, так і суспільного буття й свідомості”, – зазначала М. Коцюбинська [6, с. 10].

Розвиток національної свідомості українського народу первісно зумовлений виявом різних культур, починаючи з праобразів давніх космогонічних уявлень і до сьогодення, завдяки чому стала можливою реалізація прадавнього прагнення українців до творення власної держави. Співіснування і взаємодія етнічних спільнот регіону впливає на формування свідомості, проявляючись в усьому комплексі традиційної народної культури на рівні етичних норм, фольклору, мови тощо. Національна свідомість є дієвим чинником змін не тільки в окремих спільнотах, але й державотворення в цілому. Наявність такого зв’язку підтверджена світовою історією як у минулому, так і нині. Національна свідомість містить теоретичні, буденні, масові та елітні запозичені й асимільовані ідеї, настанови, прагнення, культурні набутки, що утворюють духовний універсум нації.

Національна свідомість українців формувалась під потужним австро-угорським, польським та російським впливом. Метрополії, до складу державних утворень яких входила Україна, усвідомлюючи величезний потенціал національно-визвольного руху, системно і послідовно, насиллям і підкупом, відкритою неправдою або зміщенням акцентів деформували національну свідомість. Українцям на рівні свідомості й підсвідомості імплантувалось розуміння себе як чогось вторинного, аморфного, забитого, здатного виконувати лише найпростішу і найменш престижну роботу [14]. Аналізуючи національну свідомість українських громадян, варто звернути увагу на відсутність у суспільстві цілісного механізму ідентифікацій як способу ототожнення індивідом себе з конкретною групою, спільнотою.

Нині відчутний брак не лише чітко окресленої загальнонаціональної ідентичності, а й національної свідомості. Колективне ототожнення громадян є розмитим, сприйнятливим до альтернативних ідентифікацій, зокрема, регіональної, російської чи європейської. На думку М. Рябчука, “дезорієнтований еkleктицизм українського життя відбиває глибоку амбівалентність самого суспільства, драматично поділеного вздовж безлічі ліній – регіональних, культурних, етнічних, мовних, релігійних, поколіннєвих, – і таким чином не розколотого на “російсько-комуністичний схід” і “українсько-націоналістичний захід”, як вважає дехто, а фрагментовано чи навіть, краще сказати, атомізованого, розпорошеного. Такий стан суспільства суперечить його демократичному розвитку” [10, с. 185].

З поняттям національної свідомості органічно пов’язана категорія “національна ідентичність”, під якою розуміють ототожнення індивіда з нацією, її символами, цінностями, культурою, історією, державними та правовими інституціями, політичними, економічними та соціальними інтересами. Національна ідентичність розкривається через такі субстанціональні смисли, які конкретизуються поняттями “національна свідомість”, “національні почуття”, “національний характер”, “ментальність”, “національні образи світу”, “національна ідея”. Національна ідентичність, з одного боку, структурно включена в національну свідомість як певна соціальна форма, яка демонструє соціальну значущість індивіда, а з іншого – виходить за межі гносеологічного статусу національної свідомості [4, с. 68].

Особливе значення у формуванні й функціонуванні національної ідентичності мають етнокультурні чинники. Надбання попередніх поколінь культурної спільноти створюють підґрунтя, від якого повинні відштовхуватись майбутні покоління цієї спільноти у процесі національної самоідентифікації. Національна культура як система певних матеріальних і духовних цінностей, сукупність форм життєдіяльності, характерних для конкретного етносу, народу, є своєрідним генератором життя, упорядником життєвого хаосу, де національне – це структурований упорядкований лад. Завдяки спільній неповторній культурі нація та її представники спроможні зберегти ідентичність у сучасному світі [5, с. 58]. Отже, можна констатувати, що проблема ідентичності є багатогранною. Процес глобалізації актуалізував питання про глибинні основи істинного буття людини. Постає проблема глобальної ідентичності, пов’язаної зі зміною ролі національно-етнічної ідентифікації у глобалізованому світі.

Зближення народів і культур у сучасному постіндустріальному

суспільстві – це світ, що характеризується все більшою гуманністю і культурним розмаїттям, повагою до людини, розумінням того, що культурна основа людства (етнокультура) є вирішальним складником формування національної свідомості як особистості, так і суспільства. Причому це стосується не тільки досвіду тих народів, які, за загальним визнанням, значно просунулися в культурному розвитку, й традицій тих спільнот, які, з огляду на ті чи інші причини, затрималися на попередньому щаблі культурного становлення [3, с. 156].

Отже, з урахуванням теперішнього стану національної свідомості, її динаміки, вважаємо, що проблема дослідження цього феномену залишається досить актуальною. Трансформація національної свідомості в Україні є процесом, зумовленим не лише особливостями розв'язання завдань демократизації суспільства, а й особливостями культурно-історичної ідентичності українців. Україна має складну, неоднозначну, багатопланову поліетнічну спадщину, що визначає формування різновекторного комплексу ціннісних орієнтацій її громадян, а також процесами цивілізаційного розвитку країни.

Література:

1. Вечірко Р. М. Українська та зарубіжна культура : навч.-метод. посіб. для самост. вивч. дисципліни / Р. М. Вечірко, О. М. Семашко та ін. – К. : КНЕУ, 2003. – 367 с.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М. : ЭКСМО, 2008. – 734 с.
3. Загрійчук І. Д. На межі національних культур : монографія / І. Д. Загрійчук. – Харків, УкрДАЗТ, 2006. – 260 с.
4. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія / М. Козловець – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
5. Козловець М. А., Ковтун Н. М. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : Монографія / М. А. Козловець, Н. М. Ковтун. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
6. Коцюбинська Михайлина. Вітер з України і наші екзистенційні зусилля: Із циклу щоріч. пам'ятних лекцій ім. А. Оленської-Петришин: Лекцію прочит. 4 квіт. 2005 р. в Нац. ун-ті “Києво-Могилян. акад.” / Михайлина Коцюбинська. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2005. – 30 с.
7. Кресіна І. О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси (етнополітичний аналіз) : монографія / І. О. Кресіна. – К. : Вища школа, 1998. – 392 с.
8. Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? / В. Лісовий // Націоналізм : Антологія. – 2-ге вид. [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 453-479.

9. Паніч Ю. Національна свідомість українських громадян в сучасних умовах / Ю. Паніч // Політичний менеджмент. – 2006. – № 6. – С. 45-51.
10. Рябчук М. Від Малоросії до України : парадокси запізнілого націєтворення : монографія / Микола Рябчук. – Київ : Критика, 2000. – 304 с.
11. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Пер. з англ. М. Климичука і Т. Цимбала. – 2-ге вид., стереотип. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 320 с.
12. Степико М. Т. Філософсько-методологічний аналіз становлення та буття етнонаціональних спільнот : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д. філософських н. : спец. 09. 00. 03 "Соціальна філософія та філософія історії" / М. Т. Степико. – Київ, 1999. – 34 с.
13. Чебан О. М. Етнокультурне у свідомості поліетнічного соціуму (на матеріалах Придунав'я) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к. філософських н. : спец. 09. 00. 03 "Соціальна філософія та філософія історії" / О. М. Чебан. – Одеса, 2003. – 20 с.
14. Шевченко В. О. Національна свідомість як фактор розбудови українського суспільства [Електронний ресурс] : публікація Одеського регіонального філіалу Національного інституту стратегічних досліджень / В. О. Шевченко. – Режим доступу : <http://www.niss.od.ua/p/215.doc>.
15. Юнг К. Г. Аналитическая философия / Пер. и ред. В. В. Зеленского. – СПб. : МЦНКит Кентавр, Институт Личности, ИЧП Палантир, 1994. – 136 с.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, протокол № 7 від 23.12.2011 року

Тетяна Гончарук-Чолач, Надія Джугла

ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

У статті присвячено осмислюються проблеми української ментальності як визначальної при з'ясуванні специфіки української нації. Наголошується на тому, що на світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні у ньому екзистенціальних мотивів, у плюралістичному баченні навколишнього світу, у діалогічному спілкуванні з природним і людським оточенням.

Ключові слова: ментальність, самоідентифікація, індивідуалізм, екзистенціальні мотиви, кордоцентричність.

Honcharuk-Horlach T., Dzhuhla N. Features of Ukrainian mentality as basis of national samoidentifikacii

This article is devoted the comprehension of problem of Ukrainian mentality as a determining at finding out specific of Ukrainian nation. Authors mark that on to view-mental levels Ukrainian national character appears in prevailing in him of existential reasons, in pluralism vision of outward things, in the dialogic socializing with natural and human surroundings.

Key words: mentality, authentication, individualism, existential reasons, kordocentrichnist'.

Гончарук-Чолач Т., Джугла Н. Особенности украинской ментальности как основа национальной самоидентификации

В статье осмысливаются проблемы украинской ментальности как определяющей при выяснении специфики украинской нации. Отмечается то, что на мировоззренческо-ментальном уровне украинский национальный характер оказывается в доминировании в нем экзистенциальных мотивов, в плюралистичном виденье окружающего мира, в диалогическом общении с естественным и человеческим окружением.

Ключевые слова: ментальность, самоидентификация, индивидуализм, экзистенциальные мотивы, кордоцентричность.

Фундамент української ментальності як основи національної самоідентифікації закладався у X-XII ст. в Київській Русі під час творчого діалогу мітологічної свідомості з візантійським християн-

ством. При цьому мова йде лише про русичів – мешканців середнього Подніпров’я, яких називали полянами. Саме цю територію давні літописи іменували Руссю, решту населення Києво-руської держави літописи називали “словене”. Таким чином, предки майбутніх росіян, хоч і входили територіально до держави Київська Русь, формували свою ідентичність у відмінних від власне русичів умовах. Результатом діалогу був творчий синтез позицій його учасників – та проте синтетичний характер киеворуської культури зовсім не говорить про однорідну “монотонність” цього синтезу.

Отже, киеворуська ідентичність, що народжувалася в діалозі з візантійським християнством, інтегрував в себе лише ті “елементи останнього”, які виявилися співзвучними світоглядно-ментальним орієнтаціям полянської людності. Тут постає запитання, а чим же визначалися самі ці орієнтації?

Поляно-руська етнічна спільнота сформувалась на ґрунті давньої автохтонної землеробської цивілізації. Праця на родючих землях українського степу та лісостепу сприяла формуванню малих соціальних груп. Дорослі діти не залишалися (як це було на північному сході) у батьковій родині, а утворювали свої сім’ї. Звідси властивий ще праукраїнцям індивідуалізм, поєднаний з ідеєю рівності, з повагою до окремого індивіда та його свободи, гостре неприйняття деспотизму, абсолютної монархічної влади.

Тому на світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні в ньому екзистенціальних мотивів, у плюралістичному баченні навколишнього світу, у діалогічному спілкуванні з природним і людським оточенням. Діалог з природним довкіллям виявляється у емоційно-шанобливому ставленні до землі, рідної природи в цілому і, як наслідок, надзвичайній працездатності та працелюбстві української людності. У зв’язку з останнім часто говорять про “антеїзм” як специфічну рису українського менталітету. До сказаного ще варто додати “кордоцентричність” українського національного характеру.

Говорячи про національний характер того чи іншого народу і, відповідно, про національний менталітет, не слід розуміти цей феномен у натуралістично-біологічному тлумаченні, цей феномен має соціально-історичний ґрунт. Отже, “близькість” чи “далекість” тих або інших етнічних спільнот визначається соціально-історичними, а не біологічно-генетичними чинниками. Імперська ж традиція твердячи про “близькість” українського етносу до російського, наголошує на тому, що українці та росіяни вийшли зі “спільної колиски”.

Проте навіть і у біологічному плані (не кажучи вже про соціально-історичну) “близькість” українців і росіян не така вже й “тісна”, як про це прийнято думати – адже групи крові, які підлягають законам спадковості Менделя, показують, що українці майже не мають II групи, в той же час 90% у них становить групу III, I, IV. Росіяни і монголи, навпаки, до 80% мають II групу при майже повному браку інших груп крові.

Менталітет українців зі всією ідентичністю сформувався під впливом специфічних обставин їх історичної долі, серед яких одне з провідних місць належить ситуації своєрідного розташування України “між Європою і Азією”, між “Заходом і Сходом”.

Це О. Кульчицький називає “спільністю історичної долі”, яка залежить від геополітичного положення країни, яка за висловом вченого називається геополітичною “межовістю” – це постійне, невіддільне від людського існування перебування людини на “межах можливостей існування”, на межах “боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті”. Так, історично склалося, що “межовість” України була нічим не захищена, а одночасно надзвичайним багатством і врожайністю простору приваблювала завойовницький Захід і степово-хижацький Схід, непомірно збільшувала тиск “межових ситуацій” кожної української людини. Україна постійно зазнавала нападів, зазіхань, загарбань.

Отож, з росіянами нас зближують сьогодні такі досить суттєві фактори, як близькість мов, яка забезпечує безперешкодне спілкування людей та православна віра переважної частини українців. Хоча в новітні часи віра як для православних, так і греко-католиків була ще одним стимулом прагнення до незалежного світського та церковного життя. Адже українцям і досі важко примиритися з тим, що Росія відібрала, так би мовити, в українців “право первородства”: присвоїла собі не тільки хрещення Русі – безцінну історичну спадщину українського народу, а й поглинула Київську церкву, з якої вийшла Російська церква. Через це було б актом справедливості й доброї волі, якби після утворення незалежної України Російська православна церква визнала незалежність українського православ'я. Однак так не трапилося.

Протягом століть російські політики й історики часто використовували як запоруку єдності, як останній аргумент – православну віру. Москва завжди аж занадто добре розуміла вплив церкви – не дарма вона так поспішала підкріпити Переяславську угоду включенням Київської митрополії до складу Московської патріархії (1686) незва-

жаючи на опір єпископату. Та попри це українці ніколи не забували про ті часи, коли самі займалися своїми церковними справами і при кожній нагоді українське духовенство та політики поспішали повернути своїй церкві незалежність. Так сталося після революції 1917 р., під час окупації в період II Світової. Не забуваймо й про українську діаспору, яка в усіх країнах свого перебування утворювала українські церкви, а не подалася під опіку церков російських. Українські православні сьогодні не втрачають надії самостійно розпоряджатися своєю об'єднаною церквою, яка є сьогодні найчисельнішою православною церквою світу, й автокефалією, якій не перешкоджає жодна канонічна причина – лише спротив Москви.

Сьогодні українці з усіх сторін оточені країнами, державницьке буття яких ні в кого не викликає найменшого сумніву, статус яких визнається та поважається цілим світом. На цьому фоні в українському суспільстві виникають роздуми, питання, сумніви щодо власних державотворчих “здібностей”. Варто, однак, не забувати, що становлення та остаточна інтеграція деяких європейських країн, які сьогодні в усьому передують у ЄС і складають його еліту, завершилися тільки у другій половині XIX ст., крім того, й сьогодні проблеми цементування державної нації та боротьба з дезінтеграційними тенденціями є досить актуальними для таких країн, як Іспанія, Італія, Велика Британія та інші. То ж відчуваймо і ми свою українську ідентичність.

Таким чином, характеризуючи духовність українців, ми доходимо висновку, що вона має особливі, притаманні лише їй, відмінні від інших народів риси, які “рішають про те, як ми світ сприймаємо і тому яким його сприймаємо. Яке у нас “зображення світу”, та що за ним іде” [1, с. 48].

Історична дійсність впливала на українську людину не тільки шляхом селекційної дії, але й через історичну свідомість спільної історичної долі. Ця свідомість українця “завдяки розповсюдженню козацької думи ніколи не зникала, через це домінанта поразки й даремного, хоч інколи дуже близького до мети, зусилля, що взагалі характеризує почини нашої історії, безперечно, могла іноді надавати нашій національній психіці деякого забарвлення “фаталістичного песимізму...” [2, с. 714].

Безпосередньо історичні чинники мали вплив на формування національного характеру, але ще більший вплив мало визначення суспільних форм і умов життя українця.

Найбільше вплинули на формування української ідентичності, на думку О. Кульчицького, по-перше, недостатня диференціація сус-

пільної структури із перевагою у ній класу селян; по-друге, спричинене історичними обставинами виключене значення малих груп у соціальному житті українця.

Особливо вплинула, за словами вченого, на формування психіки переважаюча більшість серед українців селянства. Через це психіка носить характер селянськості із рисами близькості до землі. Цей фактор також відбився на змісті й формі української культури, надавши їм особливого народного характеру. Перевага селянства в українській суспільності визначила рід і обсяг людських взаємин і також вплинула на формування української душі.

Оскільки обсяг людської взаємодії у селян сильно обмежений, він значною мірою не ґрунтується на поділі праці, через це у сільських мешканців існує велика залежність від природи, ніж від іншої людини, а звідси і спрямованість психіки на надмірне самозаглиблення, смиренність, насторожене ставлення до світу, недовіру до авторитету і влади. Тобто формувалася стиль так званого прихованого життя “*vita minima*”. Тому психіці нації, в якій переважає селянський клас, може вистачати тих особливостей, якій виникають із самого поділу праці. Наприклад, існування потужної провідної верстви.

Взаємини в межах селянства зводяться до взаємодії пов’язаних із організаційними формами невеликих територіальних одиниць, сіл чи селищ із їхнім мізерним самоврядуванням. Найчастіше основною формою такої взаємодії толоки, на яких і зв’язуються дружні товариські контакти. Через це у суспільному житті селян не залишається місця для планування і проведення широкомасштабних селянських рухів, цим самим не виявляючи широкої всезагальної солідарності. Це, з одного боку, явище негативне, але, з іншого – оскільки селянський побут сприяє особистим сусідським контактам, збереженню родинних і родових стосунків, приятелюванню та побратимству, через це одночасно розвивалась здатність до приязні, симпатії, “психологічного розуміння” чужого душевного життя, тому це одночасно і явище позитивне.

Цілком відповідно до традиції, що склалася впродовж розробки української ідеї у XIX ст., підтримуючи О. Кульчицького, М. Грушевський також підкреслював “селянську” природу українського народу. “Нарід” для нього – це “село, українське село”. На думку М. Грушевського селянська природа істотно визнає самотність історії українського народу.

Тут варто відмітити, що у той час, коли творили О. Кульчицький, М. Грушевський, твердження про більшість серед українців селянства

було правильним. Але сьогодні це твердження застаріло. І як зазначає Т. Гунчак, сьогодні не більшість українців селяни, просто серед селянства в основному збереглася українська традиційна культура, фольклор, а міське населення було сильно зрусіфікованим, і тільки мала їх частина (переважно інтелігенція) була національно свідомою [3, с. 121].

Для формування української душі велике значення має культура. Її також потрібно розглядати з двох сторін. По-перше, культура – це витвір цієї спільноти, вираз її душі. По-друге, оскільки кожний член спільноти розвивається в середовищі такої культури, востає в неї, завоюючи її цінності, тому культура є одночасно і утворюючою силою душі. При цьому ні одна культура не є і не може бути в цілому витвором однієї національної спільноти. З одного боку, існують за висловом О. Кульчицького, спільні “культурні кола”, а з іншого – кожна нація вибирає компоненти культури даного “культурного кола” і перетворює їх в залежність від своєї душі.

Через це українську культуру і українську душу багато вчених відносять до “європейського культурного кола”, до сфери “окцидентальної (західної) духовності, але посідають геокультурно-периферійний характер супроти окцидентальної духовної сфери” [2, с. 715].

Так сталося, як вже зазначали, що історично й культурно Україна знаходиться на перехресті шляхів між Сходом і Заходом. Ця геокультурна периферійність позначилась на сприйманні західної духовності. Периферійність України в європейському “культурному колі” веде до природного ослаблення впливів європейського осередку в міру наближення до периферії як “межової лінії і захисної смуги”. Але одночасно вона не може повністю відмежуватися від впливів, тому якусь частку їх вона перемагає, переробляє, сполучаючи “своє” з “чужим”.

Периферійність України спричинила ослаблення дії трьох “хвиль ідей”, які сприяли утворенню “окцидентальної” духовності: католицизму, ренесансу, просвітництва. Так, католицизм діяв “нормативно” на психіку європейця як перевтілення римського принципу “ордо”, при цьому спонукав до створення великої кількості філософських термінів і логічної виробленості. Ренесанс же був не тільки відродженням античного світу й людини, пройнятої духом гуманізму, але, в повному розумінні цього слова, “відкриття світу і людини”, а створив основу для розвитку індивідуалізму. Просвітництво, своєю чергою, пройшло шлях розвитку від раціоналізму до позитивізму, “просвітило” усі ділянки життя. Разом ренесанс і просвітництво породили західну духовність, проявом якої, за словами О. Кульчицького, став

“сцієнтизм: примат і культ науки, спертої на досвід, ... з їх дальшими наслідками – технікою в техніцизмом наук...” [2, с. 716]. Іншим проявом ренесансу і просвітництва є персоналізм – “високе цінування своєрідної психічної цілості, яку називаємо особою і яка своїм індивідуальним ставленням до цінностей релігієзнавчих, етичних, естетичних, соціальних, політичних і економічних стає їх справжнім носієм.

Раціонально-активна світонастанова, створить для окцидентального сцієнтизму і персоналізму психічну основу, – це готовість до дії, керованої і контрольованої розумом” [2, с. 716].

Вплив католицизму, ренесансу і просвітництва на первісну народну українську культуру ще з часів трипілля був неоднаковий. Але особливий вплив мало звичайно на неї християнство.

У межах історико-філософського, культурологічного аналізу особливо актуальним є визнання того факту, що поняття “внутрішнього” (душевного) світобачення має давню традицію, є “віссю” специфічності української філософської думки.

З огляду на це ми повинні зазначити важливість надбань історико-філософського минулого. Саме в ньому, нехай і в “неявній” формі, знаходяться джерела, початкові витoki і компоненти українського гуманістичного світогляду.

Отже, Києворуська держава “поєднувала переважно східну, грецько-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західною суспільною й політичною структурою” [4, с. 8]. Вказуючи на те, що етнос і естетичне чуття українського народу “закорінені” в духовній традиції східного християнства, І. Лисяк-Рудницький одночасно підкреслює прагнення українців до синтезу між сходом і заходом. “У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східного обряду” [4, с. 9]. Вона позначилася не тільки на тих українцях, що дотримувалася православ’я, а й серед українців-протестантів. “За приклад може служити Київська академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу у своїй організації й програмі навчання йшла за прикладом західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, в стилі українського (або козацького) барокко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні” [4, с. 9].

Література:

1. Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. – К. : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1995. – Т. 2. – С. 708-718.
2. Кульчицький О. Психологія Адлера (Вдача, виховання, родина в світлі індивідуальної психології Адлера). – Коломия, 1939. – 61 с.
3. Гунчак Т. Україна перша половина ХХ ст. : Нариси політичної історії. – К. : Либідь, 1993. – 288 с.
4. Липинський В. Україна на переломі. 1657-1659. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII столітті // Український історичний журнал. – 1992. – № 4. – С. 133-147.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, протокол № 5 від 14.12.2010 року

Мирослава Гурик, Михайлина Шумка

“КАСТА ЛУЧЧИХ ЛЮДЕЙ” У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ ДМИТРА ДОНЦОВА

У статті здійснено ціннісний підхід до аналізу елітарної концепції Дмитра Донцова.

Ключові слова: *провідна верства, еліта, національна еліта, національна ідея, “каста луччих людей”, вольний дух патріотизму.*

Huryk M. Shumka M. “Kasta luchchyyh ludey” in social and philosophical doctrine of Dmytro Dontsov

The value approach to the analysis of dontsov’s elitist conception is done in this article.

Key words: *leading stratum, elite, national elite, national idea, caste of the best people, strong-willed of patriotism.*

Гурик М., Шумка М. “Каста луччих людей” в социально-философском учении Дмитрия Донцова

У статье проведено ценностный подход к анализу элитарной концепции Д. Донцова.

Ключевые слова: *ведущее сословие, элита, национальная элита, национальная идея, “каста луччих людей”, свободный дух патриотизма.*

Провідна верства – це голова нації, що дає їй силу, і тому дезорганізація провідної касты – була одвічна ціль всіх наїзників...

Д. Донцов

Цивілізаційні виклики, що ставить перед Україною глобалізований світ, передбачають здійснення глибокої модернізації всіх сфер життя українського суспільства. Визначення стратегічних цілей у здійсненні структурних реформ, чітке формулювання національних інтересів держави, значною мірою залежить від процесів формування і функціонування національної еліти. Формування української національної еліти – одна з найактуальніших проблем сучасності. Ідеологічну перебудову суспільства в Україні має провадити верства, яка поєднувала б у собі високий інтелект, моральність, патріотизм, могла бути взірцем для загалу й повести його за собою. Адже, згідно з

твердженням відомого іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета, еліта – це частина суспільства, яка готова взяти на себе історичну відповідальність за долю суспільства, і має вимірювати себе особливою мірою [11, с. 30].

Поняття “еліта” має подвійне походження – від лат. “*eliquere*” і фран. “*elite*” – ліпше, відібране, вибране, меншість суспільства, що становить достатньо самостійну, вищу, відносно привілейовану групу, наділену особливими психологічними, національними і політичними якостями, яка бере безпосередню участь у затвердженні і здійсненні рішень, пов’язаних з функціями управління, розвитку науки і культури. У сучасній західній політології не існує однозначного тлумачення поняття “еліта”. Цим терміном, як правило, означаються люди, що мають найбільшу кількість певних позитивних якостей, цінностей і пріоритетів (влада, багатство, культура, професіоналізм, компетентність, сила волі тощо) і займають найбільш впливові позиції у суспільній ієрархії [13, с. 182].

Перші елітаристські ідеї були обґрунтовані у працях Конфуція, Платона, Макіавеллі, Карлейля, Ніцше. Класичні теорії еліт сформульовані на початку ХХ ст. Вільфредо Парето, Гаetano Моска, Максом Вебером, Робертом Міхельсом, Карлом Маносельмоном, Хосе Ортегою-і-Гассетом, Арнольдом Тойнбі, Райтом Міллсом та ін. До прикладу, визначення еліти за В. Парето: це люди, що отримали найвищий індекс у галузі їхньої діяльності. Г. Моска визначає еліту як найбільш активних з політичного погляду людей, зорієнтованих на владу, організовану меншість суспільства, правлячий клас. Х. Ортега-і-Гассет елітою вважає людей, що мають інтелектуальні чи моральні переваги над масою, найвище почуття відповідальності. А. Тойнбі стверджує, що еліта – це творча меншість суспільства на противагу нетворчій більшості.

Наведені думки звичайно не є першими і останніми у творенні вчення теорії еліти. Нашим завданням є проаналізувати теорію української еліти в соціально-філософському вченні Дмитра Донцова. Без належного елітарного духу нації неможливо будувати ані економіку, ані науку, ані культуру, ані медицину, все те, що так потрібне для держави. Власне такі думки витворював і видатний політичний діяч, філософ, невтомний борець за незалежність української держави – Дмитро Донцов. Протягом усього свого творчого життя Д. Донцов популяризував українську історію, культуру, літературу. Головною ідеєю у вченні філософа була ідея творення інтелектуальної частини суспільства – провідної верстви української нації, “касти луччих лю-

дей”. Теорією еліти Д. Донцов почав займатися на початку 20-х років ХХ ст. Ідея правлячої касты була не новою для мислителя. Протягом тривалого часу він детально вивчав думки попередніх мислителів з цього питання, а пізніше використав їх для своєї теорії.

Прихильники вчення Д. Донцова вважають, що він є родоначальником ідеології українського націоналізму, а критики його творчості стверджують, що певні постулати його ідеології принижують гідність окремо взятої особистості. Отож, можна прийти до думки, що як і за життя Дмитра Донцова, так і після його смерті науковцям не вдалося дійти до якогось спільного висновку щодо висвітлення діяльності українського мислителя. Творчість мислителя вивчали такі відомі публіцисти, як В. Блакитний, С. Щупак, В. Коряк, О. Хвиля, В. Тесняк, Є. Гірчак, С. Тудор та багато інших. Окреме місце серед критиків творчості Донцова посідає В. Липинський. Його відгуки щодо особи та вчення Донцова дуже негативні. Критичні зауваження щодо окремих постулатів мислителя робили такі автори, як В. Мартинець, О. Бабій, С. Ленкавський. Діаспорні критики дуже високо оцінюють творчий доробок Дмитра Донцова. Серед діаспорних дослідників варто назвати П. Мірчука, Г. Васьковича, Б. Стебельського, А. Княжинського, А. Бедрія. Сучасними дослідниками творчості українського мислителя є В. Лісовий, Ю. Вільчинський, О. Баган, Р. Безсмертний, Я. Шашкевич, М. Чугуєнко та інші. Названі автор розробили нові теоретичні напрацювання, які дозволяють досліджувати творчість Донцова.

Проблематику елітизму Дмитро Донцов розглядав у своїх працях “Модерне москвофільство”, “Націоналізм”, “З приводу одної ересі”, “Сучасне положення нації і наші завдання”, “Підстави нашої політики”, “Політика принципальна і опортуністична”, “Дух нашої давнини”, “Орден – не партія”, “Початки “загравістів” і платформа націоналістичного руху” та інших. Питання національної еліти Донцов висвітлює у широковідомій праці “Дух нашої давнини” (1943 р.): “під “аристократією” розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству “луччих людей”, як їх звала наша старовина, верству, яка поповнялася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших...” [9, с. 7]. Український мислитель вважає питання формування “касти луччих людей” провідним для будь-якої національної спільноти, а відсутність такої касты, за Донцовим, неодмінно тягне за собою “ризу віку мас”, я б сказав – віку голоти” [9, с. 7].

За змістом доктринальних пошуків його теорію еліт умовно можна розділити на три блоки: критика псевдоеліти “масового суспільства”

як радикальна негачія сучасного його суспільства, яке змушує дати обґрунтування нової еліти; визначення і характеристика статусу позитивної провідної верстви; організація національної еліти.

Елітарна концепція Д. Донцова, розроблена в руслі класичної макіавелістської теорії еліт, до якої належать концепції італійських мислителів Г. Моски та В. Парето і німецького соціолога Р. Міхельса. Ця концепція ґрунтується, перш за все, на визнанні елітарності кожного суспільства, неминучості його розподілу на панівну меншість і непанівну більшість, характеристиці необхідних якостей представників політичної еліти, аналізі механізмів утворення елітних груп та їхньої взаємодії між собою й суспільством. До прикладу, Д. Донцов зазначав, що не народні маси творять історію, а відважна, спрагнена влади ініціативна меншість, яка є рушієм “всякого майже суспільного процесу” [10, с. 290].

Д. Донцов розвинув у своєму вченні ціннісний підхід до пояснення феномену еліти, який був започаткований В. Парето. Згідно з цим підходом, походження політичної еліти пояснюється наявністю у належних до неї осіб особливих моральних, інтелектуальних, організаційських здібностей, що забезпечують їм перевагу в суспільстві над більшістю людей. З огляду на це, формування еліт не є результатом боротьби за владу, а наслідком природного відбору суспільством найкращих своїх представників. Розвиваючи ці положення, український мислитель звертається до ідеї кастового устрою суспільства, який є, на його думку, єдино можливим для нації-, і державотворення. “Каста – кожна з груп ієрархічно поділеної суспільності. Вища каста відрізняється від інших своїми привілеями й тягарями, властивими їй кастовими звичаями” [9, с. 99]. На чолі такого ієрархічного суспільства повинна стати, “...не маса (демократія), ані та чи інша кляса (“класократія”). .., лише каста “луччих людей” [9, С. 6-7]. *На першому місці поставлена “каста правителів”, це майже тотожне поняття до “провідної касты”. Друге місце займає каста войовників. Войовник – це як управитель землі. Його світогляд скеровує загальний рух держави в бік вольового начала. Третє місце відведено “касті священничій”. Ця каста встановлює моральні закони, за якими живе суспільство. Представниками цієї касты є люди, які далекі від матеріальних зваб суспільства, для них більш важливе духовне. Саме ці люди повинні бути провідниками Божественного ідеалу, утверджувати цей ідеал у суспільстві.*

Виходячи з ідеї “ієрархізованої суспільності”, Донцов виділяє панівну верству суспільства, називаючи її кастою “луччих людей”. “Ця

каста правителів повинна бути окремою громадою, забезпеченою, по-перше, з іншої глини, викута з іншого металу, ніж інертна, байдужа, хитлива маса; по-друге, мусить займати окреме становище, власне творити з себе окрему касту; по-третє, мусить ця каста виказувати зовсім окремі прикмети духу й душі, інші ідеї мусять горіти в її головах, аніж це в обмеженої, нездібної народної маси” [9, с. 131].

Розвиваючи свою концепцію, Д. Донцов наголошує на тому, що “каста правителів” не є “... щось подібне до замкнених каст Індії, ... під правлячою кастою, під аристократією розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству “луччих людей”..., яка поповнювалась б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням “чисткою” охороняла б свою духовну і моральну вищість і чистість, свою форму і силу...” [9, с. 125]. Ця теза, на нашу думку, в деякій мірі, перекреслює антидемократичне спрямування елітарної теорії ідеолога інтегрального націоналізму, адже дослідник визнає, що, незважаючи на свою “вищість”, правляча “каста” повинна бути відкритою для оновлення високоморальними, здібними, талановитими представниками різних суспільних верств. Ці положення концепції Д. Донцова, на жаль залишаються поза увагою сучасних дослідників, проте, вони є значною мірою актуальні, адже, як показує історичний досвід багатьох країн, замкненість політичної еліти веде до її дегенерації, а державу – до занепаду. З думкою українського дослідника перегукується твердження В. Парето про те, що рівновага в суспільстві вимагає, щоб до правлячої еліти постійно “кооптувалися особи” з елітарними якостями, але не елітарного походження, з одночасним виведенням з неї осіб з неелітарними якостями [12, с. 60].

Своєю чергою, Д. Донцов теж розумів, що якісний стан політичної еліти залежить від особливостей її формування і відтворення. Вище наведена теза мислителя свідчить про його схильність до антрепренерської системи відбору еліт, яка є однією із базових у сучасній політології. Суть цієї системи полягає в оновленні складу еліти за рахунок найбільш здатних до управління та найбільш ефективних представників різних верств суспільства, які при цьому проходять жорсткий відбір на предмет наявності необхідних для правлячої верстви якостей. Такими чеснотами Д. Донцов вважав героїзм, непотурання злу, віру у своє високе покликання, відданість справі, чесність, фанатичне служіння ідеї, відвагу, здатність “стояти і впасти при своїм ідеалі” [9, с. 111]. Ці чинники, на переконання мислителя стали основою для формування української аристократії часів Київської Русі, польсько-

литовської доби і козаччини. Своєю чергою, виродження козацької аристократії, втрата нею державності, пов’язується із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства – культу приватного життя, матеріалізму, особистого блага, насолод. “Тому не дивно, – пише філософ, – що місце “змужиченої касті” пізніше зайняли чужинці – росіяни та більшовики. Українська інтелігенція ХХ ст. також підтримала плебейські цінності “людини – маси”, а тому й не стала новою елітою, яка б могла виконати свою місію і вивести Україну в коло великих націй” [9, с. 115]. Провина за поразки, вважав Донцов, лежить не на народів, а на провідній верстві, що виявилася “щепкою на поверхні розбурханого моря”.

Засадничими чинниками формування касті “луччих людей” Донцов вважав ірраціональні чинники: дух давнини, старі інстинкти національної вдачі, волю до панування, ірраціональні догмати віри в національну ідею, щоб “сиділи вони не в книжках і в програмах, а в крові”. Саме ці чинники мають формувати основні ідеї української еліти – ідеї мудрості, шляхетності, мужності. Донцов виокремлює три базові психологічні риси провідної верстви: “...Три прикмети володарського духу такі: по-перше, шляхетний порив формотворця, задивленого лише в одну мету, створення свого задуму, втілення його в реальну форму, поривання чуже й недоступне людині з маси, а коли й доступно, то в дуже обмеженім колі ідей і речей. Людина з маси є формотворцем, але в своїй сфері, як каменяр, що робить цеглину, теж є в своїм крузі формотворцем, але є лише звиклим виконавцем в руках майстра, що сконцептував форму храму. По-друге – прикметою володарської душі є власне мати оту концепцію свого задуму, концепцію форми, яку має втілити в речі, як казав Скворода – “плян” речі, “рисунок”, “метафізичну форму”, яка в Аристотеля завше попереджає готову річ, “форму фізичну”, ту метафізичну форму, яку знову ніколи не має людина з маси, якій недоступні зв’язок органів цілого або взаємна залежність його частин. По-третє – прикметою володарської душі – є “тверді руки”, сила, що утинає матерію й не вагається підчиняти її ворохообні тенденції своєму задумові і своєму пориванню. Тими трьома прикметами тримає володарський дух вкупі суспільність...” [9, с. 145-146].

Аналізуючи працю Донцова “Дух нашої давнини” віднаходимо співзвучність його поглядів із думками іспанського філософа Ортегі-і-Гассета, а також і Тараса Шевченка. Донцов вирізняє дві категорії людей: “козаки” і “свинопаси”, а Ортега-і-Гассет – верству провідну та “людину маси”. Еліта у розумінні Д. Донцова – фанати, аскети,

подвижники, здатні пожертвувати собою заради ідеї. Головним змістом існування еліти є її діяльність у площині соціальної практики, що спрямована на теоретичне пізнання та доцільне перетворення усієї системи суспільних відносин, реалізацію національних прагнень народу. Особливо підкреслює схожість з філософією волі твердження Д. Донцова, що активна меншість здатна перетворити світ, зробити його кращим. Вона протиставлена пасивній більшості, яку треба переконувати і вести за собою. Маса для нього – “плебс”, дослідник зверхньо ставиться до притаманних їй рис, не шкодує зневажливих епітетів, хоча використовує цей прийом для показу чеснот “героїчної людини”. З цією метою також говорить про “творче насильство”. Народ для нього – “чинник пасивний”, “активним чинником” є “ініціативна меншість”, для Д. Донцова вони є кращими завдяки їх мудрості, шляхетності, мужності, сміливості. “Правляча каста” оформляється шляхом добору найкращих членів суспільства. Аристократія за Д. Донцовим має свої прикмети, а саме – “нематеріальну силу... Дух, оживляючий суспільство, що втілюється в його провідній верстві” [9, с. 135-136]. Про дух правлячої касты Донцов говорить дуже багато: “всі суспільно-державні установи... все це без душевне тіло нації, коли не одушевлене тою нематеріальною творчою енергією, якої освідком є правляча каста. Коли оте невидиме, цей дух... відлітає від нації, тоді розкладається все видиме, всі установи, всі суспільні енергії... так само як людський труп, коли дух відлетить від нього, деякий час зберігає зовнішні форми живого організму” [9, с. 137]. Ці думки Д. співзвучні із тезою відомого філософа М. Бердяєва, який стверджував, що в світі існує певний “моральний закон”, дух якого завжди виявляється через “через якісний підбір особистостей, через обрані особистості”, які утворюють “аристократію” – духовно та фізично привілейовану групу, що має такі якості, як шляхетність, щирість, жертвність, усвідомлення своєї гідності, вміння “служити людині і світу”.

Таким чином, перед кожним суспільством постає завдання підбору та укріплення “справжньої аристократії”, елітарної меншості, адже влада повинна належати найкращим, обраним особам, на яких покладається велика відповідальність, і які накладають на себе великі обов’язки.

Донцов зауважує, що ще “старі греки і римляни розрізняли три прикмети, що склалися на поняття “луччих людей”, грецького “кальоскагатоса”, римлянина, що був в посіданні свого віртусу” [9, с. 146]. Подібні ознаки провідної касты маємо і в “Слові про закон

і благодать” та “Слові о полку Ігоревім”: “Тут виразно вже виступають три назначені ще еллінськими філософами – прикмети володарної верстви: благородність, мужність і розум” [9, с. 147]. Донцов наводить також подібні думки Вальфредо Парето: “...для володаря потрібні – енергія, характер та інтелігенція. Інакше ще – шляхетність (царське серце), мудрість – мисль, задум творця, вміння вносити в матерію плян, симетрію, пропорцію, нарешті кріпость і мужність...” [9, с. 149]. Донцов відмічає головну рису представника “касти луччих людей”, цією рисою є велике, чисте серце: “не “гнилим серцем”, а “чистим серцем” представника касти, родженої до панування, тримаються царства й народи. А крім того, другою, теж нематеріальною силою: думкою, мудрістю” [9, с. 141].

У твердженнях українського мислителя виразно простежується суперечність між “духом” і “бездушністю” як основна суперечність у суспільстві. Таке протиріччя можна віднайти у Ортегі-і-Гассета: “...добірний чоловік – це не вередун, який вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші... І немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, це поділ на два типи: ті, що багато від себе вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов’язки. І ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити, це бути... тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалюватись... Це мені нагадує, що правовірний буддизм складається з двох відмінних релігій... Махаона – “велика колісниця” чи “великий шлях” і Хінаяна – “мала калісниця” чи “малий шлях”. Вирішальним є те, чи покладемо своє життя на одну колісницю чи на другу...” [11, с. 18].

Панівна верства, на думку Донцова, це сукупність людей, які об’єднані в єдине ціле. Їхніми переважаючими ознаками є – воля, незламність духу, відданість високим ідеям, лицарська натура. Тут таки знову спадають на думку подібні думки ще одного видатного поборника незалежної держави – Ніколо Макіавеллі. Макіавеллі, прагнучи вказати дорогу до організованої держави, звертається до вимріяного **“визволителя”**, який виведе країну із занедбаного стану. Основою держави, за Макіавеллі, має бути розумність і воля до влади володаря, він повинен мати **“прикмети лева і лиса: ...першого, щоби боронитися проти вовків, другого проти сітей”**. Пишучи передмову до праці Ніколо Макіавеллі “Il Principe” (“Володар”) у 1934 році Дмитро Донцов зазначив: **“Його книга втаємничує в аркани суспільного життя, навчаючи що робити, щоб не бути розтоптаним...”**. У концепції образу **“правлячою верстви” ми і бачимо саме логіко-ро-**

зумове, вольове начало як таке, що переважає у його природі. Метою існування волі є постійна самореалізація. Воля реалізується через силу. Тобто переможець має всі моральні права підкорити, нав'язати свою волю переможеному. За ці думки Д. Донцова часто нищівно піддавали критиці.

За Донцовим, українець “провідної верстви” повинен відрізнятись від інших шляхетністю, мудрістю та відвагою, героїчним войовничим духом. Оскільки філософ вірив, що тільки через боротьбу, перемогу сильний вольових, фанатичних особистостей можливий прогрес і будь-які досягнення. Воля Донцовим трактується як властивість кожної людини: “Головною її прикметою є те, що вона є ціль у собі, рух, що не залежить від об’єкта, але шукає його собі...” [10, с. 151] Якщо у Ніцше втіленням волі до влади є надлюдина, то у Донцова – це герой: “Герой або накидає свою волю окруженню, перемагає, або не приймає цього окруження, не дає йому зігнути свою не смертelnу волю, не хилиться перед ним, і не гине, але не визнає чужої волі над собою” [10, с. 156] Тут воля розуміється індивідуально, але не егоїстично, бо представник “луччих людей” – це особа, що жертвує всім в ім’я загального блага, в ім’я вищих ідей. Український мислитель віднаходить у волі вічний романтичний порив, яким пронизане буття кожної людини і людства в цілому: “Це вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилино задовольняється, щоби знову стреміти наперед. Це стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і в нім, в цім переході від бажання до його задоволення, а від нього до нового бажання” [10, с. 156] Багато дослідників прийшли до думки, що воля, як відстоював Д. Донцов, є ризиком, вона прекрасна тоді, коли поєднана із розумом, здоровим глуздом. Проте, на нашу думку, ірраціоналізм, волюнтаризм та романтизм, які були притаманні філософії Дмитра Донцова в межах ідеології українського націоналізму органічно поєднанні та служать доброю базою для висвітлення його основних ідей.

Сучасний стан української держави ще раз підтверджує слухність думок Д. Донцова, адже причина попередніх поразок і нинішнього кризового стану нашого суспільства у хаотичному стані української еліти, відсутності лідерів і викристалізованої національної ідеї. Орієнтація політичної еліти на цінності особистого споживання, зневага до закону, народу, конституційних прав людини, загальних норм моралі, призвела до втрати моральних і ідеологічних орієнтирів українського суспільства і ставить під загрозу існування державної незалежності. З цього приводу відомий вітчизняний політолог А. Колодій зазначає,

що коли політична еліта не відстоює національних інтересів України, а переслідує виключно свої, то можна обґрунтовано вживати до неї термін “псевдоеліта”, і вона не може вважатись національною елітою. Національна еліта відповідатиме своєму високому призначенню тільки тоді, коли її діяльність забезпечуватиме успішний розвиток України як суверенної держави, збереження її національних цінностей, власної національної та соціально-культурної ідентичності.

Література:

1. Атаманюк З. М. Соціально-філософські концепції української національної еліти. – Дис. на здобуття наукового ступеня кандидат філософських наук. – Одеса, 2003. – 188 с.
2. Дичковська Г. О. Теорія еліт і сучасні проблеми державотворення // Матеріали міжнародної наукової конференції “Національна еліта та інтелектуальний потенціал України”. – Львів, 1996. – С. 15-16.
3. Кухта Б. Феномен політичного лідера. – Львів: Кальварія, 2000. – 232 с.
4. Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк: Булава, 1954. – 470 с.
5. Лисяк-Рудницький І. Між історією і політикою: статті до історії та критики української суспільно-політичної думки. – Торонто: Сучасність, 1997. – 443 с.
6. Полонська-Василенко Н. Д. Історія України. – К. : Либідь, 1995. – 672 с.
7. Українська суспільно-політична думка в ХХ столітті: Документи і матеріали (упор. Т. Гунчак, Р. Сольчаник). – К. : Сучасність, 1983. – Т. 1. – 510 с.
8. Атаманюк З. М. Концепція національної еліти в соціально-філософській думці української діаспори: Д. Донцов і В. Липинський // Перспективи. – 2000. – № 2 (10). – С. 78-84.
9. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич: “Відродження”, 1991. – 341 с.
10. Донцов Д. Націоналізм. – Вінниця: ДП “МКФ”, 2006.
11. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К., 1994. – 420 с.
12. Парето В. Компендіум по общей социологии / Антология мировой политической мысли. – В 5 т. – М., 1997. –Т. 2. – С. 60.
13. Ямчук П. М. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина: Монографія. – Луцьк: ВМА “Терен”, 2005. – 320 с.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, протокол № 5 від 14.12.2010 року

Марина Карповець

АНТРОПОЛОГІЯ ТЕКСТІВ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ: “СЛІДИ” НИЦШЕАНСЬКОЇ НАДЛЮДИНИ

У статті аналізується смисл концепту “надлюдина” Фрідріха Ніцше в антропологічному контексті творів “Людина” і “Царівна” Ольги Кобилянської. Пояснено специфіку функціонування концепту в структурному просторі вибраних текстів.

Ключові слова: антропологія літератури, надлюдина, ніцшеанський дискурс, структура, концепт.

Karpovets M. The anthropology of Olga Kobylyanska's stories: traces of Nietzschean Übermensch

In the article the sense of Friedrich Nietzsche's concept Übermensch in anthropological context of Olga Kobylyanska's The Human and The Princess is analyzed. It explains the specific functioning of the concept in structural space of selected texts.

Key words: anthropology of literature, Übermensch, Nietzschean discourse, structure, concept.

Карповець М. Антропология текстов Ольги Кобилянской: “следы” ницшеанского сверхчеловека

В статье анализируется смысл концепта “сверхчеловек” Фридриха Ницше в антропологическом контексте произведений “Человек” и “Царевна” Ольги Кобилянской. Объяснено специфику функционирования концепта в структурном пространстве выбранных текстов.

Ключевые слова: антропология литературы, сверхчеловек, ницшеанский дискурс, структура, концепт.

Центральне питання, яке фіксується не тільки філософською антропологією, а й філософією взагалі, є питання про людину. Ще з античних часів, коли Евріпід сказав про те, “що в світі багато дивних див, та найдивніше з них – людина”, виникають спроби із різних умоглядних перспектив – онтологічної, гносеологічної, аксіологічної – осмислити феномен людського. Однак наприкінці XIX – на початку XX ст. виникають кризові явища у культурі, а тому відбувається злам у свідомості суспільства і здійснюються перші спроби преосмислення людини як соціальної, духовної та фізичної істоти. Уся європей-

ська філософія на межі століть намагалася проаналізувати причини втрати цілісного культурного архетипу, пропонувала різні шляхи до його повернення. Філософському осмисленню кризових явищ у культурі багато уваги присвятили Ф. Ніцше, З. Фрейд, К. Ясперс, О. Шпенглер, М. Вебер, Г. Зіммель, із російських релігійних філософів – М. Бердяєв, С. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков. Зокрема досить неординарну позицію посідає у цій веремії диспутів Фрідріх Ніцше, який прагне вивести людство на новий щабель культури. Одним із головних мотивів у творчості Ф. Ніцше є “атака на попередню йому традицію, спроба переоцінки застарілих під тягарем років цінностей” [13, с. 12]. Філософа справді можна наректи “першим декадентом, поетом-безумцем, поетом-пророком”, як називає його Н. Лаврова, бо “своїм талантом сколихнув ірраціональні пласти європейської культури, які довго дрімали” [11, с. 173]. Розробляючи концепт надлюдини (тут ми підтримуємо ідею Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, що вбачали основне завдання філософії у виготовленні концептів), Ніцше пропонує недосяжний духовний стандарт, який мав резонанс на різних рівнях буття європейської культури.

Період *fin de siècle* – це своєрідний перелом в естетичному світогляді також і для українських літераторів, оскільки в письменництво входять тенденції модернізму. Т. Гундорова переконана, що “саме творчість Кобилянської була першою ланкою становлення естетичної самосвідомості українського модернізму (...)” [3, с. 33]. Зростання Ольги Кобилянської в умовах німецької культури спричинило те, що письменниця писала свої перші твори німецькою мовою, в яких по-різному простежується вплив філософії Фрідріха Ніцше, зокрема концепт “надлюдини” (*Übermensch*). Найчастіше літературні студії просто фіксують вплив ніцшеанської ідеї про надлюдину на творчість Ольги Кобилянської, однак не розглядається, якою вибудовується людина у творах письменниці і на яких структурних рівнях тексту простежується переосмислення антропологічних ідей філософа. Тому актуальність теми полягає у спробі теоретичного осмислення антропологічного потенціалу творів “Людина” і “Царівна” Ольги Кобилянської в дискурсі ніцшеанської філософії.

Про природу людини у творах “Людина” і “Царівна” письменниці деякою мірою зазначав М. Павлишин у своїй праці “Ольга Кобилянська: прочитання”. Суттєвим є те, що І. А. Демченко у роботі “Особливості поезики Ольги Кобилянської: Монографія” розглядає антропологію текстів Ольги Кобилянської як сутнісну ознаку поезики. Тамара Гундорова та Світлана Кирилук в загальному зазначили про

те, які ніцшеанські мотиви використала авторка у своїх творах. Тому метою дослідження є спроба розкрити сутність ніцшеанської надлюдини у текстах Ольги Кобилянської. Звідси, об'єктом дослідження є повісті “Людина” та “Царівна”, а предметом – “сліди”¹ ніцшенської надлюдини в антропології текстів Ольги Кобилянської. Зауважимо, що під “антропологією текстів” ми маємо на увазі цілісний корпус сенсів про людське буття в певній множині текстів Ольги Кобилянської.

У контексті поставленої мети сформульовані такі основні завдання:

1) розглянути концепт “надлюдини” Фрідріха Ніцше в як Заратустра;

2) з'ясувати, яким чином інтерпретується ніцшеанська надлюдина на структурних рівнях повісті “Людина”;

3) проаналізувати присутність концепту “надлюдини” Фрідріха Ніцше на структурних рівнях повісті “Царівна” і вказати смислове відношення із повістю “Людина”;

4) звести окремі антропологічні ідеї проаналізованих текстів Ольги Кобилянської до ширшого філософського-антропологічного контексту.

Виходячи із поставлених завдань, доречно звернутись до методології структуралізму, яка хоч і критикувалась і переосмислювалась постструктуралізмом, але не втратила своєї теоретичної потуги. Нашою ціллю є виокремлення наративних структур в текстах (опираючись на розробки М. Бахтіна [1] і Б. Успенського [18], які використовували поняття “голосу” і “точки зору” для аналізу наративних компонентів структур тексту), що функціонують в контексті антропології Ольги Кобилянської. Тому ми зосередимось на наявності концепту “надлюдини” на рівнях побудови сюжету тексту, подієвих топосів і персонажів, оскільки “концепт – це множинність (...) всякий концепт є як мінімум подвійним, потрійним і т. д.” [22, с. 23], що дозволяє здійснювати всестороннє його осмислення. Ми не можемо розглядати розірвано концепт від означеної реальності, так само як і “не можна збагнути річ відокремлено – її потрібно розглядати в контексті більших структур” [20, с. 39].

¹ Використовується передусім розуміння Е. Левінаса, де слід веде до Іншого і припускає “умову втримання смислу” [6, с. 88]. Однак поняття “слід” в дослідженні вживається лише як філософська метафора, що вказує на відголосся ніцшеанського концепту і можливість його прочитання. Е. Левінас, так само як і Ж. Дерріда, виходить з ідеї герменевтичності світу, що проявляється “в принциповій замкненості людини в певній сфері, про неможливість прориву до трансцендентного, до того, що знаходиться поза мовою, культурою, знаковою системою, текстом” [там само, с. 87-88].

Філософія Фрідріха Ніцше відома не тільки його афористичним письмом і специфічним переосмисленням християнства, а також інтенціями до естетичного осмислення європейської культури. Ідея надлюдини вперше зазвучала ще у ранній праці “Народження трагедії із духу музики” (1872), а найкраще висвітлена в “Так казав Заратустра” (Also sprach Zarathustra). Досліджуючи роль та місце мислителя у світовій філософській думці, Мартін Гайдеггер писав: “Ніцше – перший мислитель, який, беручи до уваги світову історію, задає вирішальне питання і продумує його в усій метафізичній важливості. Питання полягає в тому, чи підготовлена людина як людина за своєю попередньою сутністю до того, щоб взяти на себе володіння над Землею?” [19, с. 53]. Тому, йдучи за логікою Гайдеггера, з’являється своєрідний месія, ім’я якому Заратустра. Саме він – це “рупор власних ідей Ніцше і провідник, який веде нас по заданому маршруту, кінцевим пунктом якого є надлюдина” [13, с. 8]. В цьому ключі Герман Гессе писав: “Сьогодні ж буде дозволено нам вступити із серйозним наміром до дивовижної, неповторної краси Храму, який був споруджений цим Великим Зодчим нових ідеалів, нових цінностей для наступного покоління. Ім’я цьому храмові: Заратустра!” [2, с. 18].

В українській літературі ті, хто цікавився новим типом людини (М. Вороний, В. Винниченко, М. Євшан та ін.) по-різному трактували філософські засади концепту надлюдини. Проте Ольга Кобилянська, яку вважають чи не першою, хто звернувся до філософії Ніцше, найбільше викликала й викликає суперечок щодо свого ніцшеанства. За словами І. Демченка, “безумовно, картина універсуму Ольги Кобилянської антропоцентрична: для неї людина – найвища вартість” [4, с. 96]. Найкраще це репрезентуватимуть ранні твори письменниці – “Людина: Повесть з жіночого життя” (1894) та “Царівна” (1896), в останньому передусім домінує “цитатний Ніцше”. Щоб з’ясувати місце антропології Фрідріха Ніцше у творах Ольги Кобилянської, спробуємо виділити структуру надлюдини, до компонентів якої належать такі риси:

1) тип людини, який належить до аристократії. За Ніцше, людина з натовпу ніколи не стане надлюдиною, оскільки, “потрібна нова знать, супротивник усієї потлочі й усякої тиранії, знать, яка на нових скрижлях знову напише слово шляхетний” [10, с. 12];

2) горда і мудра надлюдина. Символами цих чеснот виступають орел і змія – “найбільш горда істота під сонцем і наймудріша істота під сонцем” [12, с. 23];

3) на противагу любові до ближнього утверджується любов до

дальнього: “Брати мої, я закликаю вас не до любові до ближнього – я закликаю вас полюбити дальнього” [там само, с. 62];

4) сенс діяльності у творчій праці, при цьому творення неможливе без руйнування старих цінностей і чеснот: “Кому випало бути творцем добра і зла, той воістину спершу мусить бути руйнівником і розбивати цінності” [там само, с. 115];

5) зневага до співчуття, що знищує гордість: “Співчуття – це найглибша безодня” [там само, с. 153].

Поетика назви повісті “Людина” відразу звертає увагу на те, що проблемним питанням твору буде з’ясування сутності людини і її соціальності¹, втіленої головним персонажем Оленою Ляуфлер. Б. Успенський, розмірковуючи про ідеологічний вимір авторської “точки зору”, наголошує, що вона насамперед може “бути дана з точки зору якоїсь певної особи у цьому творі (тобто персонажа)” [18, с. 23]. Так само доречною є методологічна умова М. Бахтіна, який переконаний, що “суто формальний аналіз повинен брати кожен елемент художньої структури як точку переломлення живих соціальних сил (...)” [1, с. 7] Автор відпочатку створює на рівні сюжету образ дівчини і її світоглядні переконання: “Юрбою окружали її мужчини, і то ще молоді, а вона (Олена – К. М.) говорила, розбирала і перечилась, що тільки – боже, змилуйся! Бесіди пекучі, – немов залізо, небезпечні слова, як: соціалізм, натуралізм, дарвінізм, питання жіноче (...)” [9]. Ольга Кобилянська вибудовує нарративну структуру як спосіб протистояння людського індивіда іншим і водночас маркує персонажа як виняткового, особливого в загальній юрбі.

Олена Ляуфлер вирізнялась від інших різнобічними інтересами, художнім смаком, тонким розумінням мистецтва. Суттєвим є те, що “на сюжетному рівні героїчного твору пряме зіткнення героя і панівної інституції, проти якої він виступає, може бути реалізоване лише у двох варіантах розвитку подій: або перемагає герой, або – “влада” [17, с. 51]. Таке протистояння суб’єкта навколишньому світові і його правилам визначає складну динаміку твору, де стилістично і композиційно Ольга Кобилянська постійно намагається підкреслити винятковий характер персонажу і одновимірність зовнішніх декорацій. Внутрішня напруга духовного світу Олени є відголоском слів Заратустри: “Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою (...) Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і

¹ Під “соціальністю” мається на увазі його феноменологічне трактування, що передбачає належність суб’єкта до онтологічної структури буття і є умовою формування суб’єктивності як такої. Детальніше див. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.

любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і загибель” [12, с. 12]. Персонаж Ольги Кобилянської є канатом між своїми ідеалами та правилами існування інших людей.

На персонажному рівні прочитання Олена Ляуфлер постає справді як сильна особистість, яка вважає, що кожна людина має право на свободу вибору, тобто незалежна від будь-яких зовнішніх умовностей. У діалозі між Стефаном та Оленою, дівчина так трактує свій вибір коханого чоловіка: “З другої... що був дійсно цілою людиною, не дробився в кусники для всіх і нікого, не гнувся, а прямував беззглядно до одного, до праведного; що задивлювався на жінок не очима нинішнього брудного егоїзму, а людини людяної...” [9]. Олені притаманна гордість, одна із рис, за якою і визначається надлюдина. З цього приводу читаємо у тексті: “Світ, Маргарето? – відказала гордо Олена, і згірдлиий усміх промайнув по її лиці. – Та маса наших знакомих? Ані їх хвалба, ані їх догана не були ніколи в силі постановити для мене якоесь правило!” [9]. Аналізуючи повість, М. Павлишин зауважує: “Олену і Лієвича представлено читачеві як виняткових особистостей, що відрізняються від звичайних людей високими ідеалами й розвинутою, навіть надмірно розвинутою чутливістю” [15, с. 60]. Справді, дівчині бачиться людина як та, що має на своєму шляху свободу вибору, є гордою і автономною особистістю, що протистоїть і витісняє слабших. Тут і простежується дарвіністська теорія, де виживає найсильніший і водночас центральна антропологічна ідея Ніцше, яка через уста Заратустри звучить так: “Настає той час, коли людина поставить собі за мету саму себе. Настає той час, коли людина посіє зерно найвищих своїх сподівань” [12, с. 8].

Питання маси гостро стоїть у Фрідріха Ніцше, якій протистоїть надлюдина, що як “дерево росте самотою тут, на горі; піднялося воно високо над людиною й звіром. І якби воно захотіло сказати щось, то не мало б нікого, хто б його зрозумів, – так високо виросло дерево” [12, с. 30]. Пізніше в унісон до Ніцше розвине свою теорію про бунт мас Х. Ортега-і-Гассет, де “маса – це “рядова людина” [14, с. 17], а “добірний чоловік – це не вередун, який вважає себе вищим від інших, а той, хто вимагає від себе більше, ніж інші, хоч він сам, може, й неспроможний сповнити цих вищих вимог” [там само, с. 18]. Так само й Олена Ляуфлер існує як горда і самовпевнена особа, що відмежовує себе від безглузого і бездумного світу буденності, де існують лише примітивні критерії життя. Цікаво, що протистояння духу і тіла у творі мають протилежний сенс до ідеї Заратустри, який запевняє: “Повертайте, як я, відлетілу добродієність знову на землю – так, знову до плоті й життя, щоб вона

наділила землю своєю суттю, суттю людини!” [12, с. 67]. Це свідчить не про відкритий цитатний характер твору, а переосмислення та інтерпретацію ідей Ніцше, що відобразились на рівні подієвих топосів.

Однак соціум вважає, що людина – істота, яка підпорядкованню життю, де виставлені свої закони, зокрема у творі йдеться про те, що жінка не має права вибору свого щастя, за неї вирішують батьки. Олена, опинившись у такій ситуації, вирішує переступити через свої принципи і вийти заміж за нелюба. Як визначає більшість критиків, відбувається поразка тієї людини, яка стоїть вище духовно, інтелектуально за інших людей, проте спроба дівчини врятувати фінансовий шлях сім’ї, мужньо взяти на себе нелегкий тягар – чи це не підтверджує зростання Олени Ляуфлер як людини? Хіба не про те ж саме говорить ніцшеанський Заратустра, що “вашу найвищу думку нехай звелю вам я – і вона прозвучить: людина – це те, що слід подолати”? [12, с. 46]. На погляд М. Павлишина, “сюжет “Людини” можна прочитати як притчу, з одного боку, про поразку ніцшеанської “вільної душі” чи “надлюдини” тими силами, які змушують більшість людей бути слабкими й пересічними, себто “занадто людськими”, а з другого – про виклик, красу й гідність істинно людського, “надлюдського” [15, с. 67]. У творі важливими для розуміння антропологічного послуху Ольги Кобилянської є слова Олени: “Врешті я була між вами найсильніша, то хрест нести припало мені” [9]. Ці слова наштовхують на думку про силу духу дівчини і водночас на екзистенціальний мотив про неминучий абсурд життя, де кожен котить свій “сізифовий камінь” на гору.

На трьох рівнях побудови тексту відчитується єдина структура людини як тієї, що хоч і духовно і ціннісно вирізняється від маси та опирається владному дискурсу, але не спроможна подолати в собі людське. Такий антропологічний парадокс спонукає на думку, що як Олена Ляуфлер, так і Ольга Кобилянська були заручниками ніцшеанської надлюдини в тому сенсі, що на ідейному рівні вони приймали її, а на емпіричному це прийняття було неможливе. Суголосними в цьому контексті є ідеї В. Подороги, який розмірковуючи про поетику М. Гоголя, зазначає про взаємозаміщення “свій” на “чужий”: “Своє піддається запереченню, оскаржується, нейтралізується. Напрямок присвоєння змінюється, тепер він отримує зворотній хід: я чужий собі, я належу собі, але так наче належав би тому страшному чужому, що забирає в мене будь-яку можливість присвоєння – бути-при-собі” [16, с. 169]. Так само персонаж Олена втрачає своє світобачення, оскільки змушена за життєвими обставинами вийти заміж за іншого, по суті, чужому її принципам та ідеям. Як влучно зазначила І. Демченко, “від-

так – логічний висновок, що в антропології Ольги Кобилянської лейт-мотивом є ствердження самодостатності людини, але тоді, коли вона володіє собою, долає негативне в собі, стає “владикою над собою”, як записано в “Корані” [4, с. 98]. Цілком можливо, що письменниця не могла прийняти повністю філософію Ніцше через свою власну неспроможність подолати в собі людське, бо як більшість людей “ми інколи боїмося, що нема спокути, що всесвіт без мети (...)” [21, с. 47].

Якщо повість “Людина” – це боротьба між антагоністичними ідеями (автономість, вищість, гордість проти покори з долею, природнього добору, завдяки чому відбувається завуальованість сутності людини, репрезентованої Оленою Ляуфлер), то зовсім новою постає Наталка Веркович із повісті “Царівна”. У цьому творі головна героїня вже не вагається у своїх ідеях, вона відстоює все до кінця. Наталка Веркович змальована сильною людиною, яка засуджує співчуття у всіх його проявах: “Нехай кождий думає і відчуває, як собі хоче. Я одна не зношу співчуття. Я переконалася, що через те дух дрібніє, подумайте лише, чути вічний плач і жалі над собою, гу! Немов каліка без рук і ніг або без очей!.. І це має бути якимсь доказом “любові ближнього?” [8, с. 113]. Таке ставлення є очевидним, оскільки і сама дівчина виростила у сім’ї дядька, по лінії мами, де отримувала з боку тітки та дочки тільки докори, нерозуміння палкої натури Наталки. А ще й тому, що дівчина не була схожою на інших дівчат, адже захоплювалася і питанням про роль жінки у суспільстві, освітою та ін. Так само в тексті Фрідріха Ніцше говориться, що “Бог мертвий через своє співчуття до людей...”, тому Заратустра проповідує: “(...) застерігаю вас від співчуття: інакше впаде воно на людей важкою хмарою!” [12, с. 91]. На рівні персонажів відчитуємо відзеркалення ідеї Заратустри в образі Наталки, яка без жодного сумніву слідує своїм принципам.

Несприйнята світом, Наталка Веркович шукала порятунку і в тузі (“Воздух весняний провіває, а мене обгортає туга за людьми, за життям! Мене опускає вся терпеливість. Я чогось не можу ні читати, ні писати” [8, с. 40]), і в щирому другові Орядинові. Саме цей чоловік прищепив їй повагу до аристократів (“Через його порозуміла я справдішній аристократизм душі, той аристократизм, про котрого розписувався так загадочно, а зараз так сильно і пориваючо новочасний філософ Ніцше” [8, с. 198]). Сюжет твору часто пов’язаний із аристократизмом душі, бо саме аристократичні люди, на погляд Ніцше, могли стати вищими людьми. Суттєвим є те, що винятковість і тяжіння до знатних людей Наталки є спадковою, про що свідчать слова тітки: „Ти донька твоєї прегарної матінки, котра бавилася в аристократку і

завела велику бучу, що її брат жениться з донькою чесного купця, і котра опісля сама вийшла за попа!” [8, с. 79]. Наталка, яка прагне віднайти сенс у надлюдині, не усвідомлюючи цього, також має у своїй душі щось від артистизму, тому й помічають навколо, що вона особлива, зокрема подруга Оксана Б. “впевняла, що (...) характер трагічний з “артистичними зарисами (...)” [8, с. 162].

Якщо Наталка Веркович наближається до надлюдини, то Орядин, який також на початку мав однакові переконання, навпаки, віддаляється. Із вуст Наталки звучать слова Заратустри: “А мене болить, коли він кориться хоч би й мимовільно. Ненавиджу це чуття, а тоді, коли кориться, ненавиджу й його” [8, с. 119]. Досить часто обома персонажами згадується мотив полудня: “Одного разу говорили ми з Орядином про час полудневий. Він називав його найкращим із денної пори, і я бачу, що він дійсно гарний – чи, може, більше упоюючий?” [8, с. 137]. Наприкінці твору “Так казав Заратустра” йде мова про “великий полудень – коли людина стоїть посеред свого шляху між твариною і надлюдиною і святкує свій шлях до заходу сонця як свою найвищу надію: бо це і є шлях до нового ранку” [12, с. 328]. Досягти свого полудневого дня Наталки означає стати Людиною, яка б була незалежною ні від кого і яка б була щаслива за себе і за свій народ. Саме прагнення бачити і свій народ на шляху до полудневого – і є мрія дівчини, однак для цього потрібен поводитир. Знову слова Наталки, яка говорить до Орядина, є відзеркаленням антропології Фрідріха Ніцше: “Ну, коли так, то я скажу вам оце: ідіть своєю дорогою і не дбайте про загаль, коли маєте на оці гарну ціль!” [8, с. 128].

Суттєвою розбіжністю із ніцшеанським дискурсом в подієвому топосі повісті “Царівна” є те, що функцію надлюдини на себе переймає жінка, а не чоловік. Відомо, що Ніцше взагалі вважав жінок не гідними до духовного проростання і самовстановлення у світі, а тому надлюдьми вони принципово не могли бути. Ольга Кобилянська вибудовує свій ідеал людини через жіноче начало і вустами Наталки, яка без сумніву є сильнішою особистістю за Орядина, промовляє: “(...) коли б я була мужчиною, так як ви, я не вагалась би ані хвилячки, якою дорогою йти, не зважаючи ні на що летіла би в гору, мов орел, і кликала ще й других за собою!” [8, с. 141]. На символічному рівні відкрито присутня алюзія до головного символу ніцшеанської антропології – орла, який разом зі змією утворюють справжню силу, бо “найбільш горда істота під сонцем і найрозумніша істота під сонцем – вони здійнялися в небо; щоб побачити все, як є” [12, с. 14]. Ж. Дельоз, своєю чергою, розуміє в цих тваринах “Вічне Повернення: Союз, кільце в

кільці, заручення божественної пари Діоніс–Аріадна” [5, с. 59]. Тому слова Наталки є спробою прорватись до небес, тобто до трансцендентного, що “над” (über) тварним світом і його людьми.

Попередньо було проаналізовано зі структуралістської парадигми, що в текстах Ольги Кобилянської наявні чіткі бінарні опозиції (дух/тіло, своє/чуже, особистість/маса, людське/природне), однак найбільш важлива опозиція це чоловік/жінка. З цієї причини у своїй монографії С. Кирилюк пише: “С. Павличко, вибудовуючи опозицію “сильні жінки” – “слабкі чоловіки”, вбачає в таких авторських кроках трансформацію філософії Ніцше” [7, с. 39]. Попри цитатний характер повісті, автор здійснює діалог із Ніцше, намагається переосмислити її в душі своєї культури і світогляду, надаючи їм власних сенсів та значень. Однак образ чоловіка не виключається із, здавалося б, феміністичної антропології письменниці, навпаки, він легітимізується в структурі текстуальної стратегії: “Свобідний чоловік із Розумом – це мій ідеал” [8, с. 134].

Таким чином, сприйняття філософії Ніцше апологетом українського модернізму відбулося неоднозначно і “сліди” антропологічних ідей філософа по-різному присутні в творах “Людина” і “Царівна”. Конкретні випадки в повістях Ольги Кобилянської, що часто основані на бінарних опозиціях, на сюжетному, подієвому і персонажному рівнях вказують на зв’язок образу людини із більшими структурами, як-от дарвіністська теорія чи психоаналіз. Однак найбільш вагомим є ніцшеанський метанаритив, який визначає антропологію текстів Ольги Кобилянської і дозволяє вибудувати в контексті модерністських стратегій специфічний образ людини, який постає як доволі цілісна і виправдана в історико-культурному полі конструкція. Суттєвим є те, що на трьох рівнях проаналізованих текстів відбувається конфлікт інтерпретацій концепту надлюдини, що приводить до смислових парадоксів, які є як свідомою, так і несвідомою проекцією авторських світоглядних переконань.

Література:

1. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. – М.: Сов. Россия, 1929. – 318 с.
2. Гессе Г. Фауст і Заратустра. – СПб.: Азбука, 2001. – 317 с.
3. Гундорова Т. Фрідріх Ніцше й український модернізм // Слово і час. – 1997. – № 4. – С. 32–48.
4. Демченко І. А. Особливості поетики Ольги Кобилянської: Монографія. – К.: Твім інтер, 2001. – 208 с.

5. Делез Ж. Ницше. – СПб. : Аxiома, 1997. – 186 с.
6. Зайцев И. Н. Левинас и Деррида о понятии “след” // Материалы работы секции молодых учёных “Философия и жизнь”. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 87–88.
7. Кирилюк С. Д. Ольга Кобилянська і світова література. – Чернівці: Рута, 2002. – 176 с.
8. Кобилянська О. Твори у 2-х т. – Т. 1. – К. : Дніпро, 1983. – 495 с.
9. Кобилянська О. Людина. – Режим доступу до тексту: http://lib.ru/SU/UKRAINA/KOBILYANS_KA/lyudina.txt – Назва з екрана.
10. Козлик І. Теорія літератури в ситуації “кінця теорії літератури” // Слово і Час. – 2003. – № 9. – С. 10–16.
11. Лаврова Н. Ницше // Современная западная философия. – Режим доступу до тексту: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/filslov/main_n.htm#23 – Назва з екрана.
12. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. – Київ : Основи, 1993. – 415 с.
13. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 208 с.
14. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – 420 с.
15. Павлишин М. Ольга Кобилянська: прочитання. – Х. : Акта, 2008. – 354 с.
16. Подорога В. А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. – Том 1: Н. Гоголь, Ф. Достоевский. – М. : Культурная революция, 2006. – 688 с.
17. Семків Р. Іронічна структура. – К. : КМ Академія, 2004. – 133 с.
18. Успенский Б. Семиотика искусства. – М. : Языки русской культуры, 1995. – 360 с.
19. Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше // Топос. – 2000. – № 1. – С. 50–65.
20. Barry P. Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory (2nd edition). – New York: Manchester University Press, 2002. – 290 p.
21. Branson K. Review of Jill Marsden’s After Nietzsche: Notes towards a Philosophy of Ecstasy // The Agonist. – 2008. – Vol III, Issue 2. – P. 39–50.
22. Deleuze G., Guattari F. Qu’est-ce que la philosophie? – P. : Les Editions de Minuit, 2005. – 206 p.
23. Schacht R. Nietzsche and Philosophical Anthropology // A Companion to Nietzsche. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. – 616 p.

Рецензент: кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” **М. С. Петрушкевич**

Тетяна Возна

НАУКОВІ РОЗВІДКИ ПОСТАТІ М. СМОТРИЦЬКОГО

У статті проаналізовано та досліджено наукові розвідки зарубіжних та українських дослідників, які присвячені вивченню постаті видатного українського письменника-полеміста, мовознавця та мислителя другої половини XVI – першої половини XVII ст. – Мелетія Смотрицького. Також відзначено роль цих праць для наступних поколінь і всього українського народу загалом у вивченні та переосмисленні такої неординарної і талановитої особистості, як М. Смотрицький.

Ключові слова: мислитель-полеміст, наукові розвідки, філософська спадщина, бібліографічний огляд, дослідник.

Vozna T. Scientific development of figure of M. Smotrickogo.

The article analyzes and studies the scientific development of foreign and Ukrainian researchers, which is devoted to the study of figures prominent Ukrainian writer and polemicist, linguist and thinker of the second half of XVI – first half of the seventeenth century – Smotrytsky. Also noted the role of these works for future generations and the entire Ukrainian people in general in the study and comprehension of such extraordinary and talented individuals, as M. Smotrytsky.

Key words: thinker-polemicist, scientific researchers, philosophical inheritance, bibliographic review, researcher.

Возна Т. Научная разработка фигуры М. Смотрицкого.

В статье проанализированы и исследованы научные разведки зарубежных и украинских исследователей, посвященная изучению выдающегося украинского писателя-полемиста, языковеда и мыслителя второй половины XVI – первой половины XVII века. – Мелетия Смотрицкого. Также отмечена роль этих работ для следующих поколений и всего украинского народа в целом в изучении и переосмыслении такой неординарной и талантливой личности, как М. Смотрицкого.

Ключевые слова: мыслитель-полемист, научные разведки, философское наследство, библиографический обзор, исследователь.

Мелетій Смотрицький (бл. 1578-1633) безперечно належить до найбільш видатних діячів української культури. Він є вихованцем Ост-

розької академії, продовжувачем традицій цього навчального закладу, а також продовжувачем, а й новатором у розвитку літератури, філології, суспільно-політичної думки України наприкінці XVI століття та в першій половині XVII століття. Його творча діяльність зробила його безсмертним в історії полемічної літератури, адже він був, є і залишається найбільш талановитим письменником-полемістом свого часу.

Його твори нерозривно пов'язані з його життям і діяльністю, а тому неможливо належно оцінити і зрозуміти їх, якщо не знати його життя і діяльності. Він був “життєвим” письменником і мислителем. Саме життя заставляло його писати. Він жив тим, що писав, а писав про те, чим жив.

Хоча існують розвідки, які стосуються життя та діяльності Смогрицького, проте не всі моменти його біографії цілком висвітлені та описані. Існує багато плутанини, особливо в хронології першого періоду життя, а саме: молоді роки, навчання та перші роки діяльності. Через це такою вагомою є роль дослідників життєдіяльності видатного діяча М. Смогрицького, адже завдяки їхній плідній праці можна досягти певної чіткості як щодо самої постаті мислителя, так і епохи загалом. Цим і зумовлена актуальність цієї теми.

Метою нашого дослідження є висвітлення джерелознавчої бази, що стосується життя і творчості М. Смогрицького.

Щоб досягти поставленої мети, слід вирішити такі основні завдання:

Окреслити та узагальнити основні підходи у розробці проблем вивчення творчої спадщини М. Смогрицького у бібліографічному огляді.

Здійснити аналіз літератури, в якій простежуються аспекти проблем, над якими працював мислитель.

Історія філософії України здійснює важливий внесок у розв'язання сучасних проблем культурно-національного відродження та державотворення. Через це є важливим та необхідним розвиток українських історико-філософських студій, проблематика яких раніше або замовчувалася, або розглядалася з позицій однолінійного підходу, принципів “партійності” та усталених ідеологем. Цим зумовлена складність опрацювання досліджуваної проблеми. Питання української філософії в останні десятиліття стали актуальними. Це пов'язано із утвердженням української державності, адже дослідники отримали доступ та можливість досліджувати “заборонені” теми. Сьогодні зумовило новий та модерний підхід до тлумачення української філософії у всій світовій філософії загалом. Це чітко простежується у таких дослідників: В. С. Горського, А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковського, В. В. Ільїна, В. Г. Кременя, І. В. Огородник, В. В. Огородник та інших.

Сучасність поставила вимогу дослідити, відтворити та переосмислити сторінки філософії України, які були забуті, спотворені та припинені у своїй вартості за часів бездержавності української нації. Саме тому багато дослідників звертаються до осмислення життєвого і творчого шляху визначних постатей цього періоду. Особливу зацікавленість становлять дослідження наукової спадщини українських мислителів, імена яких через конфесійні та політичні міркування, десятиліттями замовчувалися.

Проте, як зазначалося вище, спеціальне дослідження історико-філософської спадщини М. Смотрицького в контексті світової філософії на даний час не проведене. Натомість є низка наукових праць різного характеру, в яких розглянуто ті чи інші аспекти наукової спадщини українського мислителя.

Їх можна поділити на такі групи:

Дослідження і оцінка творчості М. Смотрицького, проведені в середовищі, у якому жив і творив сам мислитель (XVI-XVII), та протягом всього XVIII-XIX ст.

Дослідження постаті М. Смотрицького, що стосуються радянських часів.

Сучасні дослідження філософських поглядів українського філософа.

Найпершими джерелами з цього переліку, є його власні твори, які написані в останній період життя, саме тоді, коли мислитель перейшов до католицької церкви. А до того він знаходився у тіні, друкувався під псевдонімами. Тобто, після виходу в світ “Треносу” (1610), коли його розкрили, він починає щораз більше писати про самого себе.

Серед найстаріших джерел, де ми знаходимо біографічні дані про Мелетія Смотрицького, є видана у Вільні в 1634 р. промова єзуїта Войцеха Кортісія [34], яка була проголошена ним на похороні. А також до цих джерел ми відносимо твір Якова Суші, єпископа Холмського, під назвою: “Савло і Павло Руської Унії (Церкви), навернений кров’ю блаженного Йосафата, або Мелетія Смотрицького” [39]. Він вийшов у 1666 р., в Римі, тобто через 33 роки після смерті М. Смотрицького і був перевиданий у 1864 р. у Брюсселі І. Мартиновим. Твір Суші складається з передмови до читача, так званої короткої “Прелюдії” і двох частин. Перша розказує про Мелетія Смотрицького як “Савля З’єднання” і має шість розділів, а друга частина має дев’ять розділів і Смотрицький виступає як “Павло З’єднання”. Перша частина мало містить інформації про М. Смотрицького, проте друга більш докладно висвітлює життя і діяльність мислителя. Цей твір є основним джерелом для всіх, хто пізніше досліджував неординарну постать М. Смотрицького.

Після цих творів до кінця XVIII століття не було написано жодної книги, яка була б присвячена життєпису полеміста. Лише в 1782 р. вийшла в світ двохтомна праця Ігнатія Стебельського “Хронологія” [38], у ній він опирався на роботу Суші.

Окрім Стебельського, до таких авторів, які використали твір Суші, з католицького боку відносять – Ігнатія Кульчинського [35], Едварда Лісовського [36], В. А. Мацієвського [37], М. Вишневського [40] та інших.

З православного боку набагато більше авторів, які описували життєпис М. Смотрицького, проте вони свою увагу більше зосереджують не на біографічних даних, а на його творчій діяльності і до твору Суші звертаються менше. Зацікавленість постаттю мислителя зростає у другій половині XIX ст.

Серед дослідників цього періоду можна виділити М. Кояловича [17] та К. Еленовського [10]. Щодо Кояловича, то він написав двохтомну роботу, яка не втратила наукового значення і до сьогодні. Автор намагався у своїй праці показати Мелетія Смотрицького саме в релігійній боротьбі православних та уніатів.

У 1861 році вийшло перше значне дослідження К. Еленовського про Мелетія Смотрицького, де він вперше дав об’єктивну оцінку книги Якова Суші, охарактеризувавши її не як біографію, а як панегірик, а також заперечував думку І. Стебельського про те, що в січні 1629 р. Мелетій перебував у Римі.

У 70-ті роки XIX ст. з’являються праці А. Дем’яновича [8], С. Барановського [2], П. Куліша [19]. Проте в цей час об’єктивному дослідженню творчості М. Смотрицького заважали конфесійні, шовіністичні та націоналістичні переконання.

В останній чверті XIX ст. над дослідженням історії XVI–XVII ст. працював відомий російський історик релігії та науки С. Голубев, який у багатьох своїх працях висвітлив життя і діяльність Мелетія Смотрицького [4; 6; 5]. Так, у “Библиографических замечаниях о некоторых старопечатных церковнославянских книгах” він проаналізував “Тренос” в порівнянні із багатьма полемічними творами Петра Скарги, Іллі Мороховського та з маловідомими працями Стефана Зизанія. Також у цьому дослідженні науковець вперше чітко вказав на причину масового приховання справжніх імен авторів праць, які видавалися під псевдонімами: “Православные писатели того времени, чтобы придать большую важность своим произведениям, прикрывались иногда авторитетом греческой церкви и св. отцов. ...Писателю, в простоте сердца подписавшему свое имя на по-

лемическом сочинение против римской церкви, грозила опасность подвергнуться палочной экзекуции, а иногда, пожалуй, и лишения самой жизни” [4, с. 127].

Одним із ґрунтовних досліджень С. Голубева є праця “Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники” [6], де описано не лише творчість М. Смотрицького, а й подано аналіз всієї полемічної літератури України і Білорусії. У ній дослідник детально розглядає “Тренос”, а також дає найбільш повну інформацію для того часу про походження, виховання, освіту, коло друзів та ворогів М. Смотрицького.

Голубев є одним із перших, хто підняв питання про ректорство Смотрицького у статті “История Киевской духовной академии” [5]. Автор вважає, що цю посаду Мелетію запропонував Іов Борецький, який знав Смотрицького як розумного і талановитого вченого.

Починаючи із 80-х років ХІХ століття Смотрицьким зацікавилися дослідники російської церкви, а саме: І. Чистович [27], В. Завитневич [12] та Н. Засадеквич [14]. Найбільш наукову цінність являє собою праця В. Завиткевича “Палинодия Захария Копыстенского”, де автор аналізує не лише біографічні дані про М. Смотрицького, а дає багато матеріалу про культурне та соціально-політичне становище України і Білорусії. Також він продовжив лінію С. Голубева щодо порівняльного аналізу творів Смотрицького із пам’ятками полемічної літератури першої третини ХVІІ століття. Сама праця Завиткевича дала початок лінгвістичному аналізу праць М. Смотрицького.

Певною новизною і глибиною відрізняється робота польського дослідника А. Брюкнера “Суперечки про унію в давній літературі” [30]. У ній він вперше не лише дав аналіз полемічним творам Смотрицького, а й всебічно дослідив їх стиль та мову, виокремив загальні мотиви, які притаманні були усім полемічним працям. А. Брюкнер зробив аналіз більш пізніх робіт полеміста, а саме: “Верифікації” (1621), “Єленхусу” (1622), “Апендиксу” (1622), “Апології” (1628) та “Протестанції” (1628).

Якщо розглядати початок ХХ століття, то досить плідно працював над проблемами полемічної літератури ХVІ – ХVІІ століть український вчений К. Студинський [25]. Він один із перших порушив питання про те, хто ховався під псевдонімом Клірика Острозького. Порівнюючи уривки із “Отписів” Клірика Острозького Іпатію Потію із “Треносом” Смотрицького, дослідник дійшов висновку, що: “Ідентичний спосіб полеміки против Риму в творах Клирика і Смотрицького робить на нас вражінє, що маємо тут до діла з одним автором, що під анонімом Клирика, ставив молодечі, несмілі кроки, доки не

виступив під іменем Ортолога зі своїм “Треносом”, в яким гарними поетичними перекладами різних авторів підніс ся в сій манері до висоти дійсного таланту” [26, с. 44]. Це питання пізніше досліджували П. Яременко та С. Єфремов у своїх працях.

К. Студинський також досліджував такий полемічний твір М. Сморицького, як “Антиграфи” (1608). Студинський прийшов до думки, що на написання “Антиграфи” мав вплив “Апокрисис” (1598) Мартіна Броневського (Христофора Філалета), при чому не лише композиційно, а й концептуально [25, с. 4].

Ще одним дослідником у довоєнні роки є М. Грушевський, який у своїй праці “Історія української літератури” [7] знайшов новий підхід до вивчення творчого доробку М. Сморицького, зокрема “Треноса”. Відомий український історик помітив у ньому спорідненість з українським фольклором, плачами та голосіннями. Саме М. Грушевському належить український переклад уривків “Треносу”.

Після Першої світової війни про життя і діяльність Сморицького писалося дуже мало, лише декілька статей і розвідок, які присвячені до 300-річчя з дня смерті М. Сморицького (1933-1934 рр.) [15]. Але життєвий шлях полеміста ці дослідження майже не зачіпають. Серед них: М. Чибатий, І. Федішин, Б. Побігущий, К. Чехович.

Лише після II Світової війни М. Сморицький знову став предметом зацікавлення багатьох дослідників: Б. Курилас [20], А. Жуковський [11], П. Загайка [13], Е. Прокошина [22]. Згадані автори про життя і діяльність мислителя пишуть якомсь дуже загально, зосереджуючись лише на своїх предметах дослідження, хоча деякі з них вносять у висвітлення діяльності Сморицького дуже цікаві моменти.

Так, Е. Прокошина у своїй монографії вперше висвітлює філософські погляди Мелетія Сморицького, а також розкриває усі суперечності та протиріччя життєвого шляху полеміста та детально описує його наукову діяльність, як автора відомої “Граматики” слов'янської мови.

Найпершою глибокою розвідкою постаті М. Сморицького є дисертаційне дослідження Б. Куриласа “З'єднання архієпископа Мелетія Сморицького в історичному і психологічному наświetленні” [20], яка була захищена в Мюнхені 1955 р. Дисертація складається із передмови, семи розділів, списку літератури, приміток і списку імен.

Свою працю автор розпочинає такими словами: “Постать Мелетія Сморицького завжди притягувала увагу істориків і полемістів своєю багатогранністю, психологічною експресією та драматизмом. Дуже плідний письменник залишається в пам'яті прийдешніх поколінь, як один із найбільших українських полемістів” [20, с. 3].

Далі Б. Курилас у своїх семи розділах дисертації розкриває постать М. Смотрицького. У першому розділі автор аналізує ту ситуацію, яка виникла напередодні, під час і після Берестейської унії (1596 р.), у другому – подає опис трьох протиставлень між католицизмом і православ'ям (богословсько-догматична, філософсько-психологічна та історико-етнічна протиставленість), у третьому – дається біографічний опис духовного розвитку філософа, у четвертому – висвітлює три історичні факти, які кардинально вплинули на життя М. Смотрицького (мученицька смерть св. Йосафата або Вітебська трагедія 12 листопада 1623 р., подорож на Схід і Київське насильство над його сумлінням), у п'ятому – описує ідею української Патріархії в Києві та наголошується на видатній ролі у ній мислителя, у шостому – розглядає “*Parhensis ad Nationem Ruthenam*” – “Звернення до української нації” як духовний заповіт М. Смотрицького до “живих і ненароджених” синів і дочок України, у сьомому – коротко описує найголовніші твори полеміста [20, с. 3-4].

Незважаючи на те, що Б. Курилас присвятив цілу дисертаційну розвідку, він все ж таки більше звернув увагу на історичні та психологічні аспекти дослідження постаті М. Смотрицького.

Ще одним відомим дослідником М. Смотрицького був М. Соловій [23; 24]. Його праця “Мелетій Смотрицький як письменник” складається із двох частин. Перша частина вийшла у 1977 р., а друга – 1978 р.

У ній автор описує М. Смотрицького як величну постать: “Мелетій Смотрицький належить без сумніву до найбільш цікавих і видатних постатей в історії Української Церкви в першій половині XVII ст. Цікавим було і його життя, і його діяльність, зокрема, ж його твори зробили його безсмертним в історії полемічної літератури. Він являється найбільш плодотворним і талановитим полемічним письменником свого часу. Не диво, що про Смотрицького згадують і мусять згадувати не тільки історики церковного життя, але також літературознавці і мовознавці” [23, с. 9].

Перша частина складається із передмови та п'яти розділів. Щодо двох перших розділів (розділ перший “Церковне життя на Русі-Україні перед виступом Мелетія Смотрицького”, розділ другий “Богословсько-полемічне письменство перед Смотрицьким”), то автор подає опис всіх тих обставин і подій, які передували появі та формації такої талановитої особистості, як М. Смотрицького. У наступних трьох розділах (розділ третій “Молодість і формація Мелетія Смотрицького”, розділ четвертий “Діяльність Смотрицького, щоб “з'єднати Русь з Руссю”, Розділ п'ятий “Останні роки М. Смотрицького”) розглядається життя і діяльність мис-

лителя. І головним джерелом для цих розділів, за словами М. Соловія став “клясичний твір про Смотрицького пера Якова Суші” [23, с. 11].

Друга частина присвячена суто характеристиці праць М. Смотрицького. Складається вона із восьми розділів і кінцевих висновків. Сім розділів містять аналіз творів М. Смотрицького від “Анті графе” й “Треноса” до “Граматики”, “Апології” та інших творів після переходу Смотрицького до католицької церкви. Ця частина праці найбільш об’ємна і оригінальна, сам автор говорить: “...ця частина нашої праці являється більш оригінальною, ми старалися наші висновки опирати на самих творях Смотрицького” [23, с. 11]. Щодо останнього розділу (розділ восьмий “До характеристики М. Смотрицького”), то тут автор подає осуди й оцінки про Смотрицького колишніх і теперішніх авторів. Цей розділ є підсумком усієї праці М. Соловія.

Досліджуючи постать М. Смотрицького у своїй праці він дійшов таких основних семи висновків: “1. Усі історики й дослідники, що займалися особою діяльністю та письменницькою творчістю М. Смотрицького, є однозгідні із собою, що він був з природи щедро обдарованих рідкими здібностями, даруваннями і визначними прикметами розуму й серця. 2. Смотрицький був також глибоко емоційною людиною. Він умів промовляти не тільки до розуму, але й до серця слухачів чи читачів. 3. Однак, Смотрицький вмів переборювати свою емоційність і перевірювати свої дотеперішні позиції. Він був пристрасним шукачем правди. 4. Його перехід до Католицької Церкви не був ніякою “слабкістю характеру” чи “зрадою рідної Церкви”, тільки послідовним кроком у його пошуках за правдою. Він довго шукав правди, але знайшовши її, покоровся перед нею і став її боронити. 5. Смотрицький, як і всі великі люди, мав теж свої розчарування і душевні потрясіння. Всі ці розчарування його протверезили і довели його до тих справді геніальних ідей: примирення Русі з Руссю, створення власного патріархату і з’єднання на базі того, що церквам спільне, а не того, що їх ділить. На жаль, ці ідеї не знайшли належного відгону серед колишніх його прихильників, і це, мабуть, було чи не найбільшим розчаруванням у житті Смотрицького. 6. Сам Смотрицький уважав себе жертвою Київського Собору, але його тимчасове осудження свого твору було зроблене в умовах фізичного насильства і ніяк не було осудженням головних його ідей, яким він залишався вірним аж до смерті. 7. Вкінці, Смотрицький був людиною небуденного формату. Він високо підносився понад своє оточення, переростав його своїми ідеями, задумами і починами, і може тому був немов „поза своєю добою” [24, с. 388-390].

І завершує свою розвідку М. Соловій такою фразою: “Мелетій Смотрицький належить до “найкращих синів Церкви та рідного народу”, але він поки що ще є між тими “недооцінюваними постатями”, що зазираючи своїм генієм у майбутність” [24, с. 390].

Але все ж таки праця М. Соловія носить більше літературний характер, проте вона має велику наукову цінність, оскільки автор подає достовірні факти про життя і діяльність М. Смотрицького.

Дослідженням лінгвістичних праць Смотрицького займалися такі вчені, як А. Белов [3], Н. Дилевський [9], Ф. Шолом [28] та В. Німчук [21]. Серед них слід відмітити українського вченого В. Німчука, який коротко розглянув життєвий шлях полеміста, а також виділив значення “Граматики”, як визначного явища у мовознавчій думці Білорусії та України на початку XVII століття. А ще продовжив думку С. Голубева щодо ректорства Смотрицького і приєднався до гіпотези Е. Прокошиної про час навчання полеміста у Віленській єзуїтській академії.

Наприкінці XX століття видаються дві монографії українського дослідника П. Яременка [29] та білоруського – В. Короткого [16]. Яременко у своїй монографії всебічно аналізує твори М. Смотрицького з погляду їх ідейно-пізнавального змісту, стилю та художньо-публіцистичних якостей. Щодо Короткого, то він розглядає творчу діяльність мислителя на фоні історичних подій, які пов’язані з прийняттям Брестської церковної унії 1596 року. У своїй праці про М. Смотрицького він говорить так: “Одно из самых видных мест в литературном процессе Беларуси XVII в. принадлежит Мелетию Смотрицкому, выдающемуся общественно-политическому и культурному деятелю, чье творчество в равной мере принадлежит братским белорусскому и украинскому народам. Писательская и просветительская деятельность полемиста была противоречивой, как сама эпоха, которой он принадлежал” [16, с. 10].

Ще варто згадати праці американського дослідника Д. Фріка [33; 32; 31], який присвятив постаті мислителя спеціальну монографію, в якій подає дуже корисні і цікаві факти із життя і діяльності полеміста. Також видав і опублікував твори М. Смотрицького в “Гарвардській бібліотеці української літератури”, що є не менш важливим фактом у збереженні і передачі наступним поколінням усіх історичних, філософських та культурних надбань українського народу.

Щодо XXI століття, то можна виділити таких дослідників, як П. Кралюк [18] і С. Бабич [1]. П. Кралюк у своїй монографії “Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст.” розглядає діяльність та творчість видатно-

го українського письменника-полеміста й показує його місце в тих непростих соціокультурних процесах, що називаються українським Відродженням. А ось С. Бабич у своїй праці “Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко” описує нові етичні й естетичні віяння, що їх засвоїв М. Смотрицький під час навчання в Європі, які яскраво проявилися в його творах і які, власне, й відіграли вирішальну роль у долі мислителя.

Отже, аналіз наукового доробку, який присвячений постаті М. Смотрицького, явно показав, що сьогодні освоєння спадщини мислителя-полеміста знаходиться лише на початковому, попередньо ознайомлювальному етапі його вивчення.

Не дослідженими, у систематичному відношенні, залишаються як творчість українського мислителя в цілому, так і його філософські погляди, які ще потребують детального аналізу та опису.

Література:

1. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко: монографія / С. Бабич. – Львів: Свічадо, 2008. – 180 с.
2. Барановский С. Дерманский настоятель Мелетий Смотрицкий как деятель в пользу соединения православных с униатами / С. Барановский. // ВЕВ. – СПб., 1875. – № 19. – С. 750-754.
3. Белов А. И. У истоков русской грамматики: XIV – XVII вв. / А. И. Белов // Уч. зап. Мичуринского пед. ин-та. – М., 1958. – Вып. 5. – С. 63-94.
4. Голубев С. Библиографических замечаниях о некоторых старопечатных церковнославянских книгах преимущественно конца XVI и XVII столетий / С. Голубев // ТКДА. – К., 1876. – № 1. – С. 121-161.
5. Голубев С. История Киевской духовной академии / С. Голубев // Университетские известия. – К., 1886. – Август. – С. 217-218.
6. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого Київ, 1883. – Т. 1. – 559 с.; Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – Т. 2. – 1054 с.
7. Грушевський М. Історія української літератури. / Михайло Грушевський – К. : АТ “Обереги”, 1995 – Т. VI. – 708 с.
8. Дем’янович А. Иезуиты в Западной России (в 1569-1772 гг.) / А. Дем’янович // ЖМНП. – СПб., 1871. – Ноябрь. – С. 181-231.
9. Дылевский Н. М. Грамматика Мелетия Смотрицкого у болгар в эпоху их возрождения / Н. М. Дылевский // ТОДРЛ. – Мн.; Л., 1958. – Т. 14. – С. 461-473.
10. Еленевский К. Мелетий Смотрицкий: архиепископ полоцкий / К. Еленевский // Православное обозрение. – 1861. – № 6. – С. 49-150; № 7. – С. 272 – 298; № 8 – С. 422-454.

11. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – Париж: Вид-во “Сей”, 1969. – 282 с.
12. Завитневич В. З. Палинодія Захарія Копыстенского и ее место в истории западно-русской полеміки XVI и XVII вв. / В. Завиткевич. – Варшава: Типографія Варшавського Учебного Округа, 1883. – 123 с.
13. Загайко П. Українські письменники-полемісти кінця XVI і початку XVII ст. у боротьбі проти Ватикану і унії. / П. Загайко. – Київ: видана Академією Наук УРСР, 1957. – 38 с.
14. Засадкевич Н. Мелетій Смотрицький как филолог / Н. Засадкевич // Универс. изв. [Киевск.]. – 1875. – № 2. – С. 130–158; № 4. – С. 348–363.
15. Збірник присвячений світлій пам’яті Мелетія Смотрицького з нагоди трисотніх роковин смерті. – Львів, 1934. – 36 с.
16. Короткий В. Г. Творческий путь Мелетія Смотрицького / В. Г. Короткий. – Мн. : “Наука и техника”, 1987. – 192 с.
17. Коялович М. О. Литовская церковная уния. / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Тихменева, 1859. – Т. 1. – 316 с.; СПб. : Тип. духов, журн. “Странник”., 1861. – Т. 2. – 443 с.
18. Кралюк П. М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI і початку XVII ст. / П. М. Кралюк. – Острого: Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2007. – 208 с.
19. Кулиш П. Из истории западнорусской церкви: Два отступника Кунцевич и Смотрицький П. Кулиш // Чтение в Обществе любителей духовного просвещения. – К., 1877. – № 4. – С. 342–409.
20. Курилас Б. З’єднання архієпископа Мелетія Смотрицького в історичному і психологічному наświetленні / Б. Курилас. – Вінніпег: Українське науково-освітнє товариство (УНОТ) в Бельгії (Українські отці редемптористи – Вінніпег, Канада), 1962. – 135 с.
21. Німчук В. К. Граматика М. Смотрицького – перлина давнього мовознавства // Мелетій Смотрицький. Граматика. / В. К. Німчук // Мелетій Смотрицький. Граматика. – Київ: Наукова думка, 1979. – 112 с.
22. Прокошина Е. С. Мелетій Смотрицький / Е. С. Прокошина. – Мн. : “Наука и техника”, 1966. – 159 с.
23. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: У 2-х частинах / М. Соловій. – Рим; Торонто: Вид-во ОО. Василян, 1977. – Ч. I. – 257 с.
24. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: У 2-х частинах / М. Соловій. – Рим; Торонто: Вид-во ОО. Василян, 1978. – Ч. II. – 450 с.
25. Студинський К. “Антиграфе”, полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. / К. Студинський // Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка. – Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1925. – Т. CXLI – CXLIІІ. – С. 1–40.
26. Студинський К. Передмова. Пам’ятки українсько-руської мови і літератури. Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. / К. Студинський – Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т. V. – LXII с.

27. Чистович И. Очерк истории западнорусской церкви. / И. Чистович. – СПб. : Тип. Департ. Уделов, 1882. – Т. 1 – 221 с.; СПб. : Тип. Департ. Уделов, 1884. – Т. 2. – 449 с.
28. Шолом Ф. Я. Зародження і розвиток філологічної думки в Росії і на Україні в XVI – першій половині XVII ст. / Ф. Я. Шолом // Філол. зб. – Київ, 1958. – С. 51-58.
29. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. К. Яременко. – Київ: Наукова думка, 1986. – 159 с.
30. Bruckner A. Spory o unie w dawnej literaturze / A. Bruckner // Kwartalnik historyczny. – Lwow, 1896. – Roczn. 10. – S. 578-646.
31. Frick D. Meletij Smotryc'kyj / D. Frick. – Cambridge: Harvard Series in Ukrainian Studies, 1995. – 395 p.
32. Frick D. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question / D. Frick // Harvard Ukrainian Studies. – 1985. – № 9. – S. 25-52.
33. Frick D. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century / D. Frick // Harvard Ukrainian Studies. – 1984. – № 8. – S. 351-375.
34. Kortiscivs Woycech. Widok potyczki wygranej... Meletivsa Smotryskiego archiepiskopa Hierapolitanskiego, archimandryty Dermanskiego na jegoz pogrzebie / Woycech Kortiscivs. – Wilno (dnia 29 stycznia), 1634. – 86 s.
35. Kulczyński Ignatius OSBM. Specimen ecclesiae Ruthenicae / Ignatius Kulczyński. – Romae: Gregg International, Godstone Surrey, 1733. – 203 s.
36. Likowski Eduard. Unia Brzeska w. 1596. / Eduard Likowski. – Poznan: Kessinger Publishing, 1896. – 376 s.
37. Maciejowski W. A. Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. / W. A. Maciejowski. – Warszawa: Wydawca Stefański Walenty, 1855. – T. 3. – 744 s.
38. Stebelski Ignacy. Chronologia albo zebranie znaczniejszych w koronie Polskiej y w Wiel. Ksiestwie Litew. : a mianowicie na Białej Rusi w Polocku dziejow / Ignacy Stebelski. – Wilno: Wydawca “Xięgarnia Zelmana Igla”, 1782. – T. 2. – 145 s.
39. Susza Jakob. Saulus et Paulus Ruthenae unionis sanguine beati Josaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius... archimandrite Dermansis / Jakob Susza. – Romae: tup. Fr. Vromat, 1666. – 191s.
40. Wiszniewski M. Historia literatury Polskiej / M. Wiszniewski. – Krakow: Ludowość dawniej i dziś. Studia folklorystyczne, 1840-1857. – T. 8. – 412 s.

Рецензент: доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Тернопільського національного університету
Т. В. Гончарук

Богдан Яськів

**УКРАЇНА "TERRA COGNITA I TERRA INCOGNITA"
(за результатами навчання по програмі Німецької служби
академічних обмінів Університету ім. Й. В. Гете,
м. Франкфурт-на-Майні)**

У статті за результатами анкетування студентів десяти європейських країн зроблено спробу проаналізувати бачення наслідків сучасних євроінтеграційних процесів. Висловлено бачення автора і подано пропозиції щодо інтенсивності залучення соціальних і державних інститутів до вирішення проблем, пов'язаних із культурною інтеграцією і місця України у світовій співдружності в умовах глобалізації.

Ключові слова: інтерактивна соціалізація, комунікаційні системи, масова культура, діалог, європейська інтеграція, студентські академічні обміни.

Yaskiv B. Ukraine as terra cognita and terra incognita (as a result of studies by Trinig programm of the German Academic Exchange Service of Goethe University, Frankfurt am Main)

In this article the results of surveys of students from ten European countries attempt to analyze the consequences of modern vision of European integration processes. The author expresses his view and gives suggestions on the intensity of involvement of social and state institutions to solve the problem of cultural integration and Ukraine's place in a world commonwealth in the face of globalization.

Keywords: socialization, systems of communication, mass culture, dialog, integration, student academic exchanges.

Яськів Б. Украина "terra cognita u terra incognita" (по результатам обучения по программе Германской службы академических обменов Университета им. И. В. Гете, г. Франкфурт-на-Майне)

В представленной статье по результатам анкетирования студентов из десяти европейских стран, осуществлена попытка проанализировать взгляд на последствия современных евроинтеграционных процессов. Автор изъясняет своё отношение и даёт рекомендации относительно интенсивности причастности социальных и государственных институтов к решению проблем с культурной интеграцией и значимостью Украины в мировом сообществе.

Ключевые слова: интерактивная социализация, коммуникативные системы, массовая культура, диалог, европейская интеграция, студенческие академические обмены.

Як відомо, соціалізація є процесом залучення особи до певних цінностей, що формують в неї соціальний досвід, в межах якого відбувається становлення і розвиток цілісної особистості. Що стосується політичної соціалізації, то її вкоріненість у суспільну свідомість залежить від тих соціальних свобод, які є наявними в тому чи іншому соціумі залежно від державного устрою країни. Не винятком такого процесу є і Україна.

Очевидним є те, що сучасні комунікаційні системи значно розширюють можливості доступу до багатоканального і всебічного отримання інформації у панорамі світових соціальних процесів і подій. Приєднання до всесвітньої мережі інтернету все більшої кількості людей і особливо молоді стає буденним проявом нашого часу. У контексті сучасної культури як принципу певного ставлення до світу це явище вже звично увійшло в нашу свідомість як глобальне. Саме інформаційні технології створюють умови для формування масової культури і стають її визначальними чинниками як явища багатогранні і водночас неоднозначні у своїх позитивних і негативних проявах.

Якщо не брати до уваги глобальні негативні прояви масової культури, такі як загальний низький духовний рівень, смакування насиллям, жадоба до багатства тощо, то в ній ми можемо знайти цінності, що кілька десятиліть тому були переважно примарними. Це широкий доступ мас до джерел інформації і їх залучення до світових культурних надбань сучасної і минулої епох. Культура як феномен усвідомленої цілеспрямованої людської діяльності і людського духу в цілому проявляє свою універсальність, творячи буття людини в різних соціокультурних світах із можливістю переходу з одного світу в інший. Цю ознаку культури влучно охарактеризував основоположник російської та американської соціологічних шкіл Петерим Сорокін, зазначивши: "... культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну и главную ценность... Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимосвязаны: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации" [1, с. 429].

В ході останніх десятиріч такі трансформації у світі, безперечно, відбулися. Це закінчення періоду „холодної війни”, розпад Радянського Союзу і, як наслідок, утворення нових незалежних держав, що надало можливість представникам різних культур і національностей вільно спілкуватись і обмінюватись думками. Сучасний європейський світ надає можливості для міжкультурного діалогу як способу досягнення людиною розуміння особливостей іншої культури. Все це стає можливим за умови спілкування на різних рівнях, а особливо на рівні студентських академічних обмінів. У цьому випадку інтрекомунікативна соціалізація є, поза сумнівом, позитивним чинником глобалізаційних процесів. Саме спілкування на рівні діалогу надає йому суб’єкт-суб’єктної спрямованості між співбесідниками, що своєю чергою, сприяє пошуку спільної системи цінностей. При цьому принципове значення має доброчесність у спілкуванні, відкритість, пластичність і толерантність. Тут необхідно бути обізнаним з культурними особливостями представників різних націй, оскільки культура, на думку Френсіса Фукуяма, визначається ще і як рівень етичних звичок, що передаються по традиції [2]. На психологічному рівні це може проявлятися у національному самоцентризмі, що, своєю чергою, може завадити відкритості спілкування.

У 2008 році одній зі студенток рівненського ВНЗ випала нагода навчатись в Університеті ім. Й. В. Гете у м. Франкфурт-на-Майні за програмою DAAD (Німецька служба академічних обмінів). Викладачі кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування розробили анкету, згідно з якою було проведене опитування європейських студентів.

Під час соціологічного опитування в університеті ім. Й. В. Гете за участю 13 представників з 10 країн були отримані такі результати:

На питання “Чи повинен Євросоюз розширюватися?”

“так” відповіло 7 опитуваних (Греція, Франція, Іспанія, Словаччина, Німеччина, Польща, Фінляндія);

“ні” відповіло 4 опитуваних (Греція, Франція, Італія, Румунія);

Інші варіанти:

“Не маю думки з цього приводу” – 1 опитуваний (Угорщина);

“Поки що ні” – 1 опитуваний (Данія).

На питання “Який варіант є найкращим для розвитку країни?”

“Стати членом НАТО” відповіло 5 опитуваних (Греція, Франція (2), Польща, Фінляндія);

“Займати нейтральну позицію” відповіло 6 опитуваних (Греція, Словаччина, Німеччина, Румунія, Угорщина, Данія);

“Не вступати в міжнародні військові організації” відповіло 2 опитуваних (Іспанія, Німеччина);

Інші варіанти:

“Стати членом ЄС” відповів 1 опитуваний (Італія).

На питання “Вступ до НАТО для країни – це?”:

“Більша захищеність” відповіло 5 опитуваних (Греція, Франція (2), Італія, Польща);

“Більший престиж” відповів 1 опитуваний (Польща);

“Елемент приєднання до європейського та атлантичного товариства” відповіло 7 опитуваних (Греція, Словаччина, Італія, Польща, Угорщина, Данія, Фінляндія);

Інші варіанти:

“Суцільний хаос” відповів 1 опитуваний (Греція);

“Показник того, що ти друг США” відповів 1 опитуваний з Франції;

„Втрата суверенітету” відповів 1 опитуваний (Німеччина);

“Відповідальність та взяття на себе обов’язків” відповів 1 опитуваний (Румунія).

На питання “Як змінилося життя громадян Вашої країни після вступу до НАТО?”

“Я відчуваю себе більш захищеним від тероризму” відповіло 2 опитуваних (Франція, Польща);

“Підвищився рівень життя” не відповів жоден опитуваний;

“Нічого не змінилося” відповіло 11 опитуваних (Греція (2), Франція, Іспанія, Словаччина, Німеччина, Італія, Румунія, Угорщина, Данія, Фінляндія).

На питання “Які цінності Ви вважаєте цінностями європейського співтовариства?”

“Висока соціальна стабільність” відповіло 8 опитуваних (Греція (2), Франція, Іспанія, Німеччина, Італія, Румунія, Угорщина);

“Християнство” відповів 1 опитуваний (Словаччина);

“Подібність культур та світоглядних традицій” відповіло 4 опитуваних (Франція, Німеччина, Італія, Польща);

Інші варіанти:

“Демократія, верховенство прав людини” відповів 1 опитуваний (Італія);

“Економічна та культурна міць” відповів 1 опитуваний (Данія);

“Співпраця, соціальна стабільність, розуміння інших культур” відповів 1 опитуваний (Фінляндія).

Як видно із анкетних питань, відповіді іноземних студентів стосувались перш за все їхнього ставлення до процесів європейської ін-

теграції та тих переваг чи негативних наслідків, які пов’язані з входженням їхніх країн до європейського співтовариства. А що ж знають ці студенти про Україну як молоду незалежну європейську державу? На жаль, небагато. У приватних розмовах нас здебільшого знають через аварію на Чорнобильській АЕС та як країну, де у 2004 році відбулася “помаранчева революція”. Надзвичайно схвальною була позиція України у підтримці Грузії під час воєнного конфлікту з Росією. Нашим близьким сусідам відомий високий рівень корупції, політичне протистояння та економічна нестабільність. Необхідно зазначити, що з боку європейців відчувається прояв доброзичливості і надії, що ми впорасмося з цими тимчасовими труднощами (хоча останні події свідчать, що широкий спектр українських політичних, соціальних та економічних реформ може зробити наше благополуччя віддаленим на невизначений час).

Разом з тим, ми не повинні опускати руки, а докладати максимум зусиль для інтенсивного розширення та налагодження культурних зв’язків із європейською та світовою спільнотою. Ці зв’язки повинні здійснюватись багатоканально. Наприклад, одним із таких каналів має бути (і це їхня пряма й безпосередня місія) робота дипломатичних служб. Можливо, настав час прийняти закон про інформування населення щодо їхньої роботи з пропаганди української культури. Таким чином, повноваження та обов’язки дипломатичного корпусу необхідно розширити і зробити більш публічними. Інший, ще ефективніший культурно-інтеграційний напрямок – це продовження практики молодіжних студентських навчальних обмінів.

Необхідно зрозуміти і прийняти аксіому, що освітні навчальні заклади на державному рівні у всі часи нашої історії були засобами вертикальної соціальної циркуляції. В суспільствах, де школи були доступні всім верствам, шкільна і вузівська система ВНЗ являє собою “соціальний ліфт”, який несе низи населення до успішного життєвого становлення. Саме тому наша освічена молодь, вихована в душі українолюбства і патріотизму, здатна і повинна інтегрувати нас в європейську сім’ю. Адже культурно і політично благополучніші народи навряд чи опустяться до нас на цьому “соціальному ліфті”, аби, зрівнявшись з нами у культурно-побутовій відсталості і політичній безпорадності, зрозуміти нас і допомогти. В будь-якому разі, історія людства таких прецедентів не знає, тому й Україна не стане винятком. У таких випадках римляни говорили: “Manifestum non eget probatione” (“Очевидне не потребує доказів”), а відомий італійський філософ ХХ ст. Ніколо Аббаньяно, досліджуючи феномен свободи, в

одній зі своїх статей зазначив: “Пошук нових і більш високих форм згоди між людьми, навіть якщо він породжує протидію і протиріччя, є найкращою данню повазі істинної згоди” [3, с. 232-236].

Література:

1. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисловие А. Ю. Согомонов. Пер. с англ. – М., 1992. – 543 с.
2. Фукуяма Ф. Главенство культуры // Русский журнал. – 14. 07. 1997.
3. Аббаньяно Н. Мудрость жизни // Для свободы полезно спорить. – Санкт-Петербург. – 1996. – 319 с.

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування Л. Д. Світайло*

Костянтин Яценко

ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР

У статті розглянуто основні характеристики та тенденції розвитку інформаційного суспільства, проаналізовано суперечливий характер соціальних та культурних відносин, що притаманні для нього. Досліджуються основні тенденції, характерні для ситуації постмодернізму в культурі, різні філософські погляди до розуміння сутності та наслідків прояву постмодерністських явищ у суспільстві.

Ключові слова: інформаційне суспільство, ситуація постмодернізму, масова культура, інформація, суспільство споживання, ідеологія, культурні відносини.

Yatsenko K. A. Information society: sociocultural measuring.

The article deals with the main characteristics and tendencies of information society development, analyzes its contradictory character of social and cultural relations which characterize it. It deals with the main tendencies characteristic for postmodernism situation in culture different philosophical approaches to understanding the essence and the results of postmodernism phenomena sign in the society.

Key words: informative society, postmodernism situation, mass culture, information, society of consumption, ideology, cultural relations.

Яценко К. А. Информационное общество: социокультурное измерение.

В статье рассматриваются основные характеристики и тенденции развития информационного общества, проанализирован противоречивый характер социальных и культурных отношений, свойственных ему. Исследуются ключевые тенденции, характерные для ситуации постмодернизма в культуре, различные философские подходы к пониманию сущности и последствий проявления постмодернистских явлений в обществе.

Ключевые слова: информационное общество, ситуация постмодернизма, массовая культура, информация, общество потребления, идеология, культурные отношения.

Суспільство, в якому зараз перебуває сучасна людина, постійно видозмінюється і трансформується, набуваючи нових рис та форм.

Пересічній людині в цих умовах необхідно зрозуміти свою роль в усіх процесах, які змінюють життя навколо неї і, разом з тим, впливають на її внутрішній світ, змінюючи або формуючи нові цінності, погляди, суспільні та естетичні ідеали. Це зумовило необхідність теоретичного осмислення сучасних культурних, економічних, соціальних, політичних та інших процесів, на новому рівні з урахуванням попереднього досвіду, їх вивчення в зарубіжній і вітчизняній гуманітарній науці.

З 70-х років ХХ століття у лексикон науки міцно увійшов термін “постіндустріальне суспільство”. Трактатування суспільства, як постіндустріального, було систематизовано у чітку концепцію, поява якої пов’язана з іменами таких авторитетних вчених, головним чином філософів та соціологів, як Д. Белл, Р. Арон, Ж. Фурастьє, А. Турен, К. Боулдинг, Г. Кан, Дж. Гелбрейт та ін.

Головними ознаками постіндустріального суспільства є:

1) переорієнтація економіки від виробництва товарів до сервісу і домінування наукомістких галузей промисловості;

2) принципово новий спосіб організації технологічної сфери, детермінований створенням інтелектуальних технологій;

3) замість конфлікту між працею і капіталом, який є характерним для індустріального суспільства, основною соціальною суперечністю стає конфлікт між некомпетентністю і професіоналізмом;

4) створення нової технологічної структури;

5) реорганізація культурної сфери шляхом комп’ютеризації, орієнтація на пріоритети інтелектуалізму і відповідну профілізацію на організацію себе як індустрія знання.

В результаті еволюції суспільних відносин, виникла потреба в новому теоретичному осмисленні процесів, що вже відбулися, або відбуваються в суспільстві. Це призвело до того, що наприкінці ХХ сторіччя концепція постіндустріального суспільства набуває подальшого розвитку та фактично трансформується в концепцію інформаційного суспільства, яка розглядає головним чинником суспільного розвитку виробництво і використання науково-технічної, технологічної й іншої інформації. Теоретиками інформаційного суспільства були Дж. Мартін, Дж. Нейсбіт, Дж. Пелтон, Р. Дарендорф, С. Нора, А. Норман, А. Кінг, М. Понятовський, З. Бжезінський, С. Масуда, Х. М. Мак-Люєн, О. Тоффлер, Ж.-Ж. Серван-Шрайбер та інші. Ними пропонуються різні варіанти реалізації інформаційного суспільства в майбутньому, проте основою в цих теоріях є розуміння “інформаційного суспільства” як цивілізації.

В основі розвитку й існування цієї цивілізації лежить особлива нематеріальна субстанція, умовно названа “інформацією”, що володіє

властивістю взаємодії як з духовним, так і з матеріальним світом людини. З одного боку, інформація постає в ролі інноваційних технологій, комп’ютерних програм і т. ін., а з іншого – слугує основним засобом міжособистісних взаємин. У такий спосіб, на думку вітчизняного дослідника проблем інформаційного суспільства О. В. Зоценка, “... інформація одночасно визначає і соціокультурне життя людини і його матеріальне буття. У цьому полягає принципова новизна прийдешнього суспільства...” [1, с. 72].

Моделей інформаційного суспільства існує багато. Серед них “постіндустріальне суспільство” Р. Дарендорфа і “глобальне село” Х. М. Мак-Люена, “практопія” О. Тоффлера і концепція “нульового росту” Дж. Форрестора і Д. Медоуз, “технотронна ера” З. Бжезінського та “комп’ютопія” Є. Масуди.

Одна з найцікавіших філософських концепцій інформаційного суспільства належить відомому японському вченому Є. Масуді, який прагнув осмислити майбутню еволюцію соціуму. Дослідник пропонує нову, цілісну і привабливу своєю гуманністю утопію ХХІ сторіччя, названу ним самим “комп’ютопією”, яка містить у собі такі параметри:

- 1) переслідування і реалізація цінностей часу;
- 2) свобода рішення і рівність можливостей;
- 3) розквіт різних вільних співтовариств;
- 4) синергетичний взаємозв’язок у суспільстві;
- 5) функціональні об’єднання, вільні від надуправляючої влади [2, с. 274].

Основні принципи композиції майбутнього суспільства наведені в його праці “Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство” (1983). Є. Масуда писав, що: “... основою нового суспільства буде комп’ютерна технологія, з її фундаментальною функцією заміщати або підсилувати розумову працю людини; інформаційна революція швидко перетворюватиметься на нову продуктивну силу і зробить можливим масове виробництво когнітивної, систематизованої інформації, технології і знання; потенційним ринком стане “межа пізаного”, зросте можливість рішення проблем і розвиток співпраці; провідною галуззю економіки стане інтелектуальне виробництво, продукція якого акумулюватиметься, а закумульована інформація стане розповсюджуватися через синергетичне виробництво і пайове використання”; в новому інформаційному суспільстві основним суб’єктом соціальної активності стане “вільне співтовариство”, а політичною системою буде “демократія участі”; основною метою в новому суспільстві буде реалізація “цінності часу” [2, с. 274].

Поруч із технологічним прогресом відбувалась й інформаційна революція, яка призвела до суттєвих зрушень в усіх сферах суспільного життя. Тенденції в культурному житті, що характерні для сучасного суспільства, особливо для розвинутих країн Заходу, отримали сукупне позначення “постмодернізм”. Початок використання цього терміна, як характеристики культури сучасного, сьогоденішнього суспільства, пов’язують з виходом у світ праці “Межі росту” (1972), підготовленої Дж. Форрестором і Д. Медоуз.

У 1979 році в праці “Стан постмодерну” вперше у загальному та рельєфному вигляді Ж.-Ф. Ліотар виявив основні риси постмодернізму, після чого ці культурні тенденції окреслились як глобальні і стали об’єктом ґрунтовних досліджень як зарубіжних, так і вітчизняних філософів.

Мислитель розуміє постмодернізм як фактичну констатацію вичерпаності творчих потенцій культури Заходу, яка нині здатна лише на повторення та інтерпретацію чогось, вже зробленого раніше. Проте саме “інвентаризація культури”, що вводить в активний обіг забутий, заборонений, банальний або маргінальний культурний матеріал, створює реальну можливість подальшої культуротворчості [2, с. 536].

Провідні західні філософи, політологи та соціологи (Ю. Габермас, З. Боман, Д. Белл та ін.) трактують постмодернізм як культурний підсумок неоконсерватизму, символ постіндустріального суспільства, зовнішній симптом глибинних трансформацій соціуму, що виразився в тотальному конформізмі, “ідеях кінця історії” (Ф. Фукуяма), естетичному еkleктизмі [3, с. 130].

Теоретики інформаційного суспільства визначали інформаційне суспільство саме через конкретизацію поняття “послуга” як “послуги з надання, розповсюдження, зберігання та використання інформації”. Тому головним рушієм соціальних процесів є саме ті, хто такі послуги надає. Д. Белл стверджує, що нове суспільство передбачає виникнення нового класу, представники якого на політичному рівні виступають як консультанти, експерти або технократи. Цей новий елітарний прошарок отримав назву – “нетократія” [4].

В умовах інформаційного суспільства, величезний обсяг інформації фактично поглинає сучасну людину. Наукові дослідження свідчать про неухильне збільшення потоків інформації, що впливають на пересічну людину. Так, підраховано, що до 2013 року обсяг інформації порівняно з 1990 роком збільшиться в 4 рази, а до 2040 року – в 32 рази [5, с. 33].

Суворі реалії сьогодення вимагають формування в суспільстві окремого прошарку фахівців, праця яких пов’язана головним чином з аналізом інформаційного потоку або прийняттям рішень. Цей про-

шарок зайняв нішу, яку раніше посідала інтелігенція, яка вже не відіграє тієї ролі в суспільстві, як раніше. Інтелігенція завжди була носієм духовності та моральності суспільства, проте, сьогодні в суспільстві, особливо серед молоді, посилюються нігілізм та цинізм. Етика як наука про мораль, вже не користується особливим попитом. За таких умов головними стають естетика та культ чуттєвих і фізичних насолод. Культура інформаційного суспільства стирає межі між раніше самостійними сферами духовної культури і рівнями свідомості – між “науковою” і “буденною” свідомістю, “високим мистецтвом” і “кітчем”.

У світогляді сучасної постмодерної людини уживається все, що раніше вважалося несумісним, світ сприймається як неофаталізм. Людина вже не хоче “робити саму себе”, вона вірить у випадковість, раптове, несподіване везіння, в те, що в один прекрасний момент, не докладаючи особливих зусиль, може, з “гідкого каченяти” перетвориться в “прекрасного лебедя” і вся міць мас-медіа працює саме над цим. Мета, а тим більше велика мета зараз ніби вироджується. “Гіпертрофія засобів і атрофія цілей” – так лаконічно про сучасний світ висловився відомий західний філософ П. Рікер [6, с. 49]. У суспільстві супермаркетів та мас-медіа, основні характеристики якого виглядають як аморфні, розмиті та невизначені, народ фактично перетворюється в аморфну масу споживачів та клієнтів.

У духовній сфері панує масова культура, а в ній – мода та реклама, які все освячують, обґрунтовують та узаконюють. Все, що не визнається модою, не має права на існування, починаючи від культури та мистецтва і закінчуючи наукою.

Важливою рисою постмодерністського, інформаційного суспільства є театралізація, оскільки всі суттєві події мають форму шоу та яскравого спектаклю. У сьогоднішніх умовах навіть політика зі сфери активної та серйозної діяльності людини-громадянина перетворюється на видовище, місце емоційної розрядки. Варто подивитись на перебіг передвиборної кампанії будь-якої політичної сили, в тому числі і в Україні, щоб зрозуміти, що кожний політик або будь-який громадянин у ролі представника електорату фактично є персонажами грандіозного спектаклю.

Звісно, не можна недооцінювати роль науково-технічного, технологічного прогресу в розвитку суспільних відносин. Не можна заперечувати того, що в сучасних умовах саме прогрес у сфері науки і техніки, технологій та інформаційних систем є, можливо, єдиним засобом вирішення багатьох глобальних проблем сучасності. Однак у цієї медалі є і зворотній бік. На думку французького філософа та соціолога Ж. Еллюля, з якою важко не погодитись, соціальний прогрес

є інструментом поневолення людини технологіями. Він стверджував, що “особистість поглинається масовим суспільством споживання, в якому люди, заради матеріальних благ, які отримують завдяки розвитку науки і техніки, приносять в жертву індивідуальні свободи і духовні цінності. Врешті-решт, технічні засоби стають самоціллю “технологічного суспільства”, в якому люди стають типовим придатком до машини...” [2, с. 843].

Щодо ідеології, то якщо в епоху індустріалізації вона знаходилась в суспільстві на провідних ролях, то сьогодні не займає того панівного становища. В індустріально високорозвинутих країнах, за словами Д. Белла, ідеологія виявляється непотрібною, оскільки науково-технічний прогрес сам спроможний дати відповідь на виклики часу, “ідеологічний” спосіб прийняття рішень змінюється “технічним”, розв’язання основних проблем переноситься із політико-ідеологічної сфери в адміністративно-управлінську, конфронтація начебто поступається місцем раціональності і об’єктивній науковості. Саме тому на думку філософів-постмодерністів у інформаційному суспільстві виникнення революції є малоймовірною, бо немає глибоких протиріч, достатньої енергії та пристрасті, а політика все більше наповнюється азартом, грою, все менше опікується розробкою програм, висуненням стратегічних цілей, осмисленням об’єктивного стану суспільства [8, с. 185]. Вже згадуваний Ж. Елльоль революційні рухи, взагалі, називає історичною аномалією, негативною реакцією мас на соціально-економічний і науково-технічний прогрес. Революція як стихійний бунт, врешті-решт, приводить до результатів, прямо протилежних очікуваним, руйнує демократію і прокладає прямий шлях тоталітарним режимам. Єдину альтернативу поневоленню людей “технологічним суспільством” і їх відчуженню мислитель вбачає у розвитку індивідуальної трансцендентної свободи волі, яка збігається з релігійним оновленням людства [2, с. 844].

Інформація, що стала основним продуктом виробництва, відповідно, стає і могутнім владним ресурсом, концентрація якого в одному джерелі потенційно може призвести до виникнення нового варіанта тоталітарної держави. Таку можливість не виключають навіть ті західні футурологи (Є. Масуда, О. Тоффлер), які оптимістично оцінюють майбутні перетворення соціального порядку.

Інформаційне суспільство Ж. Дельоз характеризує як “суспільство контролю”, сфера влади в якому – це фіксація кожного елемента соціальної системи у відкритому просторі в кожний конкретний момент. Суспільство будується за моделлю мережевої корпорації, що перебуває

у процесі постійної модуляції. Так само у процесі постійної модуляції знаходиться і система соціальних мотивацій, стимулів і примусів [4].

Наука в епоху інформаційного суспільства перестає бути монополістом у володінні істиною. На провідні позиції замість раціоналізму виходить ірраціоналізм. Зараз, фактично заперечується здатність науки давати об’єктивне, достовірне знання, відкривати закономірності та причинні зв’язки, виявляти тенденції. Вона критикується за те, що абсолютизує раціональні методи пізнання та ігнорує інтуїцію, уяву та інші нетрадиційні способи, прагне пізнавати загальне і суттєве, недооцінюючи поодинокі та випадкові.

З погляду філософа-постмодерніста Р. Рорті, прагматист епохи постмодерну “поділяє точку зору Ф. Бекона і Т. Гоббса, що знання – це сила, інструмент, який допомагає нам справитися з реальністю... Він категорично відмовляється від розуміння істини як відповідності реальності і говорить, що сучасна наука дозволяє справлятися з реальністю не тому, що вона відповідна до неї; вона просто допомагає нам з нею справлятися і все...” [7, с. 358].

Відповідно до постмодернізму, всі спроби наукового осмислення Всесвіту соціально зумовлені, тому тією чи іншою мірою спотворені соціокультурними передумовами, що об’єднують дослідників конкретної наукової школи. Наука з погляду постмодерніста – це ніщо інше, як “оповідання” (нарратив), звичайний людський винахід, “справжня” мета якого полягає в тому, щоб посилювати соціальне панування домінуючої наукової еліти. Так, філософ-антрополог М. Картмилл стверджує, що: “... кожний, хто претендує на об’єктивне знання про все, прагне до контролю і влади над усіма іншими... Об’єктивних фактів не існує. Усі так звані “факти” злиті з теоріями, а всі теорії навантажені етичними і політичними поняттями...” [7, с. 359].

Зрозуміло, що тенденції культурних змін різною мірою характерні для всіх без винятку країн, проте саме вони визначають конкретні орієнтири трансформації будь-якої окремо взятої національної культури, чи то українська або, скажімо, марокканська чи венесуельська, що не є суттєво.

Питання побудови глобального інформаційного суспільства вперше в історії людства було піднято на найвищому міждержавному рівні під час проведення першої стадії Всесвітнього саміту з проблем інформаційного суспільства у грудні 2003 року в Женеві. На цьому міжнародному форумі лідери 161 держави світу підписали два стратегічних документи “Декларацію принципів” та “План дій”, що визначають напрямки подальшого розвитку інформаційного суспільства на

всіх рівнях. Друга стадія саміту відбулася в листопаді 2005 року в Тунісі, під час якої також було прийнято документи, що покладені в фундамент міжнародного співробітництва з питань розбудови інформаційного суспільства. Це, так звані “Туніське зобов’язання” та “Програма для інформаційного суспільства”, в яких було задекларовано безумовну підтримку рішень першої стадії саміту та розглядалися питання практичної реалізації попередньо прийнятих рішень [9]. Слід визнати, що проведення зустрічей такого рівня є своєрідним “рубінгом”, після досягнення якого проблема побудови інформаційного суспільства набула глобального, світового масштабу і від вирішення якої багато в чому буде залежати майбутнє людства.

Україна не може бути осторонь цих процесів. Незважаючи на те, що інформаційне суспільство в нашій країні лише починає формуватись, поступово ми наближаємось до нього. На сьогодні нам потрібно чітко зрозуміти: що і як ми будемо будувати. Вибір оптимального шляху за нами.

Література:

1. Зоценко О. В. Інформаційне суспільство: ознаки і динаміка // Інтелект. Особистість. Цивілізація : Тематичний збірник наукових праць із соціально-філософських проблем. – Донецьк: ДонДУіТ, 2004. – №. 3. – С. 72
2. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
3. Культурология. XX век. Энциклопедия. – Т. 1. – СПб. : Университетская книга; 000 “Алетейя”, 1998. – 447 с.
4. Маслак О. Идеологии в эпоху постмодерну. – Режим доступа: <http://minerva.kiev.ua>.
5. Козловський О. В. Методика скорочення. – Д. : “Сталкер”, 2003. – 433 с.
6. Рікер П. Конфлікт інтерпретацій. Герменевтичні нариси // Генеза, – 1994. – № 1. – С. 49.
7. Гудінг Д., Леннокс Дж. Людина та її світогляд: у пошуках істини та реальності. – Київ: УБТ, 2006. – Т. 2 – 375 с.
8. Подольська Є. А. Кредитно-модульний курс з філософії: філософія, логіка, етика, естетика, релігієзнавство: навчальний посібник. – Видання друге, перероблене та доповнене. – К. : Центр навчальної літератури, Інкос, 2006. – 624 с.
9. Підсумкові документи Всесвітнього саміту з питань інформаційного суспільства. – Режим доступа: <http://www.guds.gov.ua>.

Рецензент: доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету ім. Івана Франка М. А. Козловець

Наталія Шерепю

ФЕНОМЕН МЕРЕЖЕВОГО ПРОСТОРУ: ФІЛОСОФСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ

У статті узагальнюється досвід теоретичних і прикладних досліджень у сфері аналізу феномену простору. Дослідження також присвячено осмисленню проблеми вивчення мережеских змін, що має важливе значення перш за все для вивчення форм соціальної дезорганізації, трансформації і аномії, коли утворюються нові реалії просторових характеристик.

Ключові слова: простір, мережа, суспільство, мережеский простір.

Sherepo N. Network space phenomenon: the philosophical definition

This article is a generalization of the experience of theoretical and applied research in the analysis of the phenomenon of space. This study also devoted to understanding aspects of the research of network changes that are important primarily for the study of forms of social disruption, transformation, and anomie, when creating new realities of the spatial characteristics.

Keywords: space, network, community, network space.

Шерепю Н. Феномен сетевого пространства: философское определение

В статье обобщается опыт теоретических и прикладных исследований в области анализа феномена пространства. Исследование также посвящено осмыслению проблемы исследования сетевых изменений, что имеет важное значение прежде всего для изучения форм социальной дезорганизации, трансформации и аномии, когда создаются новые реалии пространственных характеристик.

Ключевые слова: пространство, сеть, общество, сетевое пространство.

Сучасний світ – це світ глобального капіталізму, який пронизаний паутинням взаємно проникаючих мереж різноманітної природи.

Мережескі структури створюють нову соціально-філософську морфологію, тим самим створюються всесвітній інформаційно-фінансовий, ринково-інформаційний простори, міждержавні відносини власності маскуються під мережевою структурою.

Актуальність цього дослідження підкреслюють і зміни ціннісної класифікації соціального простору, де втрачається значення локальності місцевості, з'являються нові механізми транснаціональної соціальної інтеракції, які діють за мережовим принципом. Відбувається відмежування сучасного мережевого простору від простору географічного, чи то фізичного. Тим самим змінюється і класичне розуміння значення простору, оскільки тепер він долається миттєво, що надає йому нової мережевої особливості.

Взагалі, такий унікальний феномен як мережевий простір не залишився без уваги багатьох вчених, таких як М. Кастельс, Дж. Арквілі, Е. Масуди, Е. Тоффлер та ін. Вони розглянули цей феномен з різних позицій, зумовлених у більшій мірі специфікою якоїсь однієї галузі (біологія, генна інженерія, географія, соціологія, інформатика тощо), та поза їх увагою, на жаль, залишилася цілісна картина мережевого простору як феномену більшою мірою філософського значення. У своїй роботі ми зосередимо свою увагу саме на філософському визначенні феномену мережевого простору.

Першим, що слід сказати з цього приводу, це те, що сам феномен мережевого простору досить складне та багатогранне явище. Складність цього поняття зумовлена, насамперед, тим фактом, що утворене воно із двох досить різних та не менш складних за своєю природою понять: “простір” та “мережа”.

Що стосується категорії простору, зауважимо, що визначення цього поняття також специфічно залежить від галузі, в якій його розглядати. Наприклад, у фізиці простір неможна визначити поза матерією, а в соціальній теорії його неможливо визначити без посилань на соціальну практику.

Простір є загальною формою буття всіх матеріальних систем і процесів. Не існує об'єкта, який перебував би поза простором, як немає самого по собі, що існував би поза матерією. Абсолютного простору як нескінченної порожньої протяжності не існує. Всюди є різної форми матерія, а простір виступає як загальна властивість чи то атрибут матерії.

“Философский энциклопедический словарь” пояснює поняття простору так: “Простір – загальна форма існування матерії, а саме форма координації матеріальних об'єктів і явищ. Простір є всезагальна форма співіснування тіл [11, с. 392]”. Інший “Философский энциклопедический словарь” (1989) тлумачить простір як “один із найважливіший атрибутів матерії. Простір є форма буття матерії, яка характеризує її протяжність, структурність, співіснування і взаємо-

дію елементів у всіх матеріальних системах” [12, с. 519]. Принципово різними у трактуванні простору в історії філософії виступали підходи, які постулювали його як: а) таку форму буття, що повністю автономна від тих явищ і речових систем, які в ній існують; б) такий порядок природно-соціальних систем, який задається їхньою взаємодією й обумовлений їхньою природою і характером [9, с. 804].

Розглядаючи загальні властивості простору, зауважимо, що до них належить перш за все протяжність, яка означає рядопокладання і співіснування різних елементів (точок, відрізків, об’ємів тощо), можливість додавання до кожного даного елемента деякого наступного елемента або можливість зменшення числа елементів. Також простору притаманна зв’язність, яка виявляється як у характері переміщення тіл, так і у розповсюдженні фізичних впливів через різні поля (електромагнітне, гравітаційне, ядерне) у вигляді близькодії у передачі матерії і енергії. Зв’язність означає відсутність якихось “розривів” у просторі і порушення близькодії у розповсюдженні матеріальних впливів у полях. Разом з тим простору притаманна відносна перервність, що виявляється у розподільному існуванні матеріальних об’єктів і систем, які мають певні розміри і межі, у існуванні різних структурних рівнів матерії з різними просторовими відносинами.

Загальною властивістю простору є також тривимірність, яка пов’язана із структурністю систем та їх рухом, адже всі матеріальні процеси і взаємодії реалізуються лише у просторі трьох вимірів. В одномірному або двомірному просторі (лінія, площина) не могли б відбуватися взаємодії речовини і поля. Абстрактні багатомірні простори у сучасній математиці і фізиці утворюються шляхом додавання до трьох просторових координат і інших параметрів, врахування взаємного зв’язку і змін яких необхідне для досконалого дослідження процесів. Проте не потрібно ототожнювати ці концептуальні простори з реальним простором, оскільки перші з них вводяться як засіб опису систем, а другий завжди тривимірний і характеризує протяжність і структурність матерії, співіснування і взаємодію елементів у різних системах.

Щодо простору як атрибуту матерії, то йому притаманні такі властивості: протяжність; тримірність; зв’язність та неперервність разом з відносною перервністю; симетричність; взаємодія загального й особливого. Ці абстрактні властивості простору є найбільш загальними.

Уявлення людей про простір на перших етапах людської історії було зумовлене не тільки специфікою життєдіяльності (збирання, полювання, землеробство), а й містичними і релігійними уявленнями.

Пізніше поділ праці, утворення міст, поява товарного виробництва спонукали нові ідеї про простір (великий інтерес до чужих територій, спроби створення об'єднаних імперій). В умовах панування уявлення про нерозривний зв'язок простору і Бога як кару розглядали просторову трансформацію, тобто переселення повсталого народу або, навпаки, переселення самого Бога.

Сучасний погляд на поняття простору запозичений ще з давньої міфології (Вавилон, Єгипет, Шумер, Індія). В той час все соціальне і природне виступало єдиним цілим, а тому поділ племені на групи визначав розподіл простору. Міфологічні уявлення були пов'язані з тим, що під охороною духів предків знаходилась територія племені, а весь простір за цими межами був злим і жадливим. Думки про властивості простору в ті часи були такими: простір є неперервний, багатозв'язковий, а пізніше він усвідомлюється як багатослоїстний (верхній рівень – світ сакральних персонажів, середній – світ людей, нижчий – світ мертвих).

Історично склались два підходи до вивчення простору. Перший – субстанціональна концепція. Простір уявляється тут як щось самостійно існуюче поряд з матерією, як її порожня місткість. Першим цей погляд на простір висловив Демокрит, наголошуючи, що існують атоми і порожнеча, а свій розвиток і завершення субстанціональна концепція одержала у Ньютона й у класичній фізиці в цілому.

Другий підхід до вивчення простору – реляційна концепція. Розмито вона була сформульована ще Аристотелем, але вперше з усією чіткістю сформувалась у Г. Лейбніца. З точки зору цієї концепції, простір – форма існування матеріальних об'єктів, що визначає співіснування об'єктів. Реляційна концепція у філософському плані була сприйнята і розвинута діалектичним матеріалізмом, а у природничо-науковому плані – релятивістською фізикою і у наш час найбільш повно відповідає рівню розвитку природознавства.

Визначення поняття простору подається в оригінальному трактуванні різних філософів, починаючи від епохи античності, середньовіччя і особливо ґрунтовно досліджується філософами Нового часу та сучасною філософією.

Деякі такі стародавні філософи, як Демокрит та Епікур, розглядали простір як однорідну, нескінчену, нерухому порожнечу, заповнену атомами, субстанціями.

Важливе значення у вивченні простору як філософської категорії мав атомізм Левкіппа – Демокріта. Простір елеатів складався із атомів та порожнечі [10, с. 496]. До цієї концепції повернувся вже у Новий

час І. Ньютон, який досліджував у “порожньому” просторі механізм взаємодії тіл. На думку М. Д. Ахундова атомістичне вчення Левкіппа і Демокріта було розвинуто як синтетична доктрина, в якій отримують дальший розвиток математичний атомізм, раціональні тенденції піфагореїзму, динамізм Геракліта, доктрина порожнього простору, множинність Анаксагора, але все це при врахуванні критичних аргументів елеатів.

Більш глибокої розробки проблема простору набула у вченнях Платона та Аристотеля, які розглядали цю категорію в контексті співвідношення загального та одиничного, статусу існування “ідей” тощо. Насамперед переосмислюється зміст і структура простору. Так, у Платона простір – це декілька “шарів” буття різної досконалості. Під шарами розуміється таке: сфера нерухомих зірок, сфера руху планет та нижчий шар земних умов.

В період античності великий внесок у розвиток філософської думки про простір зробив Аристотель, який розробив субстанційну концепцію простору, яка, своєю чергою, мала великий вплив і на середньовічну філософію. Він знайшов у просторі “природні місця”, куди з необхідністю рухаються речі, а це, відповідно, зумовлює порядок у всьому світі [10, с. 691].

Відтак, для Аристотеля простір виступає як певний результат відношення предметів матеріального світу. Простір розуміється ним “як об’єктивна категорія, як властивість природних речей [2, с. 116]”.

Що стосується епохи Відродження, а також перехід до Нового часу (XV-XVII ст.), то в цей час простір уявляли однорідною і нескінченною протяжністю. Проте зазначимо, що найбільш глибокий розвиток теорія простору в цей час набуває в концепції І. Ньютона.

Класична механіка Ньютона привела до відриву простору від матерії, руху та часу. В його концепції абсолютний простір пояснюється як нескінченна протяжність, що містить у собі всю матерію і не залежить від матеріальних процесів. В той же час простір розглядався тут як порожнеча, субстанція, в якій виникають всі тіла.

Ньютон розрізняв абсолютний та відносний простори. Абсолютний простір залишається завжди однаковим і нерухомим, він є поняттям абстрактно-теоретичним. Для вимірювання конкретних об’єктів Ньютон вживає поняття відносного простору, під яким розуміється міра тривалості.

Іншу концепцію простору розвивав сучасник І. Ньютона В. Лейбніц, який вважав, що треба це питання пов’язувати з буттям рухомих одиниць, які відтворюють у собі весь всесвіт. Ця концепція набула на-

зви релятивної. Простір тут виступає як порядок існування. Релятивна концепція простору Лейбніца не дістала такого поширення, як концепція І. Ньютона. Водночас вона показала можливості релятивного підходу до простору, які більш детально розкрила вже сучасна наука.

Значним етапом у вивченні властивостей простору в історії філософії була також концепція І. Канта, який включив категорії простору до апіорного механізму пізнавального процесу. Він визначав простір як форму свідомості. Тобто це апіорне уявлення, яке знаходиться в основі всіх зовнішніх споглядань. Кант у своїй концепції намагався змодельювати функції простору, виходячи з людської діяльності.

Наступним значним кроком у розробці дослідження простору як філософської категорії є концепція Гегеля. Перш за все, заслуга Гегеля полягає у розвитку діалектичної концепції простору. Таким чином, за визначенням Гегеля простір – це матеріалізація праці чи то практики в предметах.

Езотерична філософія розуміє простір як вічну, завжди суцю Причину всього. Він також являє собою єдину світову енергію.

Розвиток науки у ХХ ст. розкрив нові аспекти залежності простору від матеріальних процесів. Простір виявився не абсолютною величиною, а відносною. Простір має той самий сенс, що, наприклад, і швидкість тіла, яка не абсолютна, а відносна. Таким чином, спеціальна теорія відносності виявила нерозривний зв'язок простору від руху матеріальних об'єктів.

Своєю чергою, А. Ейнштейн довів, що в разі знищення всіх матеріальних речей зник би і простір. Загальна теорія відносності виявила фізичний зв'язок між розподіленням матеріальних мас і простору. Ця теорія показала, що у Всесвіті, залежно від розподілу мас, можуть реалізовуватися різні геометрії простору.

Сучасна фізика та загальна теорія відносності підтвердили і думку про те, що простір – не самостійна сутність, а форма існування матерії. Важливі висновки одержані також у квантовій механіці, в якій висувається гіпотеза квантування простору. А це, відповідно, викликало у певної частини фізиків тенденції до заперечення загальності простору. Насправді ж зникає не простір, а певна межа наших знань про нього.

Отже, простір як філософська категорія більшою мірою є іманентною формою матерії, що рухається, а також він є формою координації співіснуючих матеріальних об'єктів. Він являється формою буття матерії, яка характеризує її протяжність, структурність, співіснування і взаємодію елементів в усіх матеріальних системах. Простір як такий

є фундаментальним матеріальним виміром всього людського життя.

Що стосується соціального простору, то він вписаний у простір біосфери і космосу, проте наділений людським сенсом. Під соціальним простором розуміється складне системне ціле, яке має специфічну просторову архітектоніку і включає як взаємодіючі структурні компоненти предметний світ, який створює і відновлює діяльність людей, самої людини, її ставлення до інших людей і свідомість, що регулює її діяльність.

Інколи соціальному простору надають дещо вужчий смисл. Наприклад, російський філософ П. Сорокін розуміє під цим значенням людей з їх соціальними зв'язками. Місце індивіда в цьому випадку визначається соціальними координатами, тобто сукупністю зв'язків з усіма групами населення як соціального простору і всередині кожної із цих груп.

У будь-якому разі, розглядаючи простір з позиції соціальності, можемо сказати, що в цьому випадку простір є вираженням суспільства. Оскільки наші суспільства піддаються структурній трансформації, можна припустити, що в сучасних реаліях виникають нові просторові форми.

В сучасних умовах простір здебільшого розглядається з позиції його комунікативних властивостей. Комунікаційний простір – це простір, що з'єднує членів комунікації. Він вимірюється не фізичними мірлами, а кількістю дій і часу, які необхідні учасникам комунікації для того, щоб досягнути один одного. Варто також зауважити, що традиційний комунікаційний простір був розрідженим, а ключовою характеристикою нового комунікаційного простору стає його щільність, яка, своєю чергою, визначається тим, який обсяг комунікації приходить на одиницю комунікаційного простору. Зникає просторова межа між близьким і далеким, локальним і глобальним.

Отже, первинним у пізнанні простору постає якість тих суспільства, епохи чи формації, в межах яких іде процес цього пізнання.

Таким чином, прогресивний розвиток суспільства нерозривно пов'язаний з розкриттям властивостей, функцій та різних форм простору. Спробуємо, все ж таки, простежити зміну основних характеристик простору залежно від періоду історії людства.

Первісність (близько 2,5 – 2,8 млн. років тому) – виникнення цивілізації і державності). Характеристики простору: нерозривність з Богом; нерухомість; довжина і розташування.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики були: Дж. Фрезер, Ж. Гобіно, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Спрос.

Стародавній світ (близько XIII до н. е. – IV н. е.). Характеристики простору: протяжність; синтетичність; динаміка; множинність; нерозривність з матеріальним світом; однорідність; нескінченність; нерухомість; неперервність; багатозв'язковість; багатослоїстність; універсальність; незалежність; тримірність.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

Епікур, Піфагор, Демокріт, Левкіпп, Піррон, Зенон, Анаксімен, Анаксагор, Анаксимандр, Геракліт, Сократ, Платон, Аристотель, Г. Лейбніц.

Середні віки (V ст. н. е. – початок XV ст.). Характеристики простору: рівноправність напрямів; протяжність; відносна перервність (інколи переклад російського терміна “перерывность” зустрічається як “переривчастість”).

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

Ф. Аквінський, Св. Августин, Амвросій, Пілліус.

Відродження (XV ст. – XVII ст.). Характеристики простору: однорідність; нескінченність; протяжність; нерухомість; зв'язність; однорідність; симетричність.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

Я. ван Ейк, Т. Мор, М. Лютер, П. делла Мірандала, М. Кузанський.

Новий час (XVII ст. – початок XIX ст.). Характеристики простору: протяжність; абсолютна самостійність; самодостатність існування; нерухомість; вічність; нерозривність; безперервність; дискретність; абсолютність; структурність; загальність; об'єктивність.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

Ньютон, Кант, Гегель, Е. Андерхілл, Л. Шестовий.

Новітня історія (XIX – XX ст.). Характеристики простору: протяжність; розрідженість; відкритість; відносність; ізотропність; тривимірність; зв'язок з рухом; взаємодія загального і одиничного.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

К. Апель, А. Енштейн, Дж. Арквілі.

Сучасний період (XXI ст.). Характеристики простору: відкритість; комунікаційність; багатовимірність; гнучкість; чотирьохвимірність; ієрархічність, біфуркація; динамічність.

Серед представників, що надавали простору саме ці характеристики, були:

М. Кастельс, Д. Белл, Т. Стоуньєр, А. Турен, У. Дайзард, Е. Тоффлер, А. Чухно, А. Колодюк, Е. Масуда.

Як бачимо, сучасний період розвитку людства, чи то перехід до мережевого суспільства, характеризує мережевий простір як самостійно існуючий феномен, що наділений певними, притаманними тільки йому новими якостями. Зокрема: відкритістю, динамічністю, багатомірністю тощо.

На жаль, незважаючи на виявлене різноманіття підходів у вивченні мережевого простору, ці дослідження не створили достатнього емпіричного матеріалу, без якого неможливі обумовлені соціологічні та філософські узагальнення.

За таких умов, враховуючи вплив сучасних реалій мережевих трансформацій на поняття простору загалом, виникає необхідність надати авторське визначення мережевого простору як такого.

Говорячи про мережевий простір, ми маємо на увазі простір, в якому існують мережева взаємодія, при якому враховуються такі умови, як інформаційно-комунікаційне середовище, створення певної інфраструктури, організація форм спільної діяльності. Кожен її елемент самостійний і цінний чимось своїм, знаходиться в постійному розвитку. Повтори, копіювання при мережевій організації роботи знецінюються, а оригінальність, уява, здатність до творчості зростають. Змінюється зміст діяльності – змінюється і взаємодія.

У цьому середовищі взаємодія його елементів відбувається за рахунок використання інформаційних, інноваційних, методичних, кадрових чи будь-яких інших ресурсів. Ці ресурси можуть змінюватись під час взаємодії. Мережева взаємодія, на якій будується сам мережевий простір, можлива при певних умовах: спільна діяльність учасників мережі; спільний інформаційний простір; механізми, які створюють умови для мережевої взаємодії.

Отже, сьогодні простір трансформується під впливом інформаційно-технологічної парадигми і соціальних форм та процесів, викликаних, перш за все, плінним процесом історичних змін. Об'єктивний погляд на це питання говорить нам про те, що вивчення мережевого простору ще тільки-но починається. Та в подальшому, не виключено, що він здійснить певну експансію на весь навколишній світ.

Література:

1. Аршинов В. И. Методология сетевого мышления / В. И. Аршинов, Ю. А. Данилов, В. В. Тарасенко // Онтология и эпистемология синергетики. – М. : Socionet, 1997. – С. 101-118.

2. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов. – М. : Наука, 1982. – 224 с.
3. Градосельская Г. В. Сетевые измерения в социологии: Учебное пособие / Г. В. Градосельская. – М. : Новый учебник, 2004. – 240 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура; [пер. с англ. О. И. Шкаратана] / М. Кастельс. – М. : ГУВШЕ, 2000. – 608 с.
5. Коноплицький С. М. Соціальні аспекти комунікації в мережі Інтернет: феноменологічний аналіз: дис. кандидат соціол. наук: 22. 00. 01 / Коноплицький Сергій Михайлович. – К., 2006. – 154 с.
6. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / Клаус Майнцер. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 464 с.
7. Радаев В. В. Основные направления развития современной экономической социологии / В. В. Радаев // Экономическая социология: новые подходы к институциональному и сетевому анализу / сост. и науч. ред. В. В. Радаев, пер. М. С. Добряковой и др. – М. : РОССПЭН, 2002. – С. 3-18.
8. Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61-75.
9. Новейший философский словарь / Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Мн. : Книжный Дом. 2003. – 3-е изд., исправл. – 1280 с. – (Мир энциклопедий).
10. Пиркин А. Г. Философия: Учебник / А. Г. Пиркин. – 2-е изд. – М. : Гардарики, 2002. – 736 с.
11. Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф. В. Константинов. – Т. 4. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – 592 с.
12. Философский энциклопедический словарь / Ред. кол. : С. С. Аверинцев, Е. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М. : Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри управління та євроінтеграції Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова **Н. В. Крохмаль**

Валентина Брязкун

ДО УТОЧНЕННЯ ПОНЯТТЯ "ВІРТУАЛІЗАЦІЯ" ЯК ФІЛОСОФСЬКОЇ КАТЕГОРІЇ

У статті вивчається поняття "віртуалізації" у філософії. Висвітлена історія становлення цієї категорії, розглянуто сучасні підходи до її розуміння. Представлено осмислення взаємозв'язку між триадою Аристотеля та сучасним розумінням сутності процесу віртуалізації.

Ключові слова: віртуалізація, віртуальна реальність, потенціальність, актуальність.

Bryazkun V. The definition of concept "virtualization" as the philosophical category

This article is about the concept "virtualization" in philosophy. Rotined history of becoming of this category, contemporary approaches of its understanding are considered, done conclusion about intercommunication of the triad of Aristotle and by the modern comprehension of essence the process virtualization.

Key words: virtualization, virtual reality, potentiality, actuality

Брязкун В. К уточнению понятия "виртуализация" как философской категории

В статье изучается понятие "виртуализации" в философии. Показана история становления данной категории, рассмотрены современные подходы к ее пониманию. Представлено осмысление взаимосвязи между триадой Аристотеля и современным пониманием сути процесса виртуализации.

Ключевые слова: виртуализация, виртуальная реальность, потенциальность, актуальность.

Сучасні соціальні та технічні процеси розвитку життя сучасної людини наголошують на зростанні тенденцій зміни її світосприйняття та світогляду. Так, зростання інтенсивності використання технологій віртуальної реальності з кожним днем змінює закономірності розвитку соціуму. Зокрема, поява нових процесів у суспільстві провокує виникнення нових категорій у філософії, без яких неможливо надати актуальну та об'єктивну оцінку сучасного людського буття. На нашу думку, однією із таких є "віртуалізація".

Актуальність дослідження категорії “віртуалізація” в філософському дискурсі пов’язана з суперечностями, що стосуються феномену віртуальності в цілому. Оскільки для його опису сучасними дослідниками вживається велика кількість понять лише в контексті тих сфер, у яких вони використовуються на практиці. Цей факт ускладнюється ігноруванням міждисциплінарного характеру віртуалізації, що ускладнює його тлумачення з позиції філософії.

Сучасний стан дослідження проблеми віртуалізації вказує на фрагментарність здійснення цього процесу. Так, певні аспекти дослідження віртуалізації представлені в межах школи віртуалістики, засновником якої став М. Носов [14]. Ця школа орієнтується на визначення психологічних та онтологічних аспектів віртуальної реальності. Триває вивчення значення віртуалізації в соціологічному дискурсі, початок яким поклали такі вчені, як А. Бюль, А. Крокер та Д. Іванов [8].

В Україні найбільшої уваги науковців здобули різні аспекти віртуальної реальності, зокрема її онтологічний статус досліджується Л. Усановою, І. Усановим [26], О. Каріною [10], антропологічні аспекти – Г. Горячковським [5], історія формування та вивчення в європейській філософії цього феномену – Д. Свириденком [16], віртуальні прояви інформаційної цивілізації – Е. Смерічевським [19] тощо. Варто зазначити, що значний внесок у вивчення поняття “віртуалізація” зробила Т. Каменська в монографії “Соціальне знання і віртуалізація соціальної реальності” [9].

Проте ці дослідження мають лише певні контури, що є дотичними до питання сутності поняття “віртуалізація”. З огляду на вищезазначене, метою статті є дослідити наявні підходи до розуміння поняття “віртуалізація” та визначити філософську сутність такої категорії.

Перш за все, доречним буде розпочати дослідження головної категорії нашої статті з її етимології. Поняття “віртуалізація” походить від слова “віртуальний”, яке, своєю чергою, може означати, відповідно до англійсько-українського словника – “фактичний, дійсний; можливий, гаданий” [22, с. 290].

Міркуючи над варіативністю тлумачення цього поняття, вважаємо, що такий факт можна пояснити історичною трансформацією його змістового навантаження. Оскільки, категорія “віртуальний” походить від слова “virtus”, яке в античні часи розуміли як “здатність людини до мислення”. З огляду на це, в латинській граматиці це поняття трактується як “відповідна якість” [23, с. 20].

Зплинністю часу смислове навантаження “віртуалізації” змінюється – і в середньовічній латині ми зустрічаємо вже застосування

його в значенні “потенційності”. Остання в такому розумінні свідчить про те, що християнська ідеологія значною мірою вже в той час претендувала на врахування і контроль не тільки справ людини, але й її думок. Тобто потенційне розумілось як все те, що підлягає оцінці до і поза своєї актуальності [23, с. 28-29].

Однак в епоху Відродження це поняття використовувалося як божественна сила, зокрема Н. Кузанський, говорить що “... насправді будучи безкінечною силою (virtus), ти є ніщо із створеного тобою [12, с. 30]”

Проте в Новий час поняття “віртуального” знову зводиться до потенційного і використовується як опозиція актуального.

Філософією категорія “віртуальне” знову починає використовуватися лише в ХІХ столітті щодо діяльності свідомості, в роботах А. Бергсона. Так, в одній із них він зазначає, що: “... пам’ять – це зовсім не регресивний рух від теперішнього до минулого, а, навпаки, прогресивний рух від минулого до майбутнього. Спершу ми опиняємося саме в минулому, а потім ми рухаємося від певного “віртуального стану”, яке нас проводить через ряд зрізів свідомості до кінцевого рівня, де воно матеріалізується в актуальному сприйнятті, тобто стає станом теперішнім і дійсним...” [3]. Таким чином, А. Бергсон пов’язав поняття “віртуального” з психічними процесами, що стосуються свідомості та пам’яті і використав цю категорію для позначення протиставлення дійсності та актуальності.

Подальший розвиток категорія “віртуального” отримує в 70-х роках ХХ століття, коли у вжиток входить поняття “віртуальна реальність” як трьохвимірна модель реальності, що створюється за допомогою комп’ютерів, і дає ефект повної присутності в ній людини. Як бачимо, в цьому контексті віртуальне пов’язують з розвитком інформаційних технологій, й поширенням мережі Інтернет.

Однак, повертаючись до теми нашого дослідження, варто зазначити, що сучасний філософський словник поняття “віртуальне” тлумачить як “те, що покладене в надчуттєву сутність і здатне реалізуватися; нематеріальний різновид буття об’єктивних сутностей або суб’єктивних образів” [20, с. 108-109].

Таким чином, доходимо висновку, що не існує єдиного бачення сутності такої категорії як у сучасних філософських словниках, так і в словниках латинської мови. Проте, на основі аналізу історії розвитку терміна “віртуальне”, ми бачимо, що найчастіше воно отримувало змістове навантаження як потенційне. Тому пропонуємо розпочати його розгляд саме в цьому контексті.

Так, варто зазначити, що поняття “потенційного” характеризує “міру сутнісної сили “можливості” перетворити себе в матеріальне” [20, с. 635]. Категорія “можливий”, своєю чергою, вказує на стан предмета або світу, яке в даний момент не існує реально, але може здійснитися в майбутньому [25, с. 143].

З іншої точки зору, потенційне – це те, що відповідає можливості; властива життєвій субстанції тенденція, яка за певних сприятливих умов досягає своєї мети; можливість, внутрішньо наявна сила, здатність до дії [26, с. 357].

З огляду на вищезазначене, ми будемо поняття “віртуальне” використовувати у розумінні потенційного, тобто такого, що може здійснитися в майбутньому при наявності сприятливих умов для цього.

Отже, віртуалізація виступає як процес актуалізації потенційного стану під час перетворення дійсного в віртуальне. Проте на даний момент сучасними науковцями пропонуються різні визначення цього поняття.

Зокрема, А. Бюль віртуалізацією називає “процес заміщення за допомогою комп’ютерів реального простору як місця відтворення суспільства – простором віртуальним” [8, с. 9]. В. Силаєва пропонує також загальне визначення віртуалізації як “перехід основних видів діяльності у віртуальний простір мережі Інтернет” [18, с. 9]. У цих визначеннях основа віртуалізації – це процес заміщення реальності віртуальністю.

Близьким за значенням, але без урахування значення комп’ютерів у цьому процесі є трактування А. Садрієва віртуалізації як “процесу формування віртуальної реальності, що пов’язаний з заміною реальності симуляцією” [15]. В такому визначенні ключовим моментом є заміна реальності симуляцією.

Продовжуючи розвиток теми симуляції, відомий російський науковець Д. Іванов розуміє це поняття як “технічний процес створення віртуального простору як паралельно існуючого з реальним суспільством. При цьому заміщення реальності її симуляціями (образами), не обов’язково відбувається за допомогою комп’ютерної техніки, але обов’язково з урахуванням логіки віртуальної реальності” [8, с. 12]. Таким чином, науковець у своєму баченні віртуалізації знаходить компроміс між визначеннями А. Бюля та А. Садрієва, вводячи поняття “логіка віртуальної реальності”, за допомогою якого наголошує на тому, що не можна вважати комп’ютерну техніку головним засобом здійснення цього процесу.

Іншою групою дослідників (А. Степанова, М. Шугуров, Є. Іл’янович) пропонуються визначення цього поняття без акцентів

на певних детермінантах. Так, А. Степанова розглядає віртуалізацію як “процес переходу одна в одну потенційних соціальних дій в актуальні” [21, с. 18]. М. Шугуров розуміє під процесом віртуалізації “перехід від константної реальності до віртуальних, які є привитими до першої” [28, с. 17] Є. Іл’янович дає бачення цього поняття стосовно людини – “здатність модифікувати та змінювати уявлення про самого себе, відштовхуючись від власного бачення, тобто “віртуального відзеркалення” [4, с. 21].

Так, проаналізувавши сучасні визначення сутності поняття “віртуалізація”, ми можемо зробити висновок, що воно, по-перше, пов’язане з людиною, по-друге, є процесом; по-третє, пов’язане з переходом з однієї реальності в іншу – віртуальну; по-четверте, дуже часто властивості цього поняття мають зв’язок з інформаційними технологіями в суспільстві.

Окрім того, очевидним є факт, що властивості віртуальної реальності впливають на сутність процесу віртуалізації, оскільки занурення в віртуальну реальність є метою віртуалізації.

Тому, з метою визначення сутності цієї категорії на основі вищезазначеного, пропонуємо розглянути підходи до розуміння віртуалізації з точки зору трактування віртуальної реальності в різних сферах, а саме: технологічній, психологічній, соціологічній, культурологічній і філософській.

Зазначимо, що в основі розуміння поняття “віртуалізація” в межах того чи іншого підходу лежить специфічне бачення властивостей віртуальної реальності, оскільки, як ми могли помітити з вищевказаних визначень, вона є невід’ємною частиною процесу, який досліджуємо.

У межах технологічного підходу, віртуальна реальність – це така система відображення інформації, при якій у користувача виникає відчуття перебування в світі, що синтезується певними засобами [4, с. 210]. Тобто це штучна реальність, яка створена за допомогою певних технічних засобів і надає людині відчуття присутності в ній.

З огляду на таке тлумачення віртуальної реальності, під терміном “віртуалізація” зазвичай розуміють абстракцію обчислювальних ресурсів, що представлена користувачам системи, яка приховує в собі власну реалізацію. Іншими словами, користувач працює зі зручними для себе уявленнями про об’єкт, і для нього не має значення, як об’єкт влаштований насправді [28].

Таким чином, віртуалізація з технологічного погляду – це процес використання певного об’єкта під час якої у користувача не виникає необхідності знати, як насправді об’єкт влаштований в дійсності.

В основі психологічного підходу лежить психологічна віртуальна реальність як відображення характеру актуалізації образу, що за змістом тотожна значенню цього образу. Вона може виникати стосовно будь-якого образу і, незважаючи на те, яким би елементарним він не був, буде завжди сприйматися як повноцінна реальність [14, с. 157-159].

З огляду на це, віртуальна реальність з психологічної точки зору, сприймається як об'єктивно наявна. Проте варто зазначити, що в психології віртуальної реальності застосовується поліонтологічний підхід, користуючись яким вчені доходять висновку, що реальність, у якій живе людина, пронизана великою кількістю віртуальних реальностей, в які людина занурюється постійно: “Неможна вважати, що людина перебуває в одній із віртуальних площин, її існування в різний момент життя нерівномірно розподілене по різним віртуальним вимірам, інколи навіть розірвано між ними. Розвиток конкретного індивіда залежить не від віртуальної складової його існування в цілому, а від його розташування в середовищі віртуальних світів” [28, 16].

Отже, з психологічного погляду, віртуалізація розуміється як перехід з однієї віртуальної площини чи рівня на інший, при чому цей процес триває протягом усього життя.

Однак, з позиції соціологічного підходу, віртуальна реальність є символічною. Так, К. Колін зазначає, що “віртуальна реальність – це ілюзорний світ символів, який існує паралельно з реальним фізичним світом і стає такою ж невід’ємною частиною буття, як і фізична реальність [11, с. 451].

У межах цього підходу науковцями досліджується питання віртуалізації культури, політики, економіки, науки тощо. При чому провідною тенденцією залишається той факт, що процес віртуалізації розуміється як заміна реальних речей образами. Процеси віртуалізації в цьому контексті, як правило, застосовуються для опису переходу функціонування різних соціальних інститутів із соціальної площини в віртуальну. Зокрема, це стосується виникнення електронних бібліотек, грошей, уряду тощо.

Таким чином, віртуалізація, з соціологічного погляду, – це процес переходу складових елементів суспільства в віртуальну площину, де вони замінюються символами.

Вважаємо доречним виділити окремо культурологічний підхід до розуміння поняття “віртуалізація”. Якщо розглянути мистецтво як віртуальну реальність у цілому, то індивід, який спостерігає картину художника, слухає музичний твір або спостерігає гру актора на сцені – перероблює отримані уявлення, створюючи в свідомості свої

віртуальні образи, тим самим формуючи власну реальність [1, с. 20].

Відтворюючи реальний світ, реципієнт доповнює його фантастичними образами і уявленнями. Таким чином, отримана інформація у свідомості людини переробляється у віртуальні об’єкти, що знаходяться на межі і уяви, і реального світу. Ця нова реальність є віртуальною, і вона наповнена своїми образами, тональною палітрою, що й відрізняє її від дійсності [1, с. 20].

Отже, віртуалізація, з культурологічного погляду, – це перехід від реальності до віртуального світу образів за допомогою творів мистецтва.

Нарешті останній підхід, що ми виділяємо, – це філософський. Намагання надати визначення віртуалізації як філософської категорії ускладнюються, як вже зазначалось, багатоманітністю поняття “віртуальне”, а також різним трактуванням понять реальності та віртуальної реальності.

Так, першочергову реальність науковці називають по-різному: фактичною [13], константною [14], соціальною [8], предметною тощо; віртуальну, своєю чергою, трактують як квазіреальність [17], штучну реальність [7], символічну реальність [4] і т. ін. Ми пропонуємо використовувати в даній роботі для позначення процесу віртуалізації поняття “фактичної реальності”, стосовно первісної реальності, що виступає основоположною, і “віртуальної реальності” як похідної, можливої реальності, що надає відчуття присутності в ній і потребує носія, тобто людини.

Зокрема, з філософської точки зору, ми виділяємо три групи підходів щодо тлумачення віртуальної реальності. Пропонуємо розглянути кожен з них окремо. Отже, перша – це трактування віртуальної реальності як імітації фактичної реальності.

Основою сучасного бачення концепції віртуальної реальності як імітації є роботи Ж. Дельоза, Ж. Бордїяра, М. Розина. Цей підхід ґрунтується на понятті “гіперреальності”, яке було запропоновано французьким філософом Ж. Бордїяром для опису умов, за яких імітація або відтворення реальності набувають більшої легітимності, цінності та сили, аніж оригінали. В той час, як гіперреальність вибудовується з симулякрів, які не мають референтів у реальності і кидають виклик об’єктивності, істині та реальності, вдаючи їх існування. Таким чином, реальність, відтворена в гіперреальності здається реальнішою, ніж сама реальність” [6, с. 93].

Отже, на основі концепції Ж. Бордїяра, віртуалізація є процесом переходу людини в віртуальну реальність, яка імітує фактичну реальність і складається з симулякрів.

Наступна група, що заслуговує на увагу з точки зору філософії віртуальності, є бачення віртуальної реальності як симуляції органіч-

ної реальності. Прихильником цього тлумачення є С. Жижек, який стверджує, що специфіка такого статусу віртуальної реальності визначається різницею між імітацією та симуляцією. Він зазначає, що “віртуальна реальність не імітує, але симулює її (фактичну реальність) за допомогою подібності. Інакше кажучи, імітація імітує перед існуючу реальну модель, а симуляція породжує подібність неіснуючої реальності – симулює щось, що не існує” [7, с. 121].

Наслідки різниці між імітацією та симуляцією більш істотні чим це здається. На противагу імітації, яка підтримує віру й існування перед суцєю “органічної” реальності, симуляція зворотним ходом “денатурує” саму реальність, знаходячи механізм, відповідний за її породження [7, с. 122].

Відповідно до цього, віртуалізація є процесом переходу від фактичної реальності до віртуальної, яка симулює першочергову на основі подібності.

І, остання, третя група тлумачення феномену, що ми досліджуємо, ґрунтується на концепції С. Хоружого, який розглядає віртуальне як таке, якому не вистачає властивості реальності: “Віртуальна реальність виступає як часткове, недовтілене існування, неповна, зменшена наявність, котра не досягла стійкої, стабільної присутності, вона не наділена власним буттям і не містить власної енергії, тому потребує носія, тобто людину” [27, с. 66-67].

В основі такого бачення віртуальної реальності лежить тріада Аристотеля, яка складається з перетворення потенційності за допомогою енергії в ентелехію.

У цій тріаді потенційність означає можливість, потенцію; енергія розглядається як діяльність, акт, актуалізація; ентелехія як дійсність, актуалізованість, здійсненість. Схематично ця тріада виглядає як потенційне → енергія → ентелехія, тобто перехід здійснюється від можливого до здійсненого.

З огляду на те, що така тріада є гнучкою і може в філософському дискурсі трактуватися по-різному, С. Хоружий наголошує на тому, що в ній закладена можливість протилежного трактування, в якій енергія віддаляється від ентелехії і зближається з потенційним. Ентелехія при цьому описується в структурі події, але відділена від її основного ядра, і виступає як довільне внесення [27, с. 56].

Таким чином, процес віртуалізації зображається зворотнім шляхом ентелехія → енергія → потенційне. Якщо адаптувати цю тріаду до сучасного категоріального апарату, то вона може бути використана для опису процесу віртуалізації. Ми схематично пропонуємо його зобразити як процес переходу від фактичної реальності до віртуаль-

ної, що матиме вигляд: фактична (актуальна) реальність → енергія (певна діяльність людини) → віртуальна (потенційна) реальність.

Проте доречним є зауваження С. Хоружого стосовно того, що щоб впевнитись, що така (віртуальна) реальність, може виникнути в контексті дискурсу енергії, потрібно зазначити, що з такої точки зору енергія, відділена від ентелехії має виключно природу дії, “дієвості”, що існує лише в дії і така, що не існує сама по собі і виступає як дієслово [27, с. 57].

Таким чином, проблему “можливості й дійсності”, “потенційного й актуального” можна розглядати як змістовні філософські категорії, які були розроблені європейською класичною філософією і зараз можуть бути використанні для визначення сутності поняття “віртуалізація”.

З огляду на різноманітність тлумачення щодо віртуалізації на основі різних наукових підходів, ми вважаємо, що незалежно від походження віртуальної реальності, тобто її джерела, говорити про віртуалізацію можна лише стосовно людини в тому випадку, коли її занурення відбувається у реальність, яка за своєю характеристикою відповідає віртуальній.

Підсумовуючи вищезазначене, ми доходимо висновку, що історична ретроспектива розвитку поняття “віртуалізація” свідчить про те, що в його основі лежить категорія “віртуального”, смислове навантаження якого змінювалось відповідно до особливостей епохи. Проте, з огляду на особливості перекладу з латинської мови та враховуючи найвживаніший варіант даного слова, ми вважаємо, що воно означає потенційне, тобто те, що може перетворитися в актуальне.

Межі розуміння феномену віртуалізації розширюються в різних науках. Зокрема, з технологічної точки зору, це – процес використання певного об’єкта без необхідності знати, як він влаштований; психологічної – процес переходу з однієї віртуальної площини, якими пронизане життя людини, в іншу; соціологічної – процес переходу елементів суспільства в віртуальну реальність, де їх замінюють символами; культурологічної – це перехід від реальності до світу образів, що створюється за допомогою сприймання людиною різних творів мистецтва.

Філософський підхід до визначення “віртуалізації” на різних поглядах щодо сутності віртуальної реальності, а саме: віртуалізація як процес переходу людини в віртуальну реальність, що складається із симулякрів; що симулює реальність; що виступає як невітлена до кінця реальність і потребує носія, тобто людини.

Ми доходимо висновку, що сутність віртуалізації як філософської

категорії полягає в переході людини від фактичної реальності, що є дійсною, до віртуальної, яка виступає потенційною щодо першої.

З огляду на те, що цей процес лише починає досліджуватися у філософії, то перспективи подальшого дослідження охоплюють коло фундаментальних проблем від розробки категоріального апарату цього явища до віртуалізації свідомості тощо.

Література:

1. Алексеева А. В. Социальные функции искусства как виртуальной реальности в жизни человека: Автореф. дис... кандидат филос. наук: 09. 00. 11 / Ростовский гос. ун-т. – Ростов-н/Д, 2002. – 27 с.
2. Аристотель Стагирит. Мегафизика / А. Кубицкий (пер. с греч.). – М. : Эксмо, 2006. – 607 с.
3. Бергсон А. Материя и память. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/bergson2.htm>.
4. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты / РАН; Институт философии / И. А. Акчурун (отв. ред.). – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 383 с.
5. Горячкова А. Н. Концептуальный персонаж виртуальной реальности // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури та філософія науки. – Х. : ХНУ, 2007. – № 764-2. – С. 10-14.
6. Энциклопедия постмодернизму / Чарлз Е. Вінквіст (ред.) Віктор Шовкун (пер. з англ.), Віктор Е. Тейлор (ред.). – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2003. – 503 с.
7. Жижек С. Киберпространство, или невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино. – 1998. – № 1. – С. 119-129.
8. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2. 0: [монография]. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2002. – 214 с.
9. Каменская Т. Г. Социальное знание и виртуализация социальной реальности / Т. Г. Каменская. – Одесса : Астропринт, 2009 – 277 с.
10. Каріна О. М. Виртуальная реальность: онтологический аспект // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2003. – № 588. – С. 39-44.
11. Колин К. К. Виртуализация общества – новая угроза для его стабильности? // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 584 с.
12. Кузанский Н. О мире веры // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 29-53
13. Любивший Я. В. Класичний та некласичний типи раціоналізації віртуальної реальності. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_61/Lyubyvyj.pdf.

14. Носов Н. А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152–163.
15. Садриев А. Ш. Компьютерные технологии и виртуальная реальность. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/211523.html>.
16. Свириденко Д. Б. Трансформація природи людини під впливом віртуальної реальності у сучасних філософських концепціях // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Голов. ред. В. В. Лях. – Вип. 67. – К. : Український центр духовної культури, 2008. – С. 129-139
17. Сивирин Б. С. Социальная квазиреальность или виртуальная реальность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ecsocman.edu.ru/data/881/062/1217/006-SIVIRINOV_Vx2cS.pdf.
18. Силаева В. Л. Подмена реальности как социокультурный механизм виртуализации общества: Дис.... кандидат филос. наук : 09. 00. 11 : Москва, 2004. – 120 с.
19. Смеричевский Э. Ф. Виртуальная реальность: к анализу этимологии понятия // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк: Наука і освіта. 2002. – № 1. – С. 72-80.
20. Современный философский словарь / В. Е. Кемеров (ред.). – М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996. – 602 с.
21. Степанова А. Н. Виртуальные процессы в современном обществе: социально-философский анализ : автореф... кандидата философских наук : 09. 00. 11 / Новосибирск, 2008. – 26 с.
22. Сучасний англо-український україно-англійський словник. 40 000 тисяч слів та граматики. Зубков М. Г. – Х. : 2008. – 480 с.
23. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Санкт-Петербургский гос. ун-т. – СПб. : 2007. – 146 с.
24. Устінова Л. А., Устінів І. В. Онтологія віртуальної реальності [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_29/Gileya29/F5_doc.pdf.
25. Философия: энциклопедический словарь / А. А. Ивин (ред.). – М. : Гардарики, 2006. – 1072 с.
26. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 1998. – 576 с.
27. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53-68.
28. Шугуров М. В. Виртуальная герменевтика // Труды лаборатории виртуалистики. – Выпуск 13. – М. : Институт человека РАН, 2001. – 65 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, академік Української академії політичних наук, перший проректор НПУ ім. М. П. Драгоманова, заслужений діяч науки і техніки України
В. П. Бех

Андрій Артеменко

МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО І КРИЗА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

У статті аналізуються процеси взаємодії локальних культур в умовах глобалізації. Розглядається вплив політики мультикультуралізму на організацію системи взаємодії культур. Культурні, соціальні та економічні розбіжності визначені як умови мультикультуралізму.

Ключові слова: глобалізація, мультикультуралізм, міжкультурна взаємодія, культура, ідентичність.

Artemenko A. Network society and crisis of multiculturalism

The processes of the local cultures cooperation are analyzed in this article. The author investigates the multicultural policy influents on the cultural engagement management. The author determines the cultural, social and economical differences between the localities as the conditions of multiculturalism.

Keywords: multiculturalism, globalization, cultural engagement, culture, identity.

Артёменко А. Сетевое общество и кризис мультикультурализма

В статье анализируются процессы взаимодействия локальных культур в условиях глобализации. Рассматривается влияние политики мультикультурализма на организацию системы взаимодействия культур. Культурные, социальные и экономические региональные различия определены как условия мультикультурализма.

Ключевые слова: глобализация, мультикультурализм, межкультурное взаимодействие, культура, идентичность.

Проблема пошуку нової системи відображення міжкультурної взаємодії, що водночас зберігає все різноманіття культурних форм і їх взаємного впливу, пов'язана з утворенням принципово нової моделі соціальних контактів, яка уникає лінійного підпорядкування і гомогенізації культур. Взаємини культур в умовах глобалізації будуються за принципом роботи мережі електронних комунікацій, а не механічної чи кібернетичної системи, як це бачилось ще в середині ХХ століття. “Мережа – це полімагістральна структура, де комунікація відбуваєть-

ся за прикладом стільникового багатоканального зв'язку [2, с. 63]", а тому вона не може бути зведена до наявності одного єдиного елемента, що визначає її стійкість і тривалість. Саме це розуміння принципу організації соціальної і міжкультурної взаємодії було покладено в основу ідеології мультикультуралізму.

Мультикультуралізм – це ідеологічна доктрина, яка покладена в основу соціальної політики держави, що визнає і забезпечує право громадян держави зберігати і розвивати специфічні культурні особливості національних громад. Це певна модель соціального конструювання, яка може бути віднесена до прояву зростаючого тотального контролю держави за власним населенням. Розгортання цієї тези М. Фуко про тотальність державного контролю (від освіти до тюрем) в теоретичному плані відбулось у роботах Б. Андерсона, Е. Гобсбаума, С. Холла, М. Гроха, які обґрунтували штучне утворення колективної ідентичності, її „конструювання” та „перформатування” залежно від потреб сьогодення.

Розробка ідеології мультикультуралізму як системи відображення мережевої природи сучасних соціальних стосунків триває майже чверть століття. Соціальні стратегії, зміст і форми реалізації політики мультикультуралізму були різнобічно опрацьовані в роботах Б. Баррі, А. Грегга, В. Кімліки, Д. Месона, В. Менські, Ч. Тейлора. Ці автори подають мультикультуралізм як різноманіття моделей міжкультурної та міжетнічної взаємодії в Західному ліберально-демократичному суспільстві. Разом з цим мультикультуралізм подається як політика подолання монокультурності суспільства, переборення практики асиміляції як головного інструмента інтеграції прийдешніх культур у Західних суспільствах. Але практична реалізація доктрини міжкультурної взаємодії виявила суттєві проблеми політики мультикультуралізму – негативну реакцію традиційних культурно гомогенних суспільств. Суперечливість форм реалізації політики мультикультуралізму, соціальні конфлікти та правові протиріччя привернули увагу не тільки західних, але й вітчизняних та російських дослідників, серед яких В. Малахов, М. Тлостанова, В. Антонова, Е. Павлова, Л. Нізамова, В. Галецький.

Констатація кризи політики мультикультуралізму на початку 2000-х років у країнах Євросоюзу та США вимагає ретельного дослідження соціально-політичних витоків та соціально-філософських обґрунтувань ідеологічної доктрини полікультурного суспільства. В умовах розвитку українського суспільства аналіз і оцінка доктрини мультикультуралізму надає можливість уникнути помилок, що

пов'язані з механічним перенесенням західних соціальних практик на вітчизняні терени, та запобігти неприродній модернізації українського соціуму.

Наявність багатонаціональної спільноти громадян держави автоматично не призводить до виникнення і конструктивного застосування політики мультикультуралізму, оскільки така політика потребує певних історичних та соціально-економічних умов. До чинників формування мультикультуралізму слід віднести: 1) перехід від розвиненої індустріальної до інформаційної економіки, 2) високу інтенсивність міграційного потоку до країни, 3) особливий статус мігранта та культурну сегрегацію суспільства. Отже, необхідні умови для виникнення політики мультикультуралізму вперше склались лише в двох регіонах світу – Північній Америці (США, Канада) та Західній Європі. Специфіка розвитку цих регіонів заклала принципові схеми доктрини і практики мультикультуралізму.

Як політична доктрина мультикультуралізм склався в умовах тотальної трансформації світового співтовариства внаслідок переходу на нову модель інформаційної економіки, активізацію процесів глобалізації, що пов'язані з посиленням руху капіталів, товарів, послуг та робочої сили. Як ідеологія він з'явився в умовах краху біполярної світової системи і поразки комуністичної ідеології. Політико-правовим і філософсько-правовим підґрунтям мультикультуралізму є розвиток ідей правового лібералізму, традиційно впливового в західних країнах.

Мультикультуралізм – це, за визначенням Брайана Беррі і Пола Келлі, “політична філософія”, що вкотре претендує змінити світ, керуючись новим його розумінням [4, с. 5]. Як “політична філософія”, мультикультуралізм має свої джерела й складові частини, являє собою комплексну оцінку соціальної й політичної реальності й вступає у найбільш несподівані й заплутані відносини з іншими політичними доктринами.

У теоретичному плані нова “політична філософія” спробувала відійти від концепції конфлікту культур і цивілізацій на підставі ліберального принципу терпимості до іншої системи цінностей. Це передбачає однорівневий зв'язок (без поділу на вищі і недорозвинені, центральні і периферійні) різноманітних культур, уявлення про різноманітність і строкатість культурного простору.

Сучасна система комунікацій і інтенсивність обміну інформації створює простір інформаційних потоків. “Простір інформаційних потоків” – введений М. Кастельсом термін, що характеризує технічну можливість організувати одночасність існування множинності со-

ціокультурних практик безвідносно до їх географічної чи культурної прив'язки. Соціальна взаємодія полікультурного суспільства, як мережа, передбачає значно складнішу морфологію, ніж всі попередні її теоретичні конструкції, оскільки тут принципово інший рівень організації контактів всіх елементів не на рівні ієрархічних блоків, а на рівні вузлової взаємодії. Вузол мережі – це перетин декількох різнорівневих з'єднань, який може змінювати напрям потоку інформації, здійснювати його кодифікацію, створювати просторове і часове поєднання символічних рядів інформації. Смісл і функція “простору потоків” залежить від перетину локальних мереж інформації та їх наповнення” [1, с. 414], тобто від утворення вузлів з'єднання.

Традиційне розмежування культур за територіальними і історичними ознаками перетворились на одне з плоскіньних з'єднань мережевого простору. Ці ознаки не втратили актуальності, але змінили свій вплив на структуру міжкультурної взаємодії, посиливши її дискретність, ситуативність форм та багатовекторність контактів. Нова комунікативна система трансформувала традиційні часові і просторові межі культур, тобто, культурна комунікація вже не мислиться як фізичне зіставлення або перенесення місця. Разом з цим під'єднанням до інформаційного простору локальні культури перетворюються на організаторів інформаційних потоків, що змінюють традиційний простір географічного місця локальності.

У модерній соціальній філософії такий зв'язок розумівся як ієрархічно організована статична структура, але в умовах інформаційного суспільства мережева система міжкультурної взаємодії набула рухливих форм, які функціонують у горизонтальній площині. Ця рухливість передбачає децентралізацію: 1) керування комунікативними процесами, 2) згуртування ресурсів, 3) процесів координації. Мережева система – це відкрита множинність, де кількість діячів не обмежується, а кожен з вузлів мережі може розглядатись як новий початок структуривання мережі.

Мережева система міжкультурної взаємодії передбачає наявність рухливих адаптаційних форм її організації. Мережа передбачає одночасність розвитку вузлів та їх оточення, а не прищеплення різних культур до єдиного уніфікованого взірця. ***Еволюція мережі – це одночасне взаємне втручання та реструктуризація всіх її компонентів, а не адміністрування принципів ставлення різноманіття культур до якоїсь обраної базової культури.***

Виникнення ідеології мультикультуралізму відповідало концепції мережевого суспільства. Навіть хронологічно вони з'явилися одно-

часно і мають спільні засновки. Але згодом мультикультуралізм перетворився на спробу рекомбінації культурних форм і практик, намагання звести різноманіття типів організації життєдіяльності до єдиної форми. Мультикультуралізм як ідеологія спрямований на практичне застосування і корекції суспільства, відповідно до своєї доктрини. За визначенням Е. Саїда, мультикультуралізм перетворився на ліберальну модель контролю колись колонізованого світу [3, с. 14]. Його зовнішня толерантність та підкреслена політична коректність більше нагадують усвідомлення неможливості проведення широкомасштабної експансії колоніальних часів. Це – “ілюзія доброзичливості”, “запаморочлива риторика самовихвалянь”, яка тільки підкреслює головну ідею західного світу: “ми – найкращі, ми приречені бути на чолі, ми – за свободу і порядок” [3, с. 19].

Криза політики мультикультуралізму, про яку одночасно заговорили на початку 2000 років С. Хантінгтон, А. Негрі, В. Кімлика, В. Іноземцев, пов’язана зі спробою повернення до ієрархічної моделі соціального управління, яка передбачає використання двох системних тріад: **цінності, права, суспільна субординація** та **нація, держава, громадянство**. Кожна з цих тріад зазнала значних руйнацій в умовах мережевого суспільства. Наприклад, декларація ліберального гасла толерантності та рівнозначності систем цінностей вимагала однакової значущості ісламських і християнських соціальних практик у полікультурному суспільстві. Але традиційна вкоріненість європейських та американських соціальних практик у системі християнських цінностей визначала їх домінування над іншими культурними практиками. Тому перше десятиліття історії мультикультуралізму демонструвало зміщення акцентів з ідеї ліберально-демократичних цінностей рівності всіх систем до ідеї християнських ліберально-демократичних цінностей як підґрунтя побудови вільного демократичного суспільства. Відбулася типова підміна понять на рівні формування офіційної (ієрархічно вищої) ідеології.

Мережеве суспільство передбачає соціальну сегментацію, дроблення великих культурних локальностей, можливість множинної ідентичності й одночасної комунікації в різних мережах. Але традиційна система соціального менеджменту, яка застосувала ідеологію мультикультуралізму, здійснює не мережеву сегментацію, а сегрегацію суспільства за ознакою ступеня прийняття культури і соціальної практики домінуючої культурної більшості. Як відзначає Н. Глейзер, “мультикультуралізм – це ціна, яку Америці доводиться платити за її нездатність або небажання інкорпорувати в себе афроамериканців

на тих же принципах і тією самою мірою, у якій вона вже інкорпорувала безліч інших груп” [5, с. 91]. Слід погодитись з висновками дослідників постколоніалізму щодо розуміння мультикультуралізму як політичної ідеології традиційних суспільств з високим ступенем расової сегрегації, які ґрунтуються на розумінні меншовартості чужих культур. Ілюстрацією цього твердження може бути введення в офіційну демографічну статистику Франції додаткової характеристики – “натуралізовані французи”, яка доповнила традиційний поділ на французів і іноземців, які визначались за місцем походження. Мультикультуралізм проявився як “недо-визнання” рівності осіб, що вважають себе французькими громадянами. Їх не визнали французами навіть після проходження процедури натуралізації, закріпивши за ними спеціальний статус.

Мультикультуралізм як соціальна політика держави має орієнтуватись на чіткі процедурні рамки правового статусу особи. Оскільки це державна політика, то визначення громадянської приналежності людини та залучення її до економічних, соціальних і політичних процесів принципово важливе. І в цьому аспекті мультикультуралізм відтворював ідею мережевої системи суспільства через практику подвійного громадянства, статусу біженця, осіб, що прибули на постійне проживання і т. ін. Але ці практики суперечать традиційній ієрархічності стосунків модерної національної держави і громадянина. Ієрархічність стосунків передбачає отримання від держави певних прав в обмін на виконання визначених зобов’язань. Тому отримання мігрантами соціальної допомоги від держави потребує відплати у вигляді участі в соціально-економічних процесах, визнання системи цінностей автохтонної спільноти і згоди на корегування прийдешньої культури. Тобто фактично мультикультуралізм походить від мережевої структури соціуму, але не може змиритись із фактом відмови іммігрантами від натуралізації, створення в державі самодостатніх етнокультурних спільнот іммігрантів.

Криза мультикультуралізму пов’язана з принциповим протистоянням концепцій мережевого суспільства та ієрархічного. Через рівнозначність систем цінностей для мережевого суспільства виникає криза ідентичності традиційного суспільства. Мультикультуралізм “розкриває” націю як гомогенну спільноту для комунікації і можливості прийняти чужорідні елементи до свого культурного простору. Інтегративні моделі глобалізації привабливі можливістю залучитись до всесвітньої мережі споживання, доступу до мобільності, але наслідками цього стають руйнація культурно-гомогенного суспільства,

звичної системи соціального, політичного і економічного контролю.

Таким чином, криза мультикультуралізму – це результат конфлікту між новими умовами глобалізованого світу і традиційними формами соціальної організації, новими формами солідарності і традиційною етнодержавністю, мережевою плоскіною багатоканальністю соціальних взаємин і намаганням ієрархічного структурування мережевих стосунків. Політико-правове протиріччя мультикультуралізму проявилось як зіткнення двох напрямів лібералізму: лібералізму рівності і лібералізму відмінностей. Лібералізм рівності – початок мультикультуралізму, проголошення однакових прав для всіх в суспільстві. Але традиційне, сегреговане суспільство, ієрархізована система політичної і соціальної сфер потребувала зміни акцентів мультикультуралізму з рівності всіх на формалізацію прав на відмінність. Мультикультуралізм як соціальна політика в західному суспільстві перетворився на встановлення, конкретизацію і нормативне закріплення прав на відмінність. Разом із переходом від ліберально-демократичних цінностей до християнських ліберально-демократичних, встановленням особливого проміжного громадянського статусу представників нетрадиційних культур, формальними обмеженнями міграційних процесів мультикультуралізм перетворився на практику соціальної корекції, соціальну технологію, яка конструює потрібну ідентичність, знімає соціальний конфлікт за допомогою моделювання однотипних націоналізмів. За таких умов, Європа в новому статусі перетворюється на гомогенну культурну спільноту, де національні, соціальні, політичні, державні практики країн-членів ЄС зазнають певної уніфікації, а їх індивідуальність залишається символічним культурним маркуванням різноманіття.

Політика мультикультуралізму – це спроба примирити традиційну систему організації суспільства з новими реаліями інформаційної економіки, мережевого принципу об'єднання в спільноту, за яким не вимагається бінарного вибору “чи-чи”, а більш прийнятна ситуація “і-і”.

Література:

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. О. Шкаратана – М. : ГУВЭШ, 2000. – 608 с.
2. Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61-75.
3. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Саїд Е.; пер. з англ. К. Ботанова, Т. Цимбал – К. : Критика, 2007. – 608 с.

4. Barry B. Second Thoughts – and Some First Thoughts Revived / Barry B. // Multiculturalism Reconsidered. “Culture and Equality” and its Critics. – Oxford: Polity Press, 2002. – P. 204-238.
5. Glazer, N. We Are All Multiculturalists Now / Glazer N. // Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997.
6. Huntington S. Who We Are ? The Challenges To America 's National Identity. / Huntington S. – New York : Simon and Schuster, 2004.
7. Kymlicka W. Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights / Kymlicka W. – Oxford : Oxford University Press, 1995.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри культурології Харківського національного університету внутрішніх справ, протокол № 9 від 10.12.2010 року

Тамара Кушерець

ОСОБЛИВОСТІ АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті особливості аналізу соціального характеру в постіндустріальному суспільстві пов'язуються з радикальними змінами в уявленнях про суспільство як таке та культуру. Розглядається доцільність використання введеної Д. Рісменом назви цього типу характеру як орієнтованого-на-іншого. Наголошено на потребі перегляду структури соціального характеру у напрямку зміщення акценту зі способу конформності до способу творення нового.

Ключові слова: суспільство, постіндустріальне суспільство, соціальний характер, орієнтований-на-іншого тип, культура, ідентичність.

Kusherets T. The Peculiarities of Social Character Analysis in the Post-Industrial Society

The peculiarities of social character analysis in the post-industrial society are connected by the author with the radical changes in the ideas of society as it is and in the idea of culture. The expediency of the usage of David Riesman's notion "other-directed personality" is discussed in the article. The author emphasizes the necessity of reconsideration of the structure of social character in the direction of shifting from the mode of conformism to the mode of creating something new.

Key words: society, post-industrial society, social character, "other-directed" personality, culture, identity.

Кушерець Т. Особенности анализа социального характера в постиндустриальном обществе

В статье особенности анализа социального характера в постиндустриальном обществе связываются с радикальными изменениями в представлениях об обществе как таковом и культуре. Рассматривается целесообразность использования введенного Д. Рисменом названия этого типа характера как ориентированного-на-другого. Сделан акцент на необходимости пересмотра структуры социального характера в направлении смещения акцента со способа конформности к способу созидательности.

Ключевые слова: общество, постиндустриальное общество, социальный характер, ориентированный-на-другого тип, идентичность.

Як справедливо зазначив Л. Мемфорд, з моменту виникнення людства основною справою людини була її власна самотрансформація, а основною людською рисою стала здатність до свідомої, цілеспрямованої ідентифікації самої себе і, врешті-решт, розуміння себе. “Будь-який прояв людської культури, від ритуалу та мови до костюма й соціальної організації, спрямований в кінцевому підсумку на зміну самого себе, на нову модель людського організму й на прояв людської особистості” [5, с. 68]. Актуальними залишаються ці зауваження і сьогодні – в епоху глобалізації, коли все більше людей відчують загрозу втратити свою ідентичність: політичну, культурну, національну, локально-регіональну. Пришвидшення темпів соціальних змін та, особливо, трансформацій соціальних структур породжують страх перед майбутнім. Слушною є думка Е. Фромма про те, що будь-які зміни в соціальній моделі загрожують людині реальною небезпекою або навіть божевіллям, адже всі її відносини з реальністю опосередковуються певною системою відомостей, котрими її забезпечує суспільство. Тому дуже важливо розробляти теорії сучасних соціальних змін, зокрема теорії постіндустриального суспільства, які стануть теоретичною передумовою самоусвідомлення сучасної людини, бо справжньою перешкодою для формування ідентичності людини у постіндустриальному суспільстві є та обставина, що “більшість людей ще міркує категоріями суспільства доби першої індустріальної революції” [5, с. 138]. Як зазначив О. Тофлер, було б абсурдним проєктувати минуле на майбутнє – змальовуючи людей цивілізації III хвили в термінах II хвили.

Автор однієї з перших теорій постіндустриального суспільства Д. Белл вказував на обумовленість розуміння людиною свого буття і буття як такого певною соціальною ситуацією. “Впродовж людської історії здебільшого реальністю була природа. Ці уявлення панували у доіндустріальному традиційному суспільстві, коли людина і в поезії і в уяві намагалася зіставити своє “я” з навколишнім світом. З настанням індустріальної доби реальністю стала техніка, інструменти і предмети, що були витвором людини, але отримали незалежне існування поза людським “я” в уречевленому світі. Сьогодні реальність є, в першу чергу, соціальним світом – не природним, не уречевленим, а виключно людським, який сприймається завдяки відбитку свого “я” в інших людях” [2, с. 23].

Слід звернути увагу на ототожнення у наведеному висловлюванні соціального і людського. Адже філософи часто талановито закликають до руйнування соціального, яке вони розглядають як сферу несправжності і необхідності, до антисоціальної свободи, носієм якої виступає або ж індивід, або ж політична дія, керована філософськими принципами. “В суспільстві бачать нового ідола, який вимагає людських жертв і тому потребує бути знищеним” [6, с. 17]. У соціальному вперто відмовляються бачити людський продукт, а тому раз і назавжди потрібно “відмовитися від ілюзорних спроб аналізувати індивідів поза будь-якими відношеннями до суспільної системи, або, навпаки, від опису системи без дійових осіб” [6, с. 7].

Важливим інструментом самоусвідомлення людини виходячи з соціальної ситуації, у якій вона перебуває, є категорія соціального характеру. Під соціальним характером Е. Фромм розумів ту частину структури характеру, яка є спільною для більшості членів цієї групи. В будь-якій культурі, говорить він, існують широко розповсюджені риси, які утворюють соціальний характер. Своєю чергою, соціальний характер формує людей так, що “їхня поведінка є не предметом свідомого прийняття рішення стосовно того, якому соціальному прикладу наслідувати, а є бажанням діяти так, як вони мусять діяти, і водночас знаходження задоволення в діяльності, яка узгоджується з вимогами культури” [5, с. 295]. На думку Фромма, суспільство може тільки тоді функціонувати нормально, коли люди хочуть діяти так, як вони повинні діяти як члени цього суспільства. Зовнішній примус (об’єктивна необхідність) повинна бути замінена внутрішнім примусом та особливого роду людською енергією, яка спрямовується в риси характеру. Ці характерні риси не є наслідком зовнішнього тиску на людей. “Вони з’являються від тиску, який існує між внутрішніми прагненнями або бажаннями багатьох індивідів і зовнішніми потягами або спонуками суспільства. Але одного разу сформувавшись, ці розподілені характерні риси відіграють впливову роль в економічному та соціальному розвитку суспільства” [5, с. 295].

Зміст категорії “соціальний характер”, вироблений Е. Фроммом, потребує звільнення від марксистського контексту розуміння відносин людини і суспільства. Це стосується передусім ідеї відчуження та уявлень про людську природу, яка може адекватно виявлятися лише за певних соціальних умов, незрозуміло ким і яким чином створених. Тому одним із завдань нашої статті є аналіз змін в уявленнях про суспільство як таке та роль індивідів у його трансформації. Другим завданням стане подолання обмеження змісту поняття соціального

характеру певним способом конформності, та наголошенні на другій важливій його складовій – способі творення нового, тобто певній моделі творця. І, нарешті, відштовхуючись від визнаних теорій постіндустріального суспільства, спробуємо виділити деякі риси соціального характеру, які визначатимуть людину в суспільстві завтрашнього дня.

Соціальний світ, суспільство в уявленнях Маркса, як і уявленнях інших мислителів індустріальної доби, пов’язані з метафізичними абстракціями та приписуванням соціальним процесам цілком об’єктивного характеру. Термін “соціальний” тлумачився широко, тобто як суспільний або соціетальний. Поняття суспільство стало теоретичною моделлю індустріального суспільства, що прийшло на зміну попереднього типу організації сумісного життя людей – общині. Воно виявилось тією цілісністю, яка утворюється з опорою на раціональність, що дозволяє розвиватися підрахункам, торгівлі та обміну, і, окрім того, давати необхідні відповіді на безперервні зміни ситуацій. Чим більше мислителі аналізували таке суспільство, тим менше вони говорили про дійових осіб, оскільки останні сприймалися як носії атрибутів, притаманних займаному ними місцю в соціальній системі. Дійові особи розглядалися, зокрема в марксисті, тільки з точки зору того, чи допомагають вони прогресу, чи чинять йому опір. За такого розуміння суспільства з’явилася концепція відчуження та ідея свободи як звільнення від соціальності. Функціоналізм взагалі замінив розгляд колективних суб’єктів історії категоріями, рівнями, стратами та іншими статистичними ансамблями, що визначалися ступенем соціальної участі. Еволюційна теорія розвитку суспільства, що сформувалася в його межах, підпорядковувала соціальні зміни об’єктивним законам та закономірностям.

У ХІХ столітті склалася “цілісна картина суспільства” або голістичний підхід до його розгляду. Так, в абстрактно-філософському розумінні Гегеля кожна культура, кожен період історії і, відповідно, кожне суспільство було структурно пов’язаним цілим, об’єднаним певним внутрішнім принципом. Для Гегеля це був “Geist”, чи внутрішній дух, для Маркса – спосіб виробництва, який визначає всі інші суспільні відносини. При такому підході “історична або соціальна зміна визначалась як послідовність різних об’єднаних культур – грецький світ, римський світ, християнський світ – кожен зі своїми якісно різними “моментами” свідомості або ж різними способами виробництва – рабовласництво, феодалізм і капіталізм... З цього погляду, історія постає як діалектична, коли нові форми заперечують попередні і готують шлях до наступних, що знаходяться в основі руху, який є

ціллю (telos) раціональності” [5, с. 256]. Суб’єкти історичних змін були колективними: народ і клас відповідно. Активному втручання в “об’єктивний” історичний процес передував когнітивний акт – пізнання законів розвитку цього процесу та його кінцевої мети, такої, наприклад, як комунізм, запропонованої марксизмом. Справедливим для позначення дійових осіб такого типу став термін когнітивний або методологічний суб’єкт, а не суб’єкт дії.

Альтернативне бачення суспільного життя було запропоноване М. Вебером, який стояв на позиціях методологічного індивідуалізму. В його соціологічній концепції суспільство постало як атомізований соціум, що складається з соціальних дій індивідів. Суспільство перестає бути самостійною реальністю, методологічний індивід змінюється суб’єктом соціальної дії у вузькому смислі слова – таким, що має свідому мотивацію своїх вчинків та орієнтацію на інших людей. Проте глибока прірва між індивідом і суспільством за таких уявлень про суспільство не зникає. Хоча зазначене бачення соціального світу більше узгоджується з філософськими уявленнями про абстрактну людину та “людську природу”, які сформувалися у філософії Просвітництва та німецькій класичній філософії, суспільство розглядається не як природна асоціація людей – поліс або сім’я, керовані загальною метою або визначені долею, а як суміш атомістичних індивідів, що переслідують власні цілі та задоволення. На думку Д. Белла, таке буржуазне суспільство визнає не потреби, а бажання, які не є біологічними, а психологічними, а тому не мають обмежень. “... У сучасній свідомості немає спільного буття, є “Я”, а його інтерес полягає у визначеності власної достовірності, унікальності, неперетворюваності характеру, вільного від видумок та звичаїв, масок і лицемірства, викривлення суспільством “Я”. Цей інтерес разом з автентичним “Я” створює не дію, а мотив – вплив не на моральні наслідки для суспільства, а на “Я” – джерело етичних та естетичних суджень” [5, с. 264]. Не випадково Д. Рісмен тип соціального характеру, притаманний цьому суспільству називає орієнтованим-на-себе, тобто вірним собі у досягненні своїх цілей та визначеної в дитинстві мети свого життя. Якщо на ранніх етапах формування такого суспільства людина прагнула утвердитися передусім як виробник, підприємець, буржуа, то пізніше вона стає споживачем. У цьому полягає суть кризи як орієнтованого-на-себе індивіда так і підтримуваного ним типу суспільства. “В безперервно діючому суспільстві споживання споживачі активно прагнуть до того, щоб їх постійно зваблювали” – так З. Бауман описує вклад індивідів у підтримку соціальної системи такого типу [1, с. 117].

Серед патогенних чинників індустріального суспільства є зникнення приватного життя та особистісного спілкування. Цей тип соціальної системи перетворює людину на “*Homo consumens*”, в тотального споживача, єдина мета якого – мати і більше використовувати. У результаті цього формується вузько економічне розуміння особистого успіху, яке у поєднанні з нестримним прагненням до такого типу самореалізації обертається болем самотності та ізоляції. Як влучно висловився Т. Веблен, людина, осмислена в гедоністичних термінах, не є суб’єктом: “В духовному відношенні гедоністична людина не є джерелом енергії. Вона є вмістилищем життєвого процесу хіба що в тому розумінні, що вона терпить зміни під впливом обставин, зовнішніх і чужих їй” [5, с. 147]. Чого не вистачає сучасному суспільству масового споживання, так це “*civitas*” – спонтанної готовності до жертвоприношення заради певних суспільних благ. Саме така готовність виникла і була реалізована учасниками масових рухів протесту у 60-х роках ХХ століття. Ці події стали поштовхом до радикального перегляду уявлень про суспільство як таке.

Остаточні зміни в уявленнях про суспільство були зроблені наприкінці ХХ століття, коли було відкинуто бачення суспільних явищ як незмінних – організмів чи систем, що мають постійні структури. Більшістю мислителів як філософів, так і соціологів, був зроблений висновок про те, що все, що існує в суспільстві, – це події та соціальні дії, тобто рухливі, динамічні конфігурації культурно-мотивованих людських дій, співвіднесених з діями інших. Замість уявлень про соціальні константи, стійкі стабільні соціальні утворення у Н. Еліаса з’явилося поняття “фігурації”, а замість “структур” Е. Гіденс став говорити про “структурацію”, поняття соціальна система поступається поняттю соціального життя, замість “існування” суспільства П. Штомпка заявляє про постійне його “становлення”. Суспільство постало як нестійке, безперервно змінне та пульсуюче поле, заповнене подіями. “В цьому полі групи застосовують одна відносно одної культурно мотивовані та позначені, структурно впорядковані дії, і в ході цього процесу змінюються самі, утворюють нові соціальні групи, системи, структури, нарешті культуру, яка утворює у свою чергу, контекст і передумови для майбутніх дій” [8, с. 28].

Виходячи з вищезазначеного, стає зрозумілою заява А. Турена про те, що в постіндустріальному суспільстві зросла здатність суспільства до самостворення або історичності. Дійові особи повстали проти системи, відмовилися розглядати себе в межах участі у соціальній структурі, викрили ірраціональний імперіалізм правителів і стали

розглядати себе швидше у зв'язку зі своєю особливою історією і особливою культурою, ніж у зв'язку з певним етапом розвитку людства (рівнем сучасності). Учасники заворушень 60-х, "відкинувши встановлені правила суспільного життя, все більше поринали у пошук своєї ідентичності чи то за допомогою своєї ізоляції від суспільства, чи шляхом створення малих груп, які мали власне самоусвідомлення та способи його вираження" [6, с. 7]. Маргінальність соціального становища відкидала потребу у пошуку свого місця в історії, а вимагала перебувати в історичності – стані самостворення історії, який починається із створення нової соціальності та субкультури.

Поведінка учасників рухів протесту не пояснювалася виходячи з характеристики людини-споживача, людини маси, які є об'єктами маніпулювання. На наш погляд, є вдалою назва нового типу соціального характеру людини постіндустріального суспільства, яку запропонував Д. Рісмен – орієнтований-на-іншого тип, на відміну від орієнтованого-на-традицію та орієнтованого-на-себе, характерних для доіндустріального та індустріального суспільств відповідно. У такому варіанті назви заперечується абстрактне та метафізичне розуміння соціального як такого та підкреслюється його безпосередній характер. Ще у першій половині ХХ століття П. Сорокін та Т. Парсонс започаткували традицію використання терміна "соціальний" для позначення сукупності взаємодіючих людей або акторів та безпосередніх стосунків між ними. Соціальне життя у такому випадку постає як мережа соціальних відносин дійових осіб, які керуються як своїми власними проектами і мотивами, так і мотивами, продиктованими їх ролями і статусами. Такий соціальний світ не породжує ситуацію відчуження, тому марно і навіть небезпечно говорити про суспільні детермінізми, оскільки індивідуальний діяч одночасно і обумовлений ситуацією, і бере участь у її формуванні. В умовах сталого зростання ролі знань та інформації в господарській діяльності людей, зумовлених творчою активністю особистості, виникає необхідність аналізу суб'єкт-суб'єктних відносин як основної форми соціальних зв'язків у тисячолітті, що настало.

Новий тип соціального характеру випередив настання постіндустріального суспільства та сприяє його формуванню. "Орієнтована-на-іншого людина повинна приймати далекі та близькі сигнали, при цьому їх джерела різноманітні, а зміни швидкі. Значить, інтерналізуються не принципи поведінки, а складний механізм, необхідний для того, щоб бути уважним до цих сигналів і брати участь у їх розповсюдженні" [7, с. 210]. Рісмен зауважує, що помилково такого типу людину сприймати

як зовнішньо схожу на інших, адже вона прагне бути схожою на інших у внутрішньому сприйнятті. “... Ніякий ідеал незалежності або надії на Бога сам по собі не може змінити її прагнення бути схожою на інших – “хороших друзів” і кращих людей – при вирішенні питання до яких вражень і до якої діяльності прагнути і як їх інтерпретувати” [7, с. 208-209]. Як і орієнтований-на-традицію, цей тип позбавлений здатності розраховувати тільки на себе, але для нього не є суттєвою межа між своїми і чужими, він – космополіт. Люди цього типу вирізняються здатністю братися за вирішення глобальних проблем і реагувати на сигнали значно ширшого кола людей, ніж те, яке утворюють близькі їм люди, родина чи локальна спільнота. Схожі думки висловлює Й. Масуда: “Громадяни, які усвідомлять свою місію стосовно вирішення глобальних проблем з’являються в тисячах і десятках тисяч місць для того, щоб виконати свою місію. Такі громадяни будуть звичайними людьми... Ці люди об’єднуюватимуть інших людей навколо себе, і ця автономна комунікативна мережа зростатиме в загальносвітовому масштабі, незалежно від національних кордонів і расових відмінностей” [5, с. 356].

Зміна соціального характеру завжди відбувається драматично, про що свідчить досвід індустріальної революції. Рісмен пов’язував зародження нового типу соціального характеру з появою ЗМІ. Зв’язок між комунікаціями й характером складний, але непорушний. Неможливо, радикально змінивши всі засоби комунікацій, очікувати, що люди залишаться незмінними. Як справедливо зауважив О. Тоффлер, революція в цих засобах повинна означати революцію у психіці. Засоби масової інформації індустріального суспільства заохочували індивідів порівнювати себе з відносно невеликою кількістю рольових моделей та до оцінювання їхнього життєвого стилю щодо декількох можливих, яким віддано перевагу. “Сьогодні демасифіковані засоби комунікації представляють вражаючу різноманітність рольових моделей і життєвих стилів для того, хто хотів приміряти їх на себе. До того ж, нові засоби годують нас не повністю сформованими блоками, а розбитими уламками й світлими плямами образів. Замість того, щоб відіслати до набору послідовних ідентичностей, серед котрих мусимо вибирати, ми намагаємося об’єднати їх до купи в одну: конфігуративне, або модулятивне “Я”. То є набагато важче завдання, і це пояснює, чому так багато мільйонів людей відчайдушно шукають ідентичність” [5, с. 304]. Сьогодні комп’ютери та комунікативні лінії можуть допомагати створювати великі спільноти для спілкування та спільних дій. Індивіди стають не просто споживачами інформації, а виробляють її у процесі користування.

Стійкість ідентичності, яка була характерною для орієнтованого-на-традицію та орієнтованого-на-себе типів соціального характеру, була пов'язана з модерністськими уявленнями про культуру. Як показав Й. Фрідман, поняття культура є типовим продуктом західної модерності, яка полягає у перетворенні відмінностей на сутність. “Її відправна точка – усвідомлення специфічності, тобто відмінності, різних способів здійснення схожих речей. Там, де відмінність приписували відмежованим сукупностям населення, маємо культуру або культури. А тут вже досить неважко обернути відмінність на сутність, расу, текст, парадигму, код, структуру, навіть не маючи потреби досліджувати справжній процес, у результаті якого ця специфічність виникла й відтворюється” [3, с. 121] Автор закликає повернутися до дієслова при новому визначенні культури, відкинувши при цьому іменники, бо саме у останньому випадку культура постає просто як предмет, який можна вивчати і осягати. Заслуга Фрідмана полягає у тому, що він критикує модерністське визначення культури як есенціалістське та таке, що пов'язане з її опредметненням, а тому як нездатне для характеристики ситуації культуротворення в постіндустріальному суспільстві.

Важливим методологічним наслідком такого підходу є визнання того, що практика ідентичності не вичерпується ідентичністю, якою індивід або група володіє від народження. Фрідман спирається на екзистенційне, а не есенціалістське уявлення про буття людини та на уявлення про суспільство, яке складається в процесі формування постіндустріального суспільства, коли суспільство ототожнюється з безперервним процесом, а не з системою соціальних інститутів. Він пише: “Практика ідентичності полягає в ідентифікації екзистенційного світу, приписуванні значення світові, об'єктам, особам і відносинам. Ця практика ідентифікує для особистості, як їй слід ідентифікувати світ. Це не прикладання певного коду до організації світу, здійснене методологічним індивідом або діячем. Це глибоко мотивована практика, яка сягає своїм корінням того, як безпосередній досвід структурується у визначених соціальних контекстах. Якщо коди залучаються, то тільки тому, що вони були активно введені в такі практики, тобто тому, що вони були соціалізовані в процесі ідентифікації” [3, с. 128]. Під методологічним індивідом мислитель має на увазі когнітивного суб'єкта, людину, що спочатку пізнає “об'єктивний” світ з його власними законами та діє у відповідності з ними. Місце такого суб'єкта заступає суб'єкт, що діє як агент мотивованої практики ідентифікації свого екзистенційного світу, яку він здійснює спільно з іншими людь-

ми, використовуючи наявні соціальні структури і визначення. Поняття практики тут вживається у тому значенні, в якому його використовував П. Бурдьє, а не К. Маркс стосовно методологічного індивіда (когнітивного суб’єкта). Модерністське поняття культури стирає надзвичайне розмаїття способів продукування у спірних полях суспільного існування. Модель такого продукування створив французький мислитель, який показав, як практика значення та практика взаємодії виробляються за історично особливих умов суб’єктивного існування, застосовувавши при цьому реконструйоване ним поняття габітусу. Зміст останнього, який має смислову схожість з поняттям соціального характеру, був проаналізований нами раніше [4].

Використання поняття соціального характеру в теоріях постіндустріального суспільства, не є випадковим, воно ближче до нового розуміння суспільства. Термін нова людина, зокрема, асоціюється з есенціалізмом. Як зауважив А. Решле, режими, які свідомо проголошують і виношують ідею “нової людини”, зазвичай призводять до тоталітарної руйнації на шляху свого прямування. Термін “нова людина” у тій філософській традиції, в якій воно вперше з’явилося наприкінці XVIII століття, вимагає опису образу людини майбутнього, який осягається метафізично. На наш погляд, доцільніше вести розмову про новий спосіб активності дійових осіб, який проглядається в реальній практиці формування постіндустріального суспільства. “Соціальне життя може бути передусім охарактеризоване як діяльність самовиробництва та самотрансформації, які вона здійснює через свої інвестиції у широкому значенні цього слова. Його характеризують конфлікти, які пов’язані з управлінням цими інвестиціями, наявність все більше і більше живої свідомості дійової особи – суб’єкта, котра дистанціюється від результатів своїх інвестицій, визнає їх своїми творіннями, розмірковує над своєю творчою здатністю, вибирає у якості головної цінності усвідомлення і досвід самої себе в якості суб’єкта і бачить в інших схожість з собою виключно в їх здатності бути суб’єктами” [6, с. 23].

Отже, відмова від оперування категоріями індустріального суспільства пов’язана не з пошуком одвічної людської сутності, яка спотворюється недосконалими суспільними впливами, а зі спробами опису нового соціального характеру. Останній не є якимось примарним чинником історії, схожим на гегелівський дух. Такі уявлення могли виникнути тоді, коли суспільство уявлялося як цілісний організм, що висував до людей певні вимоги і в якому відбувалися певні процеси. Тому й виявляти риси нового характеру потрібно аналізую-

чи реальну практику дійових осіб постіндустріального суспільства, спираючись при цьому на уявлення про суспільство та культуру, які сформувалися наприкінці ХХ та на початку ХХІ ст. Структуру соціального характеру слід розглядати і під кутом конформності і під кутом здатності творення нового, маючи на увазі те, що суспільство і характер не змінюються синхронно. Суспільство може змінюватися значно швидше, ніж характер, і навпаки. І саме ця відмінність між тією поведінкою, яка потрібна суспільству, і тією, яка відповідає характеру індивідів, виявляється одним із наймогутніших важелів соціальних змін. Оскільки, людина сьогодні виступає як діючий агент мотивованої практики ідентифікації свого екзистенційного світу, яку вона здійснює спільно з іншими людьми, доцільно використовувати назву орієнтований-на-іншого тип, підкреслюючи важливість співтворчості та відмови від реалізації утопічних проєктів.

Література:

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М. : Изд-во “Весь мир”, 2004. – 188 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М. : Academia, 1999. – 578 с.
3. Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 400 с.
4. Кушерець Т. В. Подолання антиномії детермінізму і свободи в концепції габітуса П. Бурд’є // Актуальні проблеми духовності: збірка наукових праць. – Вип. 11 – Кривий Ріг. : “Видавничий дім”, 2009. – С. 117-127.
5. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: навч. посібник / Упоряд. Віталій Лях. – Київ. : Либідь, 1996. – 384 с.
6. Турен А. Возвращение человека действующего. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.
7. Человек и общество. Хрестоматія / Под. ред. С. А. Макеева. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 1999. – 272 с.
8. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / пер. с польск. С. М. Черновой. – М. : Логос, 2005. – 664 с.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Т. Шевченка В. Л. Чуйко*

Ірина Лященко

ЕЛІТАРНА КУЛЬТУРА ХХ СТОЛІТТЯ: ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ, СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ОСНОВНІ ЕТАПИ ЇЇ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ

У статті осмислюються проблеми визначення елітарної культури як суспільного феномену і дослідженню особливостей її функціонування у ХХ ст. Аналізуються деякі концепції, які розглядають зазначений феномен у контексті міждисциплінарних досліджень.

Ключові слова: еліта, елітарна культура, соціум, “високе мистецтво”, масова культура.

Lyashenko I. Elite culture of XX century: the problem of definition, socio-cultural background and main stages of its formation and development

The article is devoted to the problem of definition of elite culture as a social phenomenon and to the investigation of the features of its functioning in the XX century. The author analyses some conceptions dealing with this phenomenon in the context of interdisciplinary investigations.

Key words: elite, elite culture, society, “high art”, mass culture.

Лященко И. Элитарная культура ХХ века: проблема определения, социокультурные предпосылки и основные этапы ее формирования и развития

В статье осмысливаются проблемы определения элитарной культуры как социального феномена и исследованию ее функционирования в ХХ веке. Анализируются некоторые концепции, которые рассматривают данный феномен в контексте междисциплинарных исследований.

Ключевые слова: элита, элитарная культура, социум, “высокое искусство”, массовая культура.

Звертаючись до розгляду таких понять, як “еліта”, “елітний”, “елітарний” та споріднених з ними, маємо констатувати, що їх використання в повсякденному дискурсі є доволі розповсюдженим, плутаним, а часом й не достатньо обґрунтованим. Це призводить до того, що зміст цих слів певним чином “стирається”, а іноді майже

втрачається. Не менше розбіжностей спостерігається у вживанні поняття “елітарна культура”. У цій роботі ми зробимо спробу дослідити феномен “елітарної культури” в широкому історико-культурному контексті і виокремити основні сутнісні характеристики зазначеного суспільного явища.

У широкому смислі елітарною культурою називають культуру особливого шару суспільства – так званої “еліти”. Напевно, найбільш поширеним є розуміння елітарної культури як субкультури “привілейованих груп суспільства, що характеризується принциповою закритістю, духовним аристократизмом і ціннісно-сисловою самодостатністю” [9, с. 554]. В сучасному соціумі, зокрема в українському, використання терміна “еліта” стосовно соціальної групи (або груп), що є наділеною особливими духовними властивостями, потребами, вимогами [9] видається справою досить складною. І хоча проблема пояснення поняття “еліти” не є безпосереднім предметом нашого дослідження, необхідним видається виділення деяких основних його характерних ознак. В соціумі зазвичай розрізняють декілька “еліт”, причому вони не завжди збігаються з верхівкою суспільства, кожен соціально та політично значимий шар може утворювати власну еліту [1]. Відмінною рисою еліти є також найбільша в порівнянні з іншими здатність до духовної діяльності, найбільші інтелектуальні, емоційні, естетичні здібності. Еліта є основним творцем культурних цінностей і забезпечує соціальний прогрес. Саме тому художня культура має бути орієнтованою на її потреби [9].

В такому контексті елітарною можна вважати культуру, яку в широкому сенсі можна назвати “класичною”, “традиційною”, культуру рафіновану, “аристократичну”. Значення класичної культури для функціонування суспільства важко переоцінити. Адже “трансляція від покоління до покоління змісту традиції можлива тому, що існують певні історичні взірці, тобто “класичне”. Класична норма вирізняється на тлі усвідомленого занепаду та історичної дистанції. . Класичне, як слушно зауважує Гадамер, є, безумовно, поза часом” [3, с. 127].

Крім того, елітарною зазвичай називають культуру, до якої належить весь модернізм у мистецтві. Модернізм – термін узагальнюючого типу, означає множинність несхожих один на одного різнорідних та суперечливих художніх напрямів мистецтва ХХ століття з несхожими художньо-естетичними платформами, але з принциповою філософсько-світоглядною спільністю. Він об’єднує зокрема кубізм, експресіонізм, абстракціонізм, сюрреалізм тощо. Пізніше до елітарного мистецтва приєднується мистецтво авангарду. Цей культурний рух

проявляв себе у мистецтві, передусім у музиці насамперед як своєрідна реакція на науково-технічну революцію, яка викликала прагнення музикантів відповідати “духові часу”. По суті, цей культурний феномен у багатьох своїх проявах являв собою “культуру заради культури” (В. Кузен) та ідеологічно і практично протистояв масовому мистецтву. Але в подальшому виявилися суттєві внутрішні протиріччя, які стали доказом, що авангард набагато ближче до масової культури, ніж це здавалося із самого початку.

І хоча культура “класична”, культура модернізму, культура “авангардна” є абсолютно різними, унікальними і самостійними феноменами, вони виявляють низку тотожних структур, механізмів, принципів функціонування, які і дозволяють щодо них використовувати узагальнюючий термін – “елітарна культура”.

“Культура меншості”, “елітарна” (або “висока”) культура є складним культурним явищем, унікальним, неповторним, у певному сенсі “обмеженим”. А значить, їй доводиться використовувати напрацьовану протягом століть систему певних механізмів самозбереження. Серед провідних механізмів можна зазначити такі:

- освоєння нових соціальних та мислених реалій як культурних феноменів або, навпаки, неприйняття будь-чого нового і “збереження” вузького кола консервативних цінностей та норм;

- включення свого предмету в несподіваний ціннісно-смісловий контекст, що надає інтерпретації неповторний і навіть виключний зміст;

- створення нової, часом ускладненої культурної семантики, що вимагає від адресата спеціальної підготовки та широкого культурного кругозору;

- вироблення особливої культурної мови (коду), що є доступним лише вузькому колу поціновувачів і є покликаним ускладнити комунікацію, висунути смислові перешкоди звичайному мисленню, яке виявляється в принципі нездатним адекватно осмислити елітарну культуру, “розшифрувати” її смисли;

- використання підкреслено суб’єктивної, індивідуально-творчої, “відстороненої” інтерпретації звичайного і звичного, що наближає культурне освоєння реальності суб’єктом до мисленого експерименту над нею і часто заміняє відображення дійсності в елітарній культурі її перетворенням, наслідування – деформацією, проникнення в зміст – домислюванням і переосмисленням даності. Завдяки своїй смисловій “вузькості”, “закритості” елітарна культура перетворюється нерідко в різновид (або подібність) таємного, сакрального. Езотеричного зна-

ння, яке виступає як табу для решти маси, а її носії перетворюються в своєрідних “служителів культу”, “хоронителів таємниці”, “жерців” свого знання [9]. Такими “жерцями знання” можна вважати, наприклад, Арнольда Шенберга або Олів’є Мессіана та інших композиторів ХХ століття, чий музичний стиль мав виняткову унікальність і складність, що перешкоджало адекватному сприйняттю їх творчості і, як наслідок, популярності серед аматорів;

– елітарна культура апелює до вибраної меншості своїх суб’єктів, які, як правило, виступають одночасно і як її творці, і як її адресати. Принаймні коло тих і інших майже співпадає. Подібна ситуація рельєфно окреслюється, зокрема, в сучасній українській академічній музиці, де молоді композитори як правило пишуть твори з урахуванням власних виконавських можливостей.

Отже, елітарна культура свідомо і послідовно протистоїть культурі більшості, або масовій культурі в широкому сенсі. Крім того, елітарна культура як феномен ХХ століття потребує постійного контексту масової культури, оскільки ґрунтується на механізмі відштовхування від цінностей і норм, що прийняті в масовій культурі, на руйнуванні стереотипів і шаблонів “культури мас”, на демонстративній самоізоляції.

Роблячи історичний дискурс до витоків елітарної культури, можна вважати, що її зародження пов’язано з появою самої людини. Адже вже в первісному соціумі жерці, волхви, чародії, вожді стають привілейованими володарями особливих знань, які не можуть і не повинні виступати для загального, масового користування. Подібний тип взаємин можна простежити на різних історичних етапах у спільнотах релігійного спрямування (конфесії, ордени, братства та секти); спільнотах, що є близькими релігійним, але носять секуляризаційний характер (наприклад, масонський рух); цеховому русі середньовічної доби, зібраннях, школах, вченнях різноманітного звучання.

На нашу думку, А. В. Кукаркін, влучно застосувавши в дослідженні поняття “розвага”, тим самим розглянувши його як вузловий момент, з якого розпочинається справжня історія антиномії “масова – елітарна культура”: “Основна дилема людського існування (окрім потреб “біологічного та матеріального виживання”) – як прожити відрізок життя, який не зайнятий сном та роботою, – знайшла своє класичне відображення ще у роботах Монтеня і Паскаля” [8, с. 14-15]. Розвага, відволікання і, зрештою, самообман – ці поняття, що обговорюються в роботах Монтеня в ХVI ст. і які вважає загрозою для духовного світу людини Паскаль у столітті ХVII – ось смислова точка, що задає відлік сучасній проблемі задовго до її появи.

Соціум минулих століть, що являв собою в кожному історичному проміжку ієрархічно неоднорідний організм, завжди мав свою “еліту” та “масу”, але їх інтереси і, зрештою, культурні вподобання ніколи не збігалися. Еліта хіба задля розваги інкогніто відвідувала свята “черні”, але не привносила їх смаки у “високе мистецтво” (інколи опосередковано). Але соціальне “зближення” полярних класів, що відбувається внаслідок невідворотних соціальних перетворень, призводить до нового культурного явища. “В епоху феодалізму держава і церква регламентували дозвілля за допомогою цілої системи правил, твердо встановлених для кожного стану. Між елітою та масами не було жодних точок зіткнення у сфері культурних інтересів. . Розбіжності виникли тоді, коли “два класи” зіткнулися” [8, с. 17]. Очевидно, що принаймні одна з причин виникнення елітарної та масової культури полягає в появі “середнього класу”. Тому проблема про загрозу популярної культури постала у XVIII столітті [8, с. 17].

Але поняття “елітарна культура” в сучасному звучанні постає лише у XIX столітті у фундаментальних дослідженнях, присвячених аналізу стану сучасної культури. Так, А. Шопенгауер у роботі “Світ як воля і уявлення” закладає фундамент елітарної концепції культури, згідно з якою все людство поділено на “людей генія” (здатних до естетичного споглядання та художньо-творчої діяльності) та “людей пожитку, користі” (орієнтованих лише на суто практичну, утилітарну діяльність).

Особливе місце в філософських роздумах Шопенгауера займає постань митця, художника, творця, який має вроджену здатність глибоко пізнавати сутність речей і примушує нас дивитися на світ його очима. Філософ вважає, що для нього є характерним “аристократичний образ думки, який вірить у рабство і різні ступені залежності як у основну умову вищої культури” [17, с. 366].

Деякі спостереження Шопенгауера підхоплює Ф. Ніцше у своїх основних роботах (“Людське занадто людське”, “Весела наука”, “Так говорив Заратустра”). Виступаючи проти “омасовлення” культури, Ніцше формулює свою елітарну концепцію “надлюдини” – “генію культури” не тільки усе дозволено, але й належить право на красу і прекрасне, адже ця людина володіє унікальною естетичною сприйнятливістю.

У роботі “По той бік добра і зла” Ніцше зокрема говорить: “Те, що слугує за їжу або за втіху вищому роду людей, має бути майже отрутою для занадто відмінного від них нижчого роду. .” [11, с. 88-89]. Масу “маленьких людей” Ніцше “вигадливо” називає – “чернь”, “по-

лукровки”, “варвары”, “плебеи”, “стадные животные”, “назойники”, “грубые зрители”, “умственный полусвет”. Таким чином, у нас не залишається сумнівів, на чиему боці знаходиться співчуття філософа. На відміну від маленьких людей, Ніцше (як і Шопенгауер) називає генія “істотою, яка творить або народжує...”, тобто істотою, яка здатна до творчості [11, с. 159].

Ніцше дає виразну характеристику своєму фавориту – людині “вищого гатунку”: “найвеличніший той, хто може бути найсамотнішим, найприхованішим, найнесхожішим на всіх, – людина, що стоїть по той бік добра і зла, пан своїх чеснот, володар величезного запасу волі; ось, що має називатися величчю: здатність відрізнятись такою ж різнобічністю, як і цілісністю, такою ж широтою, як і повнотою” [11, с. 172]. Ніцше твердить, що світ, у якому відбувається зрівняння посередніх людей, сам сприяє виникненню видатних людей [11, с. 202]. О. Шпенглер у своїй роботі “Закат Європи” дає ґрунтовну характеристику європейської культури від найдавніших часів до сучасного мислителю XIX століття. У його відомій антиномії – культура та цивілізація – пошуки та експерименти митців кінця XIX – початку XX століття займають “нішу” занепаду, згасання, вмирання культури, яка, таким чином, перетворюється на цивілізацію [18, с. 163]. А значить, всі творчі здобутки найближчого періоду – чи то більш демократичного спрямування, чи то “рафінованої” меншості – приречені на однакову невтішну долю забуття, духовної “порожності”, “несерйозності”, “на службі у тієї абстракції, що репрезентує могутність цивілізації, – грошей” [18, с. 168].

Крім того, Шпенглер розглядає в своєму фундаментальному дослідженні дві мови, дві “експресії” будь-якого мистецтва. Це – імітація та орнамент [18, с. 355]. “Наслідування це лише говоріння, чий засоби народжені потребами моменту і не повторюються; орнаментика ж користується відокремленою від процесу мовою, певною скарбницею форм, що є довговічними і не піддаються свавіллю окремої людини” [18, с. 357]. Сутність імітації в тому, що кожне “повторення” (музичного твору, драми, танцю) виявляється чимось новим та іншим (чи не так відбувається, наприклад, з творами Й. С. Баха, які до сьогодні залишаються живими?!). “... наслідування одухотворяє і оживотворяє, орнамент чарує і вбиває” [18, с. 359]. Якщо розвинути цю влучну думку Шпенглера, на нашу думку, тут ми стикаємося з одним із глибинних визначень мистецтва “класичного”, по суті, “елітарного”, що будується на імітації – животворній і одухотвореній, та мистецтва “популярного”, тобто “масового”, яке в основі своїй

орнаментальне – опосередковане, зовнішнє, наглядне, але позбавлене фундаментальності й істинності. П. Сорокін в роботі “Криза нашого часу” робить ретельний аналіз культурної ситуації західноєвропейського суспільства ХХ століття. Крім глибокого, часом дотепного визначення напряму культури, який у подальшому розглядається як “масова культура”, дослідник звертає увагу ще на низку характерних ознак “мистецтва не для всіх”, яке є прерогативою “маленької купки старомодних диваків” [15, с. 451].

Очевидно, що як “елітарна культура” у Сорокіна виступають твори звершення модерністів, яким вчений явно симпатизує. Модерністи протестують – фундаментально і досить успішно. Саме це, на думку культуролога, призводить до складностей, хитрувань. Звідси – “неприйняття” і “нелегкотравність”, що є незвичним для публіки [15, с. 461]. Сорокін розмірковує, чи є модернізм новою, органічною формою мистецтва Заходу, якому належить панувати останні десятиліття і століття. Але це питання залишається без відповіді.

Історик культури, Йоганн Гейзінга в “Homo Ludens” теж не оминає проблеми сучасної культури. Зокрема, він торкається, певною мірою, причин розповсюдження “культури мас”. Розмірковуючи про мистецтво, Гейзінга простежує тенденцію, що намічається з епохи Ренесансу, – чітке розмежування на камерні жанри (покликані задовольнити особисті естетичні потреби) і “публічні форми мистецтва” [4, с. 228]. Крім того, дослідник звертає увагу на важливий момент в контексті проблематики нашої роботи – з ХІХ століття (“значною мірою завдяки фотографічному репродукуванню”) поцінування мистецтва охопило широкі маси “просто письменних людей”.

Але Гейзінга, який вважає, що головною ознакою справжнього мистецтва є ігровий складник, розглядає і протилежний аспект проблеми сучасної культури – мистецтво “втаємничених” [4, с. 229]. Дослідник говорить, що “митця мають за такого, хто стоїть високо над рівнем простих смертних. Він – істота вищого порядку... Аби мати змогу повною мірою заживати цю свою виняткову зверхність, він потребує аудиторії шанувальників або ж кола однодумців, які з більшим розумінням проливали б потрібну шану, ніж широка публіка з її пустопорожньою тріскотнею. Сьогочасному мистецтву, як і споконвіку, необхідний певний езотеризм. А в основі всякої езотеричності лежить домовленість: ми, втаємничені, умовляємося тлумачити таку й таку річ так і отак... Всюди, де трапиться пароль, що закінчується на – ізм, ми можемо бути певні: це – слід, який веде до ігрової спільноти” [4, с. 229].

Отже, тут Гейзінга ясно говорить про мистецтво “істот вищого порядку”, які мають своє спілкування, свою спільноту, свою мову, знаки, які в ХХ столітті, насамперед, пов’язані з найрізноманітнішими “– ізмами”, найбільш яскраві з яких прийнято об’єднувати терміном “авангард”. А значить, історик культури явно дає тут опосередковану характеристику мистецтву обраних, мистецтву еліти.

Говорячи про проблеми культури, слід звернути увагу насамперед на творчість Х. Ортеги-і-Гассета. Ми знаходимо в його творчості ретельний аналіз обох культурних явищ, що зазвичай протиставляють в сучасній культурі, – поняття “маси, масової культури” і поняття “культури нової”, “культури непопулярної”.

У ХХ столітті починає панувати усереднений стандарт і примітивізм мислення людини “масового суспільства” (“суспільства маси” – 10, с. 15). Цій проблемі присвячена книга іспанського філософа, що принесла йому світове визнання, – “Бунт мас”. У ній філософ протипоставив духовну еліту, яка творить культуру, масі людей, що задовольняється примітивними, стандартними поняттями та уявленнями. Х. Ортега вирізняє “справжнього шляхтича чи людину зусилля” [13, с. 52], причому заключає, що звичайна маса і “добірні люди” змішані в одне ціле. Мова йде про людей звичайних і визначних. Але головне, що визначні люди теж утворюють масу, але більш закриту, інертну, напружену, не зрозумілу іншим [13, с. 50-53]. Таким чином, Х. Ортега-і-Гассет дає певний опис сучасної “еліти”. Крім того, зустрічаємо тут поняття “старої шляхти”, що має неодмінно вродитися, як певний анахронізм, не здатний до життя [13, с. 74-75]. Можна стверджувати, що мова йде тут про традиційну, “класичну” частину сучасного суспільства з її відмираючими атрибутами, в тому числі і своєю культурою.

Важливим з точки зору проблеми нашої роботи є і дослідження Ортеги “Дегуманізація мистецтва”, в якій філософ дає вичерпну характеристику новому мистецтву, що є “непопулярним”: “Будь-який його витвір автоматично справляє досить цікавий соціологічний вплив на публіку. Він ділить її на дві групи: одну, дуже маленьку, складає невелика кількість прихильників; іншу, велику, – ворожа більшість... утворюючи дві антагоністичні групи з безформної маси юрби, розмежовуючи масу на дві різні касти” [13, с. 239]. “Звиклі до вищості в усьому, маси відчують себе ураженими в своїх “людських правах” новим мистецтвом – мистецтвом привілейованим, мистецтвом витончених почуттів та інстинктивного аристократизму” [13, с. 240]. А це означає, що нове мистецтво початку ХХ століття і виступає контрастним до “масового”, тобто є “елітарним”.

Г. Маркузе створив унікальне дослідження сучасного суспільства – “Одномірна людина”. Високе мистецтво, на думку мислителя, покликане змінити жорстоку реальність: “Досягнення і невдачі сучасного суспільства позбавили високу культуру її попереднього значення. Прославлення автономної особистості, гуманізму, трагічного та романтичного кохання, вочевидь, було ідеалом лише для пройденого етапу розвитку. . сьогодні людина... зрадила надію і погубила істину, які зберігалися в сублімаціях високої культури. Висока культура завжди знаходилася у протиріччі з соціальною дійсністю, і насолода її дарами та ідеалами була доступна лише для привілейованої меншості. Ліквідація двохмірної культури відбувається не за посередництвом заперечення і відкидання “культурних цінностей”, але й за посередництвом їх повного вбудовування затверджений порядок і їх масового виробництва, і демонстрації” [10, с. 72-73]. Цей процес Маркузе називає “репресивною десублімацією”. Протиставлення високого мистецтва проблемам реального життя, його відокремленість і певна замкненість – все це, на думку Маркузе, складає “Велику Відмову” [10, с. 82]. Справжня культура втрачає свою істинну суть і покликання, а значить, ситуація здається нерозв’язаною.

Окрему групу досліджень складають так звані класичні теорії політичної еліти: “У концепціях елітизму В. Парето, Р. Міхельса та Г. Моски стає домінуючою ідея про те, що єдиною надією на порятунок культури від омасовлення є елітарна культура і еліта як її суб’єкт” [7, с. 40].

В контексті української філософської думки виділяються ідеї елітарності В. Липинського та Д. Донцова, що виступали умовою відродження нації. Крім зазначених вище, слід виділити ще низку характерних ознак елітарної культури, які виділяють сучасні культурологи і філософи:

– елітарну культуру називають ще й “етичною” (А. Швейцер, Й. Хейзінга), протиставляючи етичну та неетичну культури і висуваючи як системно-утворюючий чинник мораль [2, с. 110]. Творець та адресат елітарної культури – людина моральна;

– духовним “фундаментом” елітарної культури виступає жорстка система морально-етичних чинників та цінностей. Зрозуміло, що в діючій моралі елітарного мистецтва виступають так звані “абсолютні”, “вічні” цінності, які і створюють унікальний характер його творів;

– елітарну культуру супроводжує “відчуження”, що уособлює розрив колись синкретичної культури, невідворотній поділ на “вищу” (професійну, вчену, ту, що артистично індивідуалізується) та “низо-

ву” (“народну”, “фольклорну”, “масову”) культури [12, с. 23]. Сюди ж можна додати і аспект “відстороненості”, “презирства” до тих, хто не є “вищим” (Ніцше називає це “великим презирством” – цит. за 14, с. 76);

– важливий, але неоднозначний аспект проблеми елітарної культури – категорія “свободи”. Традиційно вважають, що в контексті масової культури людина втрачає індивідуальність і свободу у виборі культурних орієнтирів. Людина еліти сама себе створює, самоудосконалюючись, розширюючи широке коло своїх знань, відчуттів, принципів. А значить, вона вільна у цьому невпинному якісному русі. Але і в межах закритого (в багатьох сенсах) елітарного мистецтва особистість підкоряється певним правилам та законам. Отже, чи є вона вільною? Окрема тема в межах цієї проблеми – свобода, що межує із вседозволеністю та епатажністю у мистецтві модерну (та й постмодерну теж);

– ще один цікавий аспект “культури не для всіх” – присутність поняття “катарсису”, яке відоме в культурі з античних часів. Очищення душі; переживання сильних емоцій через трагічне, небуденне, чуттєве; як результат, “переродження”, удосконалення людської душі. Звичайно, це перелік рис проявів “високого мистецтва”. Можемо знайти безліч геніальних творів мистецтва, що побудовані з урахуванням насамперед цього чинника. Але в ХХ столітті катарсис проникає і в масове мистецтво, хоча, на нашу думку, і функціонує тут дещо в іншій площині. Хоча “формально масова культура, особливо її екранна індустрія, сповна відповідає аристотелівському опису трагічного катарсису” [16, с. 106].

Як бачимо, спроба визначення та виявлення сутнісних ознак елітарної культури є вкрай складною, неоднозначною. Можна впевнено твердити, що феномен елітарної культури не є достатньо вивченим, і його структура та характерні риси не є сформульованими остаточно на сьогодні.

Але при цьому варто окреслити ще один важливий аспект названої проблеми – особливості функціонування елітарної культури в контексті соціуму. Звернемо увагу на деякі з проявів цього питання.

Цікава і широко освітлена проблема в аналізі елітарної культури – розгляд феномену тоталітарної культури, про який ми вже згадували вище. ХХ століття – це доба тоталітаризму, політичних режимів, що існували і продовжують існувати і в наш час, які функціонують на основі тотальної влади на рівні як інститутів влади, так і на рівні свідомості людей [9]. Але тут виникають певні протиріччя. Тоталітарна культура є, по суті, культурою масовою і культурою мас. Але за по-

ходженням вона бере свій початок у культурі елітарній. Зокрема, такі філософи та соціально-політичні діячі як Ніцше, Шпенглер, Вейнінгер та інші, які попередили та наблизили до реальної влади німецький нацизм, належали, безумовно, до елітарної культури і були в певних випадках викривлено і спотворено інтерпретовані “адептами” фашизму, примітивізовані, спрощені до схем та демагогії. Подібні явища можемо віднайти і в площині комуністичного тоталітаризму. Адже соціалізм (комунізм), зокрема в Росії, будували переважно високоінтелектуальні, розвинені, “рафіновані” особистості, представники політичної та культурної еліти свого часу. Тоталітаризм як соціокультурна система був породжений елітарною культурою, в її надрах, її представниками і пізніше був лише екстрапольований на масове суспільство. Саме колективне, масове, “загальне” стало мірилом духовної ситуації радянської епохи. Індивідуальне, унікальне, небезпечне для самозбереження і “правильного” розвитку “радянської культури” безжалюбно заперечувалося, відкидалося, знищувалося. Таким чином, в межах тоталітарної культури елітарна виступає першопочатком, потім універсалізується, абсолютизується і упроваджується в масову свідомість і суспільство, набуваючи кардинально нових, деформованих, протилежних початку форм.

Цікаво звернути увагу на метаморфози елітарної культури в межах так званого “соціалістичного реалізму” (як відомий зразок тоталітарного режиму). Художня продукція радянської епохи поступово набуває стильової нейтральності. Спостерігається “безстильність”, “сірість соцреалізму” [5, с. 174], що створює певні кліше, штампи, що позбавляють людину індивідуальності.

Унікально взаємодіють елітарна та масова культура в культурі постмодерну. Наприклад, у межах такого раннього феномену постмодернізму, як поп-арт, відбувається елітаризація масової культури і водночас – омасовлення елітарності [5]. В культурній парадигмі постмодерна компоненти елітарної та масової культур використовуються рівною мірою як амбівалентний ігровий матеріал, а смисловий бар’єр між масовою та елітарною культурами виявляється принципово розмитим та знятим. У цьому випадку розмежування цих культурних феноменів втрачає сенс і залишається для підготовленого слухача лише грою, алюзією.

Крім вищезазначеного, слід звернути увагу ще на низку важливих для соціуму характеристик і особливостей функціонування елітарної культури:

1. Головна функція елітарної культури в соціокультурному про-

сторі – інновативна, продукування нового [7, с. 113], що є одним із важливих чинників, які забезпечують динаміку культури.

2. Нове, створене в межах творчості елітарного мистецтва, адаптується за допомогою механізмів масової культури і доноситься таким чином (в адаптованому, доступному вигляді) до реципієнта.

На терені країн пострадянського простору, зокрема в Україні, наслідки співвідношення масової та елітарної культур почали виокремлюватися і усвідомлюватися протягом останніх 10-15 років. В українському соціумі прояви “культури мас” та “високого мистецтва” в ракурсі соціально-політичного самовизначення, напевно, почали спостерігатися навіть пізніше. Найбільш складним аспектом названої проблеми в контексті української культури, на нашу думку, є відсутність масової та елітарної культури національного зразку. Український народ активно споживає продукт американського та європейського маскультуа передусім за посередництвом російської культури, що є найближчою та найвпливовішою для України протягом довшого історичного проміжку. Зразків справді українського маскульту, як і продукту української елітарної культури, наше суспільство поки-що не має. Цей факт не несе в собі ані позитивного, ані негативного на сьогодні “звучання”. В контексті складного процесу становлення автономії українського соціуму (на всіх рівнях) сучасні культурні феномени теж знаходяться поки що у стані створення. Певні здобутки у різних галузях культури, зокрема музичної, ми вже маємо. Ретельному аналізу цих надбань необхідно присвятити окреме дослідження.

На наш погляд, слід пам’ятати, що незважаючи на докорінні відмінності, сьогоднішня ситуація в українській культурі (як і в масштабі світового культурного простору) вимагає нових шляхів подолання конфліктності, відокремлення людей у соціумі. В добу зростаючої глобалізації вимальовується єдина альтернатива складній картині культурного життя людства. Ця альтернатива полягає у вмінні синтезувати дві фундаментальні тенденції: збереження унікальності культурних систем та рух до синтезу культур з метою формування єдиної світової культури. І сьогодні, як показують спостереження, культура розвивається саме в цьому напрямку. Можна погодитися з поширеною думкою, що ці процеси будуть пов’язані передусім з появою в суспільстві нової особистості, яка сприймає протиріччя сьогодення не як трагедію, але як стимул для розгортання творчого процесу [6, с. 36].

Література:

1. Баранцева К. К. Еліта як духовно-інтелектуальний феномен (соціаль-

но-філософський аналіз) / автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 20 с.

2. Воронцов Б. Н. Феномен массовой культуры: этико-философский анализ // Философские науки. – 2002. – № 3. – С. 110-123.

3. Гатальська С. М. Філософія культури. Підручник. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.

4. Гейзінга Йоган. Homo Ludens / [пер. з англ. О. Мокровольського]. – К. : Основи, 1994. – 250 с.

5. Гуревич П. С. Страх – молитва души // Философские науки. – 1992. – № 2. – С. 89-100.

6. Козлова О. Н. Духовная культура современного общества // Социально-политические науки. – 1991. – № 10. – С. 30-37.

7. Костина А. В. Соотношение традиционности и творчества как основа социокультурной динамики. – М. : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2010. – 144 с.

8. Кукаркин А. В. Буржуазная массовая культура: теории. Идеи. Разновидности. Образцы. Техника. Бизнес. – М. : Политиздат, 1985. – 399 с.

9. Культурология: XX век: Словарь. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. – С. 554-560. – Режим доступа : library@countries.ru.

10. Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М. : “REFL-book”, 1994. – 368 с.

11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Эссе Homo: Сборник / Пер. с нем. – Мн. : ООО “Попурри”, 1997. – 544 с.

12. Орлов В. Н., Карпунин О. И. Культура и отчуждение // СОЦИС. – 1990. – № 8. – С. 22-29.

13. Ортега-і-Гасет. Вибрані твори / Перекл. з іспанської В. Бургардта. – К. : Основи, 1994. – 420 с.

14. Синеокая Ю. В. Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 69-79.

15. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и пред. А. Ю. Соколова; Пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.

16. Шестаков В. П. Кагарсис: от Аристотеля до хард-рока // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 95-106.

17. Шопенгауэр А. О четвероюм корне... мир как воля и представление / пер. с нем. Ин-т философии. – Т. 1 : Критика кантовской философии. – М. : Наука, 1993. – 672 с.

18. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. I. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1993. – 663 с.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, ректор Криворізького державного педагогічного університету Я. В. Шрамко*

Наталія Баранова

ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті акцентується увага на тому, що дослідження основ духовності української культури вимагає розгляду багатьох фундаментальних естетичних проблем. Особливої уваги заслуговує проблема трансляції в історичному часі естетичних форм і символів національної культури, а також визначення причин, які обумовили їх функціонування (життєві умови, душевні сили, духовні потреби тощо).

Ключові слова: естетичне, естетизм, культура, національна культура, національне, ідентичність, самоусвідомлення.

Baranova N. The aesthetical dimension of the spirituality of Ukrainian culture

The author accentuates attention at the fact that studying of Ukrainian culture demands consideration of many principal aesthetic problems. Particular attention deserves of transmission of aesthetic forms and symbols of national culture in historical time and also identification of reasons, which conditioned their functioning (living condition, spiritual strength, spiritual needs).

Key words: aesthetic, an aesthetics, culture, national culture, national, identity, self-comprehension.

Баранова Н. Эстетическое измерение духовности украинской культуры

В статье акцентируется внимание на том, что изучение основ духовности украинской культуры требует рассмотрения многих фундаментальных эстетических проблем. Особого внимания заслуживает проблема трансляции в историческом времени эстетических форм и символов национальной культуры, а также определение причин, которые обусловили их функционирование (жизненные условия, душевные силы, духовные потребности и т. п.).

Ключевые слова: эстетическое, эстетизм, культура, национальная культура, национальное, идентичность, самопознание.

Початок нового століття, а разом з ним і тисячоліття, провокує до активного пошуку нових парадигм розвитку як людства в цілому, так і конкретної спільноти – української. Позитивним моментом рефлекс-

сивних розмислів у цьому контексті є широкомасштабне осмислення вже набутого досвіду та спроба актуалізації найперспективніших теоретичних світових та вітчизняних напрацювань.

Активізація культуротворчого процесу в Україні й загалом у світі, стратегія відродження національної культури диктує необхідність нагального розв'язання комплексу завдань, які стосуються творення, збереження, поширення та засвоєння духовних надбань нації.

Українську культуру не можна обмежувати якимись рамками. Її необхідно розглядати як цілісну систему, багатогранність і різнобічність якої дозволяє нам глибше зрозуміти особливості етнічного світосприйняття та світорозуміння.

За умов, що склалися, звернення до феномену української культури уявляється продуктивним як з огляду на необхідність формування національної самосвідомості, відродження "душі народу", так і створення довгострокової національної стратегії, пошуків шляхів та засобів подолання духовної кризи. Для реалізації цих важливих програм може бути корисним аналіз впливу естетичних реалій на осмислення та відродження української культури. Цей вплив є настільки очевидним і масштабним, що нехтування ним є, на наш погляд, недалекоглядним і безвідповідальним. Тому прагнення осягнути сутність феномену української культури на сучасному рівні без урахування всього розмаїття чуттєвого світу людини уявляється не дуже перспективним.

Українська культура складається з компонентів, які, незважаючи на всю різноплановість, синтезуються в органічну й досить динамічну цілісність, яка об'єктивно характеризує історичну спільноту людей з усіма її специфічними проявами. Ці компоненти корелюють між собою та багато в чому зумовлюють персональну "фізіономіку" нації, навіть визначають її подальшу долю.

Періодично відбувається процес входження людини в естетичне буття. Його суспільну роль не слід ні ігнорувати, ні перебільшувати. Крім того, у контексті естетичного аналізу стають зрозумілішими складні, майже невлімові для інших підходів ознаки української культури в усьому діапазоні її предметних і духовних виявів. Причому це стосується і ретроспективи, і сучасності, і футурологічних тенденцій розвитку цієї культури.

Крім цього, естетичні реалії національної культури дають можливість розглянути широкий спектр проблем духовного характеру, наблизитися до адекватного розуміння смислу й естетики буття українців. Домінантою стає орієнтація на повернення від надмірно зараціоналізованого, об'єктивістського та технократичного світоба-

чення до конкретної живої людини, реального, а не надуманого буття, у сферу чуттєвого світу. Естетичне обумовлює специфіку існування феномену української культури як відкритого діалогу, як явища принципово полемічного, як проблемного та дискусійного поля, у межах якого взаємодіють різні творчі концепції, течії та точки зору.

Осмислення української культури як естетичного феномену ще не було предметом цілісного дослідження у філософській, культурологічній, мистецтвознавчій студіях. В окремих наукових працях частково висвітлюються певні аспекти цієї проблеми або ж осмислюються в контексті творчості певних мислителів.

З огляду на це, з особливою гостротою постають складні і багатогранні завдання осмислення цієї проблеми, значущість якої та необхідність теоретичного обґрунтування не потребують доведення.

Естетичне – це не якийсь “додаток”, не якась зовнішня яскрава форма, а обов’язковий спосіб існування культури. Дефіцит естетичного в нашому житті може стати причиною такого потужного й реального процесу, як вандалізація культури.

Естетичне займає важливе місце в процесі формотворення української культури. Його можна розглядати з точки зору становлення в культурно-історичному контексті як особливого духовного феномена або як таку категорію, що вже сформувалася та функціонує в реальному суспільно-культурному середовищі. Необхідно зауважити, що естетичне як атрибут культури функціонує не у своєму “чистому” вигляді, а в конкретних формах, тобто як прекрасне, піднесене, трагічне, комічне тощо. У зв’язку з цим виникає потреба розглядати місце й роль кожної із цих категорій у процесі практичного й художнього освоєння світу, аналізувати їх розвиток і збагачення в процесі культуротворення. Якщо конкретизувати, то нас цікавить практична функція естетичного як специфічної детермінанти творчої діяльності українців.

Величезний досвід естетичного у виявленні гармонізації в прекрасних і доцільних формах, які створюються людиною, потрібно використовувати в розв’язанні сучасних проблем культуротворення. Тут – широке коло застосування саме естетичних критеріїв того, як можна впливати на негативні явища в українському суспільстві чи, принаймні, запобігати їм.

Поряд із безпосередньо практичним значенням естетичного в процесі формотворення культури, його потрібно розцінювати і в значно ширшому контексті світоглядного рівня. Передусім потрібно визначити світоглядно-ціннісний аспект. Естетичне весь час повертає нас

до запитання: “Як почуття краси, поетичності, духовний і чуттєвий світ людини може впливати на розвиток культури?”

Естетична думка констатує себе у власному методологічному значенні як один з обов’язкових засобів у вирішенні проблем культури-творення. Не маючи юридичної чи морально-імперативної сили, естетичне здатне впливати на поведінку кожного українця через виховання, розвиток загальної культури та свідомості.

Без облагородження людських почуттів гармонією, духовністю, сила технічного прогресу стає руйнівним автоматичним носієм бездуховності. На сучасному етапі розвитку суспільства людський розум бере на себе відповідальність за все, що існує на Землі, тому етичний і естетичний імперативи повинні бути піднятими на значно вищій шкалі у шкалі регулятивних функцій.

“Естетичне у своїй духовності не залежить від вузького раціоналізму, практицизму, однак не можна заперечувати й те, що естетичне в повсякденному житті людини разом із різного роду моральними установками залишається незмінною “охоронною грамотою” стосовно збереження цінностей природи й культури як найвищих реліктів” [4, с. 11].

Сучасна українська культура досліджується як нескінченний розгорнутий ланцюг прямих проєкцій вічності. Споглядання розуміється як процес залучення до творчості Абсолюту: “Усе, що існує – витвір абсолютної краси, сформований за подібністю до неї, і це формування здійснюється на основі залучення” [3, т. 2, с. 120].

Естетичне як творчість Абсолюту, що втілене в справжню природу сучасного й постійно розгортається в ній, набуває рис матеріальності й постає перед нами у вигляді атрибуту культури, яка існує. Оскільки естетичне звернене до першоджерел внутрішнього життя людини, то воно втрачає форму трансцендентної заданості й виводиться через натурфілософський гносеологізм як атрибут культури.

Поєднання в єдину цілісність культури й естетичного – знамення історії буття українців, – це рух культури у сферу “абсолютного буття”, стан людської екзистенції, спрямованої на ідеальні, вищі життєві цінності. Естетичне як атрибут української культури репрезентує сукупність специфічних проявів. Насамперед, це самотрансценденція діяльності та свідомості українців, “подвійне” світопереживання.

Цілісним, системним і узагальненим вираженням естетичного в життєдіяльності людини є її світогляд, у якому інтегруються світовідчуття, світобачення та світорозуміння особистості.

Світогляд українців формується на основі всіх інших проявів духовної активності, концентруючи й об’єднуючи в єдине ціле найсуттєвіші ідеї, а саме: свободи, абсолютного, нескінченності, цілісності

(“соборності”, “усеєдності”), багатоплановості буття культури. Ці ідеї визначають істотні характеристики й функції естетичного.

Естетичне не тільки утворює основу й сутнісний осередок духовного універсуму української культури, але й виступає способом його внутрішньої організації, оскільки певним чином упорядковує духовний світ культури, визначає його “конфігурацію”, граничні основи й перспективи, координати та орієнтири, опорні принципи та критерії, інтегрує його в єдине ціле. Тому доцільно стверджувати естетичну організацію культури, розуміючи під цим структурованість, системність, інтенціональність її змісту та духовних актів.

Естетичне являє собою цілісне й усвідомлене переживання співвідношення “людина – світ”, духовно-чуттєве “прийняття” світу й людського буття в ньому. Таке осмислене переживання світу здійснюється в тісній взаємозумовленості та взаємодії глибинного, буттєвого й рефлексивного пластів, оскільки естетичне як стрижневий компонент культури пронизує всю її структуру. Воно (естетичне) постає як осмислене, живе й конкретне емоційно-ціннісне переживання взаємодії людини та світу, духовно-чуттєва причетність до нього в культурі.

Сутність естетичного виражається й у тому, що воно поєднує в собі безпосередню буттєвість, укоріненість у конкретно-реальному житті людини та світоглядну рефлексію. В естетичному інтегрується буття особистості в його зовнішньо-практичних і внутрішньо-духовних аспектах – і, як наслідок, забезпечується цілісне переживання духовно-практичного відношення до світу. Естетичне утворює основу, спосіб духовного самовизначення нації, забезпечує осмислене переживання кожним українцем свого буття в загальнолюдському контексті, “уживання” у світ культури та її неповторне самовираження, самоствердження в ньому.

Естетичне не існує поза культурою, оскільки воно тісно пов’язане “зі світоглядним, філософським, суспільно-політичним, пізнавальним, моральним, утилітарно-практичним та іншим змістом” [7, с. 203] і переживається людиною в процесі її різноманітної взаємодії зі світом.

На увагу заслуговує й те, що естетичне в культурі розглядається і як емоційна сфера людини, а також висвітлюються особливості чуттєвості, які стають основоположними в її розвитку, характерними й визначальними для душевних почуттів.

Чуттєве співвідношення людини зі світом культури здійснюється як переживання пристрасного відношення до дійсності, що виражається в емоційно-вольовому забарвленні явищ і предметів, оцінках, смислах, бажаннях, мотивах, цілях, потребах. У контексті чуттєво-

го переживання досягається єдність внутрішнього і зовнішнього, суб’єктивного і об’єктивного, загального й індивідуального.

У культурі через естетичне розкриваються деякі аспекти людської чуттєвості як особливої форми духовного освоєння світу: єдність раціональних, інтелектуальних та афективних процесів; активний, діяльнісний характер; взаємозв’язок смислової, мотиваційної та емоційної сфер.

Естетичне проявляє себе в діяльнісному процесі через смислове узгодження суб’єктивного світу людини й об’єктивно даних реальностей – дійсних і уявних. Це процес трансформації, проектування у власну площину “для себе” всіх предметів, явищ і подій у культурі.

Сутнісна характеристика естетичного в контексті формотворення культури полягає в тому, що воно (естетичне) є відображенням емоційно-ціннісного не тільки в емпірично-наявному бутті, але й у ідеальних предметностях культури. Естетичне освоєння людиною духовного виміру соціально-культурної реальності здійснюється світоглядними почуттями, що вирізняються специфічними характеристиками, функціональними особливостями й важливим значенням у становленні та світоглядному самовизначенні української культури.

Естетична спрямованість людської чуттєвості виявляється в тому, що об’єктом почуттів є явища та предмети людського світу (культури) у формі свого ідеального інобуття. Завдяки естетичному над-емпіричний світ ідеального й абсолютного, трансцендентна сфера культурної реальності дається людині в цілковитій безпосередності переживання. Використовуючи дещо змінений вислів С. Франка, можна сказати, що естетичне є іманентним переживанням трансцендентальної реальності [6, с. 250–251], способом сприйняття та переживання трансцендентного як поцейбічного.

Тому, аналізуючи роль естетичного в контексті формотворення української культури, ми намагалися підкреслити необхідність уникнення дуже поширеної хибної думки, яка пов’язана з тим, що, поперше, функціонування терміна “естетичне” дещо обмежується, реалізуючи лише значення “чуттєве”, а розуміння філософсько-естетичної категорії широкого синтетичного плану залишається поза увагою.

По-друге, багато дослідників до естетичного аналізу різних аспектів дійсності залучають категорії, розроблені лише для мистецтва, не враховуючи того, що в умовах сьогодення потрібна якщо не розробка спеціальних естетичних категорій, то хоча б унесення поправок до чинних категорій під час використання їх для аналізу трудової діяльності, відношенні людей тощо.

По-третє, ці недоліки в естетичній теорії знову-таки зумовлені помилкою методологічного характеру спробою обмежити естетичну свідомість лише мистецтвом.

Естетичне виявляється й у природі, і в трудовій діяльності, і в самій людині, тому маніфестує більш широкий діапазон можливостей для відображення, а не тільки через мистецтво, яке є сферою, що зосереджується в людській діяльності, у духовному житті суспільства, та як засіб формування духовного світу особистості характеризується низкою особливостей.

Тому ми можемо стверджувати, що естетичне в процесі формотворення не тільки української культури, а й будь-якої іншої, виступає “способом організації та конструювання життя через упорядкування особистісних станів і смислів, надання їм завершеного буття...” [5, с. 156].

Людила Живкова з цього приводу зазначає: “Само поняття “культура” поєднує в собі багатоаспектну природу й загальнолюдську діяльність, яка розкривається в процесі еволюції. Це – несвідоме чи свідоме прагнення всіх істот до світла, до істини й краси” [1, с. 42 – 43].

Отже, причетність до краси повинна бути необхідною передумовою, яка постійно змінює та трансформує свідомість, а також, одночасно, зберігає кращі зразки досвіду людства.

Культура – це ключ до дверей, які відкривають нам таємницю нації, малюють свого роду портрет цього народу, в якому неповторно відображається весь досвід людства. Культура – це штучне явище, створене людиною для її пізнання, реалізації людської сутності, вона виступає як система матеріальних і духовних цінностей, що створені людством для застосування в їх діяльності як норми регулювання, способи організації поведінки та спілкування людей.

Тому дуже складним постає питання про співвідношення естетичного досвіду та освітньо-виховного процесу. Сьогодні воно не має однозначних відповідей. Так, незважаючи на очевидність того, що різноманітні соціальні групи мають різні естетичні цінності та ідеали, естетичне виховання покликане транслювати естетичний досвід у його зразках-моделях не диференційовано, а виділяючи з усієї людської естетичної культури деяку сферу універсальних естетичних цінностей, яка б влаштовувала всіх без виключення. Іншою складною проблемою в трансляції естетичних цінностей є сама специфіка естетичного досвіду, яка, відповідно до укорінених у теорії естетичного виховання принципами кантіанської естетики, повинна носити характер “незацікавленості”, що вступає у протиріччя з прагматичною спрямованістю сучасної освіти. Таким чином, якщо естетичні

цінності не мають емпіричної користі, вони повинні бути наділені іншими властивостями, які можуть представити їх як об’єкт устремління, бажань кожного. В результаті, естетичний досвід, отриманий у середовищі сучасної культури стає визначаючим для формування естетичної культури особистості.

У наш час як ніколи раніше естетичне як незмінний атрибут культури покликане розширювати кругозір і свідомість кожного українця, об’єднувати силою традиції, що трансформується та оновлюється, проникати в сутність еволюційного успадкування між минулим, теперішнім і майбутнім, спрямовувати цілі та завдання творчої діяльності нації до вершин майбутнього.

“Нове Суспільство, Нова Культура вимагатиме Нової Людини, – вважає Г. Когута, – (ми знаємо, що кожна культура в історії людства – антична, середньовічна, Відродження – “відкривалися проектом нової людини, і саме тому відбувалася як якісно нова культура). Без нової людини, без внутрішніх змін у нас самих, ніяких якісних змін у суспільстві відбутися просто не може” [2, с. 4]. Саме тому, всебічна естетизація сучасної культури повинна розглядатися як беззаперечний факт.

Література:

1. Живкова Л. Формирование мира и человека по законам красоты / Живкова Л. – София: Пресс, 1978. – 51 с.
2. Когута Г. З приводу статті А. Дністровського “Жінки і криза цивілізації” / Когута Г. – Смолоскип України. – № 3. – 2000. – С. 4. (“Смолоскип України”, № 2, 2000 р.).
3. Кузанский Николай. “Вся ты прекрасна, возлюбленная моя...” / Кузанский Николай // Эстетика Ренессанса (антология): в 2 т. – М. : Искусство, 1981. – Т. 2. – С. 115 – 143.
4. Кучерюк Д. Ю. Естетичне сприйняття предметного середовища / Кучерюк Д. Ю. – К. : Наук. думка, 1973. – 143 с.
5. Наконечна О. П. Естетичне як тип духовності / Наконечна О. П. – Рівне: Б. в., 2002. – 202 с.
6. Франк С. Л. Духовные основы общества / Франк С. Л. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
7. Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации: сб. науч. трудов. – К. : Наук. думка, 1980. – 295 с.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету ім. Миколая Гоголя **І. М. Гончарова**

Тетяна Кучер

ЕСТЕТИЧНИЙ СМАК ТА СУЧАСНА МОЛОДІЖНА КУЛЬТУРА

У статті розкриваються нові підходи до розуміння естетичного смаку як однієї з найважливіших характеристик особистісного становлення кожної людини, а особливо молоді. Представлено осмислення взаємозв'язку між естетичним смаком та молодіжною культурою, враховуючи особливості розвитку сучасної культури.

Ключові слова: молодіжна культура, субкультура, естетична свідомість, естетичний смак, молодь, густосологія.

Kucher T. *Aesthetically beautiful taste and modern youth culture*

In the article the new going open up near understanding of aesthetically beautiful taste as one of major descriptions of the personality becoming which represents the relation of everybody, and especially youths. In this article the comprehension of intercommunication is presented between aesthetically beautiful taste and youth culture, taking into account the features of development of modern culture.

Keywords: youth culture, subculture, aesthetically beautiful consciousness, aesthetically beautiful taste, young people, gustosologiya.

Кучер Т. А Эстетический вкус и современная молодежная культура

В статье раскрываются новые подходы к пониманию эстетического вкуса как одной из важнейших характеристик личного становления каждого человека, а особенно молодых. Представлено осмысление взаимосвязи между эстетическим вкусом и молодежной культурой, учитывая особенности развития современной культуры.

Ключевие слова: молодежная культура, субкультура, эстетичное сознание, эстетический вкус, молодежь, густосологія.

Естетичний смак є основою формування естетичної культури молодого покоління. Через процес смакового сприйняття формується ставлення до творів мистецтва, світових шедеврів і кращих зразків виробів народних майстрів. Формування смаків розпочинається змалку, як внаслідок пасивного розглядання зразків “чужої”, так і під час власної творчості. Остання, в більшості випадків, спочатку має на-

слідувальний характер, а потім переростає у власну оригінальну діяльність, коли дитина дорослішає і увиразнює свою манеру через характерні деталі й відтінки відповідно власних нахилів і здібностей.

Наприкінці XIX – початку XX ст. визначна роль естетичного смаку усвідомлювалась у багатьох різновидах мистецтва: у музиці, театрі, живописі, скульптурі, архітектурі. В. Ключевський зазначає: “Тепер людина прагне усвідомлювати і відчувати себе вільною цілісною одиницею суспільства, яка живе для себе. Згідно з цим вона обирає собі, зрозуміло, в межах своїх засобів, обстановку та одяг згідно зі своїми власними смаками і поняттями, своїми поглядами на життя, на людей і на себе. Все, що ми бачимо на сучасній людині і навколо неї, – є її автобіографія і самохарактеристика, так сказати. Мода, загальноприйнятий звичай, загальнообов’язкова пристойність вказують тільки межі особистого смаку” [4, с. 39]. Розуміння естетичного смаку в молодіжній культурі є важливим питанням, а смак однією з найскладніших категорій у системі естетичної науки. Тому питання естетичного смаку є предметом наукового пошуку фахівців у галузі філософії, естетики і етики, психології і педагогіки, культурології.

Мета статті – проаналізувати особливості становлення та функціонування естетичного смаку у культурному полі молодіжної культури.

У контексті нашого дослідження важливу роль відіграє обґрунтування сутності впливу на формування естетичних смаків молоді сучасної масової культури. Оскільки вона має негативну тенденцію “зрівнялівки”, уніфікації особистості, естетичних смаків, яка через засоби масової інформації “тиражується” в молодіжному середовищі. Ця тенденція може підсилюватися певними економічними, політичними та ідеологічними чинниками. Так, масове виробництво при певних умовах веде до “роботизації” працівника; диктаторські, тоталітарні режими шляхом політичного та ідеологічного тиску, переслідуванням інакомислячих нав’язують масам відповідні стандарти поведінки й стереотипи мислення. Водночас у масовій культурі закладені чинники, які діють у протилежному напрямку, викликаючи індивідуалізацію естетичних смаків в молодіжній культурі. Впровадження у виробництво, як і у інші сфери суспільного життя, новітніх, особливо – інформаційних технологій перетворює їх, по суті, у різновиди масової культури, що ставить нові вимоги до працівників, стимулюючи індивідуалізацію їх знань, навичок, смаків.

Крім того, останнім часом виникло чимало соціальних проблем і чинників (тероризм, наркоманія, проституція тощо), що помітно впливають на деформацію смаків. Тенденцію до індивідуалізації естетичних смаків

підсилюють характерні для нашого часу закономірні цивілізаційні процеси і явища. Смакам у цих процесах надається все більшого значення. Природне прагнення людей до краси у житті, побуті, взаємовідносинах, у праці характеризує в сучасних умовах трудову і суспільно-корисну діяльність представників найрізноманітніших професій [2, с. 15].

Епоха Постмодерну дала нам можливість чітко побачити і зрозуміти, що об'єктом і предметом дослідження естетики стали явища поза художні, а це, своєю чергою, відкрило нові можливості самої естетики. Більше того, як зазначив В. Велш, значно частіше естетика використовується поза сферою мистецтва – наприклад, коли говоримо про естетичну поведінку чи естетичний стиль життя [1, с. 77]. Особливість естетики сьогодення проявляється в тому, що вона стає “відкритою” для явищ, що лежать за межами традиційних культурних уявлень. Це ті явища, які отримали друге дихання або формувались разом зі становленням нової епохи. Одним із таких явищ стала молодіжна культура. Саме вона справила значний вплив на “інтелектуальний світ”, саме молодь намагається привести до влади “новий склад інтелектуалів”. Це той випадок в історії, коли соціальні, економічні, політичні, ціннісні негаразди дали поштовх для формування нових культурологічних, філософських, естетичних поглядів на феномен молодіжної культури.

Дефініція “естетичний смак” не є однаковою у різних джерелах, але спільним для них є те, що він є категорією естетичної свідомості, яка відображає емоційне ставлення людини до прекрасного та водночас її естетичний ідеал, естетичні почуття, і є об'єднуючою ланкою між соціальним світом, природою і людиною. З особливою повнотою це виявляється у сутності смаку, що, з одного боку, є інтеграцією суджень про естетичну цінність предмета, пізнання, а з іншого – є переживанням, емоцією, у якій реалізується суб'єктивний стан і індивідуальна неповторність особистості. Н. Волкова зазначає, що естетичний смак – це емоційно-оцінчне ставлення людини до прекрасного [2, с. 124]. Авторка виділяє джерела формування естетичних смаків у молоді, до яких відносить художню літературу, музику, образотворче, театральне мистецтво, кіно, природу тощо. На думку Ж. Варганової, Л. Когана, Є. Яковлева естетичний смак – суттєвий компонент структури життєдіяльності людини [7, с. 388]. Н. Мойсєєв, яка вважає, що естетичний смак – здатність оцінювати витвори мистецтва, естетичні явища з позицій естетичних знань і ідеалів [6, с. 428].

Різні визначення естетичного смаку мало чим різняться одне від одного і в основі мають оцінку, раціональну і водночас чутливу природу смаку.

Отже, у сучасних дослідженнях виділяють три рівні естетичних смаків:

– професійно-мистецтвознавчий, притаманний фахівцям у галузі літератури і мистецтва, а також самим літераторам і митцям;

– другий рівень – смаки пересічних громадян із елементами загальної культури і достатньої освіти, які розуміють мистецтво на рівні глядачів;
– до третього рівня належать різного роду побутові, стихійно сформовані та, як правило, не усвідомлені або, у кращому випадку, усвідомлені на духовно-практичному рівні, смаки людей, які не мають мистецтвознавчої освіти та соціокультурної підготовки.

У дослідженні цієї проблеми важливо розрізнити і врахувати філософські та спеціально-наукові аспекти вивчення естетичних смаків. У межах філософії смаки безпосередньо вивчаються естетикою, яка досліджує світоглядні та теоретико-методологічні засади естетичних смаків, їх природу, загальні закономірності їх функціонування та розвитку. Естетика як наука про чуттєве і раціональне пізнання світу, за Л. Виготським, має тісні взаємозв'язки з психологією. Велику увагу загальнофілософським проблемам смаків надає екзистенціалізм (“філософія існування”), оскільки представники цього напрямку надають першорядного значення ставлення людини до навколишнього світу та інших людей в т. ч. естетичному відношенні [1, с. 63].

У зв'язку з цим можна виділити два підходи до пояснення природи естетичного смаку: об'єктивно-нормативний, характерний для давніх цивілізацій, коли він розглядався як своєрідний закон становлення суспільних цінностей у духовному житті й матеріальній культурі та був її єдиним еталоном, і суб'єктивний або емоційно-раціональний, що став характерним для європейської культури нового часу.

З'ясування природи формування різновидів естетичного смаку під дією певних чинників, зокрема на основі літератури, мистецтва, живопису, графіки тощо, з урахуванням досягнень конкретної науки, є предметом дослідження такого напрямку в естетиці, як густосологія (від лат. “gustos” – смак). Густосологія визначає комплексну, системну характеристику основних форм прекрасного в усіх сферах людського буття та їх відображення в естетичних смаках людини [3, с. 17].

Будь-який смак є складним психічним утворенням, що має комплексну природу, тому він “вписується” у загальну структуру особистості, її переконання, моральні погляди, вчинки тощо. Сформовані естетичні смаки впливають на всі сторони життя людини: вибір професії, життєвого шляху; рівень професійної майстерності та формування здібностей і т. ін. Поняття “смак” охоплює велику кількість процесів, які відображають як загальні, так і особливі якості та властивості об'єкта пізнання. Цим поняттям визначається смак до мистецтва, наукової роботи, навчання, художньо-мистецької діяльності, спорту, смак до читання тощо. Естетичний смак – це складне психічне утворення, яке ха-

рактизується стійким спрямуванням уваги, емоційною і розумовою активністю, мотивованою діяльністю тощо [3, с. 60]. Смак як суспільна норма оцінки прекрасного виражає здатність людини сприймати й оцінювати предмети і явища дійсності з точки зору їх естетичної і гуманістичної сутності, яка виступає, з одного боку, засобом регулювання її естетичної діяльності, а з іншого – засобом пізнання прекрасного.

У сучасному світі відбувається постійна зміна розуміння категорії естетичного смаку. Чим “відкритішою” стає естетика сьогодні, тим радикальніші зміни відбуваються у її структурі. Особливо це помітно у молодіжному середовищі, де досліджуваний феномен відіграє ключову роль у формуванні їх внутрішнього світу. Можна пригадати і кантівські антиномії про смак, де, з одного боку, судження про смак є настільки індивідуальними, що жодні доведення не можуть їх заперечити, тобто про смак не сперечаються, а з іншого – у ньому є дещо загальне, що дає змогу його обговорювати [5, с. 61]. Тобто суперечність між індивідуальним і суспільним смаком є взаємозалежною, так само як є взаємозалежні стосунки між батьками та їх дітьми.

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

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

Розвинений естетичний смак є тим орієнтиром, який стає у пригоді при зіткненні з різноманітною інформацією, навчас сприймати її,

опанувати спілкування на засадах невербальних форм комунікації за допомогою технічних засобів, допомагає не розгубитися в морі інформації та сучасних інформаційних технологій.

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

Отже, естетичний смак розкриває багатство естетичного відношення людини до світу, відображає її активне прагнення до гармонії, досконалості, краси, ідеалу. З усіх форм суспільної свідомості саме естетичний смак у своїх ціннісних орієнтаціях є найбільш вагомим, адже в період розгортання глобалізаційних та інформаційної революції естетичні пріоритети перемістилися на передній план дійсності.

Література:

1. Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте: психол. очерк: кн. для учителя / Лев Семенович Выготский. – М. : Просвещение, 1991. – 90, [2] с.
2. Волкова Н. П. Педагогіка: навч. посіб. / Наталія Павлівна Волкова. – К. : Академвидав, 2007. – 616 с. – (Альма-матер).
3. Естетика: словник / [уклад. : Г. Г. Гуріна; Харк. держ. акад. культури]. – Х., 2005. – 91 с.
4. Ключевский В. О. Исторические портреты: деятели исторической мысли / Василий Осипович Ключевский. – М. : Правда, 1990. – 624 с.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности; критика практического разума; метафизика нравов / Иммануил Кант. – СПб. : Наука, 2007. – 526 с. – (Серия “Слово о сущем”, Т. 10).
6. Мойсеюк Н. Є. Педагогіка: навч. посіб. / Неля Євстихіївна Мойсеюк. – К. : ВАТ “КДНК”, 2001. – 608 с.
7. Яковлев Е. Г. Эстетический вкус как категория эстетики / Евгений Георгиевич Яковлев. – М. : Знание, 1986. – 64 с.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри філософії НУВГП О. П. Наконечна*

Олексій Матицин

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНО-ЕСТЕТИЧНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО ІКОНОПИСУ XV – XVI СТОЛІТЬ

У статті досліджено різноманіття наукових підходів, що застосовуються при вивченні духовно-естетичних особливостей українського іконопису XV – XVI століть. Проаналізовано специфіку застосування герменевтичного методу в контексті аналізу естетики українського іконопису XV – XVI століть. У роботі розкрито сутність ієротопічного методу. Розглянуто особливості семіотичного методу, його переваги та недоліки. Визначено основні положення іконографічного та іконологічного методів. Доведено необхідність застосування міждисциплінарного методу.

Ключові слова: естетика, ікона, методологія, сакральний.

Aleksej Matytsyn. Methodological aspects of research spiritually – esthetic features of the Ukrainian iconography XV – XVI centuries.

The variety of scientific approaches that are applied at studying spiritually – esthetic features of the Ukrainian iconography XV – XVI centuries is investigated. It is analysed specificity of application hermeneutical method in a context of the analysis of an esthetics of the Ukrainian iconography XV – XVI centuries. In work the essence hierotopical method is opened. It is considered features of a semiotics method, its advantage and lacks. Base positions iconographical and iconological methods are defined. Necessity of application of an interdisciplinary method is proved.

Key words: aesthetics, icon, methodology, sacred.

Матицин А. Методологические аспекты исследования духовно-эстетических особенностей украинской иконописи XV – XVI веков

В статье исследовано многообразие научных подходов, что применяются при изучении духовно-эстетических особенностей украинской иконописи XV – XVI веков. Проанализировано специфику применения герменевтического метода в контексте анализа эстетики украинской иконописи XV – XVI веков. В работе раскрыта суть иеротопического подхода. Рассмотрено особенности семіотического метода, его преимуществ и недостатки. Определены основные положения иконографического и

иконологического методов. Доказана необходимость применения междисциплинарного метода.

Ключевые слова: *эстетика, икона, методология, сакральный.*

Дослідження естетики українського іконопису XV – XVI століть є складним науковим завданням, що потребує застосування розвинуеного методологічного апарату. Виходячи із конкретного завдання аналізу художньо-естетичних особливостей української іконографії XV – XVI століть необхідно окреслити декілька аспектів, що стосуються методології цього дослідження.

В першу чергу слід наголосити на тому, що у цій роботі феномен ікони досліджується в рамках простору східнохристиянської богословсько-естетичної парадигми. Тому ікона розглядається, насамперед, як витвір образотворчого мистецтва, а вже потім як сакральний артефакт, що несе в рамках сакрального простору знакове та символічне навантаження. Іконописець виступає в цій ситуації як інструмент вищої творчої сили буття.

Подібне розуміння нерозривно пов’язане з герменевтичним методом аналізу сакрального мистецтва, мета якого “розтлумачити”, примусити “говорити”, “розкриватися” сам витвір мистецтва. Тлумачення – це складний акт, в процесі якого дещо піддається осмисленню як “те, для чого воно слугує”. За М. Гайдеггером, розтлумачити (erörtern) означає перш за все: вказати на місце, на місцевість (in den Ort weisen), підштовхнути до місця. Далі, це означає звернути увагу на це місце.

Власне, в цій роботі поняття “герменевтика” буде застосовуватись саме як метод інтерпретації тексту або іншої знакової системи (в нашому випадку – ікони). Саме виходячи з принципів герменевтики, ми розглядаємо феномен ікони в контексті питання про природу цілого, з якого необхідно тлумачити частини (частину тексту слід розуміти, виходячи зі смислу й мети цілого тексту) [1, с. 53]. Розуміння окремих складових ікони, як знакової системи, обумовлено розумінням ікони в цілому, а ціле досягається тільки через його фрагменти.

Ще одним цікавим аспектом застосування герменевтичного методу, в контексті цієї роботи, є питання відношення інтерпретації до традиції (в нашому випадку мистецько-естетичної традиції). Для нас інтерпретація не є просто механічним актом – інтерпретуючи традицію, ми, образно кажучи, “продовжуємо її життя”. За словами П. Рікера: “Будь-яка традиція живе завдяки інтерпретації – такою ціною вона продовжується, тобто залишається живою традицією” [10, с. 58].

Олексієм Лідовим у 2001 році було запропоноване нове поняття – “ієротопія”. Сам термін побудовано за принципом поєднання

грецьких слів “ієрос” (священний) і “топос” (місце, простір). Суть поняття може бути сформульована так: ієротопія – це створення сакральних просторів, розглянуте як особливий вид творчості, а також як спеціальна галузь історичних досліджень, в якій виявляються і аналізуються конкретні приклади цієї творчості [7, с. 10].

Необхідно зауважити, що створення сакрального простору – це практично створення конкретної просторової образності, вивільнення або “виявлення” місця. Як розкриття буття сущого, як особливого роду теургічний акт трактує художнє творіння і Мартін Гайдеггер: “в творінні твориться звершення істини” [14, с. 35]. “Вичерпуючи” хаос, мистецтво ускладнює і модифікує буття, що первинно відчувається їм, організовуючи і оформлюючи його, тобто вдягаючись в образи, доступні людському сприйняттю. Сутність художнього твору складається з того, що він є місцем, де істина “вводить себе в творіння” (“*der Ort, an dem sich die Wahrheit ins Werk setzt*”).

Проблема формування і осмислення сакрального простору та його естетичного оформлення є однією з найбільш значущих не тільки у філософії мистецтва Гайдеггера, а й у естетиці взагалі. Останні дослідження з цього питання дозволяють зрозуміти, що, наприклад, важливе історико-культурне значення ікон полягало якраз у тій ролі, яку вони відігравали в організації конкретних сакральних просторів. Реліквії й ікони, що особливо шанувалися, ставали конституюючою основою, своєрідним стрижнем у формуванні певного просторового середовища. Воно включало як постійно видимі архітектурні форми і різного роду зображення, так і літургійні тканини, що регулярно змінювалися, світлові ефекти і запахи, обрядові жести і молитвослів'я, які кожного разу створювали унікальний просторовий комплекс.

Потужним інструментом для більш широкого вивчення естетичних особливостей ікони є семіотика. Правомірно стверджувати, що семіотичний підхід зовсім не є нав'язаним ззовні (методами дослідження) – але є внутрішньо властивим іконописному твору, в істотно більшому ступені, ніж це можна сказати взагалі про живописний твір. Терміни “ікона”, “індекс”, “символ”, у контексті цієї роботи, є елементами, що входять у поняття “семіотика”.

Слід зауважити, що грецькою мовою слово “ікон” має декілька значень, основні з них такі: “зображення”, “образ”, “мисленевий образ”, “уподібнення”. У Старому Заповіті слово “ікона” вживається також у значенні “зображення ідола” [Втор. 4,16; Цар. 11; Ез. 7,20; Ис. 40,19,20]. Однак у цих випадках слово “ікона” вживається, як правило, у множині, означає лише саме зображення і міститься у рядках, що засуджують

ідолопоклонство (Цікавою є інтерпретація слова “ідол” Тертуліаном. Слово “ідол” він зводить до грецького “εἶδος”, що перекладається їм як “форма”, він наголошує, що “всяку форму або “формулу” необхідно вважати ідолом”) [4, с. 48]. В православній традиції термін “ікона” практично зберігає свою грецьку форму – “εἰκών”. Паралель термінів “образ” та “ікона” бачимо ще першій главі книги Буття: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...” [Быт. 1, 26]. Грецькою “по образу” пишеться як “καί εἰκόνα” [8, с. 820-821].

Важливим аспектом дослідження образу є його багатоплановість, що включає художній та словесний вияви. Ікони були невербальною формою інтерпретації сакрального літературного тексту, його продовженням і втіленням недовомленого, його смисловою суттю. Християнська культура – це культура образу, ікони, мабуть, більшою мірою, ніж культура слова в його буквальному сенсі. Образ займає головне місце в цій культурі на її сакрально-онтологічному рівні. Слово ж активно функціонує тільки в богословській сфері, тобто на шляхах збагнення і опису тварного світу, на нижчих ступенях богопознання і у сфері організації індивідуально-соціального життя християн. І тут воно знову ж таки часто виступає не в своїй лінгво – семантичній функції, а в структурі складніших утворень – словесних образів і символів. Християнська культура – культура глобального символізму. При цьому символ функціонує тут і у своїй вузькій знаково-семіотичній функції, і в образно-естетичній, і в сакрально-літургійній [3, с. 38-48]. Якщо в першому випадку він володіє відносно обмеженою семантикою, в другому – допускає безліч асоціативно-суб’єктивних трактувань, хоч і обмежених рамками семантичного поля культури, то в третьому випадку він наділяється духовною енергією архетипу.

Слід відмітити, що процеси, які пов’язані з передачею, зберіганням та преробкою інформації, взагалі є за своєю сутністю семіотичними. Власне, іконописний твір є засобом передачі інформації, засобом комунікації. За словами Н. Мечковської: “В інформаційних процесах конкретна семіотика функціонує як моделююча система, за допомогою якої суб’єкт комунікації моделює в своїй свідомості відповідний фрагмент та породжує актуальну інформацію про цю дійсність” [12, с. 7].

Семіотична або мовна суть ікони виразно усвідомлювалася і навіть спеціально прокламувалася ще Отцями Церкви [9, с. 52-60]. Особливо характерним є зіставлення іконопису з мовою, а іконописного зображення – з письмовим або мовним текстом [13, с. 221-290]. Саме при розгляді ікони як тексту виразно проявляється відмінність між її символічною та знаковою функціями. Коли ікона виступає як прояв

трансцендентального (символ божественної любові, краси, божественної присутності) – вона є символом. У випадку коли її інтерпретують в контексті вербального запису (ікона як повідомлення), ікона є знаком.

До першого випадку можна віднести праці П. Флоренського та С. Булгакова. Протоіерей С. Булгаков протиставляє ікону та картину релігійного спрямування. Остання, за словами Булгакова, має більш ілюстративну суть та виконує виховну функцію будучи ілюстрацією біблійних оповідей. Ікона ж являє собою не тільки художнє зображення, але й є місцем благодатної присутності Христа, Богоматері та святих [2, с. 169-172]. Обмеженість цього підходу до розгляду феномену ікони розкривається в його однобічності – ікона предстає перед нами тільки як сакральний артефакт.

Розгляд ікони як тексту зумовлює використання у роботі методики та інструментів, що є притаманними структуралізму. Це, по перше, – виділення первинної множини об'єктів (в нашому випадку – ікон) та фіксація їх у просторі (географія іконописних шкіл) і часі (періодизація творів іконописного мистецтва). Другий крок – розчленування об'єктів на елементарні сегменти, в яких типові відношення пов'язують різні пари елементів та виявлення в кожному елементі сутєвих для такого відношення властивостей. Наступним є розкриття відношень перетворення між частинами, їх систематизація та побудова абстрактної структури шляхом безпосереднього синтезу даних сегментів. Останнім кроком є розгляд зміни структури як у цілому (зміна образу ікони) так і її окремих частин (простір, колір, світло та час в іконі).

Виявлення структурного аспекту в іконографії потребує, як правило, використання як основи деякої знакової системи, завдяки чому структуралістський підхід є тісно пов'язаним із семіотичним. При цьому формально та систематично описуючи іконографічний матеріал, не слід абстрагуватися від зв'язку ікони з місцем та часом коли вона була створена.

Аналіз іконописного твору тільки як абстрактного об'єкта мистецтва призводить до втрати розуміння глибинної духовно-естетичної сутності ікони. Як паралель можна навести дискусію між В. Проппом та К. Леві-Стросом, де останній критикує структуру – композицію Проппа саме за відсутність зв'язку з дійсністю (через персонажів) [11, с. 15-17]. Намагаючись досягнути конкретності в синтактичному сенсі, Пропп впадає в крайню абстракцію в семантичному сенсі та наближається до одного із найбільш крайніх проявів абстракції в структуралізмі – доктрини Копенгагенської школи. Її представники – Л. Ємслев та Х. Ульдаль розуміли елементи мови, пов'язані функціями, тільки як “точки прибут-

тя” (терми) функцій; елемент існує не з огляду на своє відношення до дійсності, як позначення чогось в зовнішньому світі, а лише з огляду на те, що він – точка прибуття (або відправлення) тієї чи іншої функції в межах мови. Подібну ситуацію бачимо і у Проппа: персонаж – тільки точка в кінці або на початку функції. Намагаючись залишити персонажі окремими елементами казки, зберегти їх від структуралістського аналізу, в підсумку Пропп припускає їх зв’язок з реальним світом. Аналогічна проблема виникає при аналізі ікони. Підходячи до цієї проблематики лише з формального боку, ми ризикуємо перетворити іконографічне зображення на сукупність знаків та термів, позбавляючи тим самим її живого зв’язку з тим середовищем, в якому вона була створена.

Спроба уникнути такої проблеми простежується у іконологічному та іконографічному підходах. Іконологічний підхід вводить у сферу аналізу широке історико-культурне підґрунтя і розглядає іконографічні пам’ятки на його тлі. На відміну від іконографічного підходу, який використовується для вивчення іконографічних схем та шкіл іконопису, іконологія є відповіднішою для аналізу естетичного і богословського змісту іконописного мистецтва, його духовної основи.

Серед праць, де ці два методи вдало поєднуються, слід виділити працю Н. Кондакова “Иконография Богоматери”, в якій автор висловлює вдалу думку про те, що дослідження іконографічних образів не повинно обмежуватись лише розглядом ікон. В канву дослідження такого роду повинні бути включені й інші різновиди сакрального мистецтва: фреска, мініатюра, скульптура – це значно розширює дослідницький горизонт подібних робіт.

Незважаючи на всебічний аналіз іконографічних типів зображення Богоматері (іконологічний підхід), основним у праці Н. Кондакова є все ж іконографічний підхід. Автор сам пояснює доцільність використання саме цього підходу – “Иконография Божией Матери есть или, точнее говоря, должна быть историей ее различных исторических, местных и народных типов уже потому, что тип в искусстве есть определенный характер и как тот, так и другой составляет содержание человеческого портрета, а портрет в древнейшую пору христианского искусства назывался иконою и есть собственно икона” [5, с. 4].

Видатною, в плані всебічного аналізу окремого іконографічного сюжету, є праця А. Грабара “Император в византийском искусстве”. Автор детально аналізує усі наявні варіанти зображення імператора в сакральному мистецтві Візантії. Слід зазначити не тільки обсяг та різноманітність залученого матеріалу, а й відмітити глибокий філософський та естетичний зміст усієї праці.

У контексті аналізу давньоруського та російського іконопису іконографічний метод розвиває В. Лазарев у своїй праці “Русская иконопись от истоков до начала XVI века”, при цьому застосовуючи більш масштабний історичний підхід. Структура монографії являє собою чітку історичну послідовність зміни форм та стилів руської ікони. Вперше в роботі цього характеру дається такий широкий огляд іконографічного матеріалу. Характерною рисою вищевказаної праці є її чітка мистецтвознавча спрямованість. Автор не зупиняється на детальній характеристиці богословсько-естетичної традиції того чи іншого регіону та часового проміжку, внаслідок чого робота хоч і фундаментальна за кількістю ілюстративного матеріалу має досить вузьке мистецтвознавче спрямування [6].

Подібний підхід є найбільш поширеним і у вітчизняній дослідницькій літературі. Серед досліджень, присвячених безпосередньо проблемам української іконографії, слід виділити таких дослідників: у руслі вивчення окремих іконописних шкіл (І. Свенціцький, В. Свенціцька, С. Гординський), іконографічного аналізу пам'яток та їх колористики (В. Овсійчук), літературного контексту епохи (П. Жолтовський, **П. Білецький**), їх джерелознавчої основи (В. Александрович), теологічно-естетичного підґрунтя (В. Пещанський, В. Константинович, Д. Степовик).

У працях І. Свенціцького, В. Свенціцької, Д. Степовика та Ф. Уманцева, патріарха Димитрія (Яреми) зміна українського іконографічного канону аналізується з позиції історичних змін та, пов'язаних з цим, зовнішніх змін, що відбуваються в іконі. Аналізується зміна палітри кольорів, окладу та орнаментативної тла ікони. Простежується зв'язок ікони з певними історичними епохами (Середньовіччя, Ренесансу і т. д.) та художніми стилями (готика, барокко, класицизм). Суто мистецтвознавчий характер мають праці М. Гелитович, у яких більшість уваги приділяється питанням опису, атрибуції та датуванню українських ікон.

Слід звернути увагу на праці, присвячені безпосередньо розкриттю теми зв'язку сакрального мистецтва й богослов'я. Серед літератури, що видана російською мовою, найбільш повно ця тема висвітлена у працях П. Євдокімова. З позиції католицької релігії ця проблема розглядається польським дослідником Каролем Клявзою (“Богословська герменевтика ікони”). Серед іншомовної літератури цікавими є напрацювання М. Д. Шеню (“La teologia del XII secolo”), П. Рікера (“Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning”), Г. Северса (“Wort und Bild”) та інших дослідників. Класичною, в контексті західноєвропейської богословсько-естетичної традиції, вважається пра-

ця Мельхіора Кано “De locis theologicis” (1563 р.), де автор припускає трактування пластичних зображень сакрального характеру, а також інших різновидів релігійного мистецтва як богословського джерела.

Українська ікона XV-XVI століть є складним, багатоплановим феноменом, адекватне розуміння її місця та ролі в православній духовній традиції неможливе без застосування розвинутого методологічного апарату та всебічного аналізу. **Розгляд методів, що застосовуються при дослідженні ікон, доводить, що використання кожного з них окремо від інших не дає змоги всебічно висвітлити феномен ікони в її духовно-естетичному аспекті.**

Важливим моментом цієї роботи є окреслення знакової та символічної сутності ікони, адже розрізнення розуміння вищевказаних позицій носить принциповий характер. Очевидно, що відповідь на питання, чи повинна та або інша функція ікони розглядатись зі знакової чи символічної позиції, залежить в першу чергу від контексту, у якому вона використовується. Коли ікона розглядається в аспекті божественного, трансцендентного, неосяжного, вона є символом (символ божественної присутності). У випадку, якщо ікона розглядається з “технічної” точки зору (маркувальна та сруктуююча функції) вона є знаком. Поєднання символічної та знакової функцій ікони пов’язане з визначенням її як “вікна” у світ сакрального і розкривається (в художньому плані) за допомогою семіотичних складових, таких як – світло, колір, простір та час в іконі.

Необхідним є використання іконографічного методу, без застосування якого важко уявити різноманіття іконографічних типів у православній іконографії. Слід також зазначити, що застосування одного окремого методу в чистому вигляді ми не зустрічаємо у жодного з вищезгаданих авторів. Тією або іншою мірою методи дослідження ікон доповнюють один одного. Самі спроби поєднання різних методів вказують на недостатність використання лише одного, окремого методу. В цій ситуації правомірним є використання міждисциплінарного підходу для дослідження феномену естетики українського іконопису XV–XVI століть. Сам підхід є поєднанням усіх вищевказаних підходів (методів) та дозволяє більш широко дослідити сутність іконографічного образу та зміни, яких він зазнає.

Необхідність застосування міждисциплінарного підходу стає зрозумілою при розгляді змін, яких зазнає українська ікона XV-XVI століть. Зміна типу зображення не пояснюється з позиції семіотики та структуралізму, іконографія не розглядає функції ікони, а мистецтвознавство не аналізує роль ікони у формуванні сакраль-

ного простору. Найбільш повну картину може дати герменевтичний метод, але й він не дає повного уявлення про знакову та символічну функції ікони. При застосуванні одного, окремого методу той чи інший бік феномену ікони залишається недослідженим. Отже, застосування **міждисциплінарного підходу для подальшого дослідження духовно-естетичних особливостей української ікони XV – XVI століть є не тільки бажаним але й необхідним.**

Література:

1. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К. : Курс, 2006. – 405 с.
2. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – К. : Лыбидь, 1991. – 238 с.
3. Бычков В. В. По поводу двухтысячелетия христианской культуры. Эстетический ракурс. – Полигнозис. – № 3. – М., 1999. – С. 38–48.
4. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Раннее христианство. Византия. – М. – СПб. : Университетская книга, 1999. – 575 с.
5. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Санктъ – Петербургъ, 1914. – Т. 1. – 387 с.
6. Лазарев В. Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. – М. : Искусство, 2000. – 540 с.
7. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. – М. : Индрик, 2006. – С. 10.
8. Православная богословская энциклопедия / под ред. Лопухина А. П. – Петроград, 1904. – Т. V.
9. Преподобный Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. – СПб. : Азбука – Классика, 2008. – 192 с.
10. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М. : Канон – Пресс – Ц, 2002. – 624 с.
11. Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова. – М. : Радуга, 1983. – 636 с.
12. Семиотика Язык. Природа. Культура: Курс лекций. Н. Б. Мечковская. – М. : Академия, 2007. – 432 с.
13. Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. – М. : Школа “Языки русской культуры”, 1995. – С. 220-294.
14. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы разных лет. – М. : Гнозис, 1993. – 464 с.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка **В. І. Панченко

Катерина Білик

КАРНАВАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У ТВОРЧОСТІ Є. МАЛАНЮКА

У статті розглядається феномен карнавалізації особистості на прикладі творчості українського поета Є. Маланюка. Зокрема, мова йде про створення в поетичних творах уявного світу, який є альтернативним щодо реального. У цей уявний світ включені реальні персонажі з минулого автора. Досліджуються коди ідентичності, які виникають внаслідок карнавалізації. Крім того, зроблено спробу осмислити причини існування цих кодів у творчості цього автора.

Ключові слова: карнавалізація, коди ідентичності, уявний світ.

Bilyk K. The Carnivalization of a Personality in Y. Malaniuk's Poetry

The phenomenon of carnivalization is studied on the example of Ukrainian poet Y. Malaniuk. In particular, the question is the creating of the imagined world that is alternative in relation to the real one, in poetical works. The real characters from the author's past are included to this imagined world. The codes of identity that appear as a result of carnivalization are studied. More over, the attempt to comprehend the reasons of the existing of these codes in the given author's poetry is made.

Key words: carnivalization, the codes of identity, the imagined world.

Билык К. А. Карнавализация личности в творчестве Е. Маланюка

В статье рассматривается феномен карнавализации на примере творчества украинского поэта Е. Маланюка. В частности, речь идет о создании в поэтических произведениях воображаемого мира, который является альтернативным по отношению к реальному. В этот воображаемый мир включены реальные персонажи из прошлого автора. Исследуются коды идентичности, которые возникают вследствие карнавализации. Кроме того, сделана попытка осмыслить причины существования этих кодов в творчестве данного автора.

Ключевые слова: карнавализация, коды идентичности, воображаемый мир.

У цій статті ми досліджуємо творчість українського поета першої половини ХХ ст. Є. Маланюка, в поезії якого простежуються необакокові риси. Його творчість вивчалася українськими та польськими дослідниками, серед яких Л. Куценко [5], Ю. Войчишин [2], Е. Циховська [11], Н. Лисенко, А. Середницький [15], П. Вашкевич-Левандовська.

Сучасній свідомості до певної міри притаманна карнавалізація особистості, прикладом якої є створення вигаданого, уявного світу (віртуальна реальність Інтернету (“стіни” соціальних мереж), альтернативна історія тощо).

Під карнавалізацією розуміється створення ілюзорного, вигаданого світу з вигаданим простором, часом, обставинами, персонажами. Цей світ може частково ґрунтуватися на наявній реальності. Творець світу поміщує себе туди в тій чи іншій іпостасі.

Зокрема, карнавалізація особистості спостерігається в українській поезії. Ми обрали для дослідження окремих випадок – творчість Є. Маланюка, в якій простежується феномен карнавалізації та наявність двох кодів ідентичності, один із яких пов’язаний із карнавалізацією. На карнавалізацію у творах Є. Маланюка звертали увагу дослідники його спадщини, а також дослідники української літератури першої половини ХХ ст., такі як, наприклад, О. Юрчук [12], Н. Адаменко [1]. Однак повною мірою це питання ще не висвітлено і зазвичай лишається поза увагою дослідників.

У цій статті викладено авторську гіпотезу.

Метою статті є вивчення феномену карнавалізації, її наслідків для авторської свідомості та причини її виникнення.

Кожна людина може мати кілька кодів ідентичності. Ми розглядаємо той варіант, коли людина ідентифікує себе як себе реальну та як себе уявну. Перший код ідентичності – “я існую в даній площині реальності”. Більшість людей мають такий код, так чи інакше ідентифікуючи, усвідомлюючи та осмислюючи себе в тому часі та просторі, в якому вони знаходяться. Другий код – “я існую в іншій площині вигаданої реальності”. Його мають тільки окремі індивіди, і він, звичайно, не обмежений у часі та просторі. Індивід може свідомо розрізняти ці коди, а може сплутувати, частково чи повністю ототожнюючи площини та реальності.

У поезії Є. Маланюка наявні обидва коди ідентичності. У нього вони існують паралельно, він їх розрізняє – в поезії він ідентифікує себе як себе уявного, в прозі, навпаки, як себе реального. Таким чином, його творчість є подвійною: в науково-публіцистичній прозі він

тверезо оцінює минуле, розуміючи, що до нього повернутися неможливо; а в поезії оживлює персонажів зі свого минулого, описуючи альтернативний розвиток подій.

У поетичних творах Є. Маланюка персонажі з минулого (які померли) є живими, діють у вигаданому світі (який за деякими аспектами збігається з реальним, відрізняючись, однак, сценарієм розвитку подій). Це те, що могло би статися. Наявність вигаданого світу ми віднесли до феномену карнавалізації. Про неї мова буде йти трохи пізніше. А зараз принагідно поговоримо про ще один додатковий код ідентичності – отожднення себе з себе минулим. Автор розглядає себе як того персонажа, який діє в його вигаданому світі, частково співвідносячи себе з самим собою, яким він був у той час, коли інші персонажі (оживлені ним) ще були живими (“Спогад” [8, с. 147-148]). Причиною появи додаткового коду є те, що автор розглядає померлих людей як живих, а значить, як тих, з якими він (“він минулий”) взаємодівав у своєму минулому. Якщо оживлюються персонажі, то оживлюється (навіть мимовільно) їх минуле разом з усім своїм вмістом, включаючи і автора (того, який він був у минулому).

Цей код (“я минулий”) є варіацією розглядання себе як себе уявного. Тому ці два коди – основний “я уявний” і додатковий “я минулий” у статті розглядаються разом.

Тепер розглянемо феномен карнавалізації особистості. Цей феномен полягає в тому, що людина створює вигаданий світ, куди поміщує себе (як під час карнавалу). У Є. Маланюка це проявляється, як вже говорилося вище, в поезії. Він створює настільки сильну ілюзію реальності, що читач, не обізнаний з історичними фактами, вважає створений світ справжнім. Тільки зазираючи в примітки, з подивом дізнаєшся, що описані люди на час створення поезії були мертві.

Яскраво демонструють приклад карнавалізації поезії, присвячені його колишньому військовому начальнику (В. Тютюнник), який загинув під час визвольних змагань УНР. У цих поезіях, в ілюзорному світі В. Тютюнник є живим, живими є інші персонажі, які на час написання поезій були давно мертві. Це такі поезії, як “Побачення” [7, с. 138-144], “Балада про Василя Тютюнника” [9, с. 63-65], “Провесна” [8, с. 95-96] та інші.

Нагадую, що творчість Є. Маланюка часто відносять до необароко. Необароко успадкувало більшість своїх значних рис від свого попередника, літературного бароко. Серед цих рис виділяють такі, як бравурність, буфонадність, карнавалізація і театралізація дійсності, надмір/надривність, ускладненість тропів, змістових напластунів

[12]. Ці ознаки притаманні і українському необароко, зокрема, карнавалізація і театралізація дійсності.

Необароко також перейняло окремі риси архітектурного бароко, зокрема такі, як створення ілюзій в інтер'єрі: фальшиві вікна та двері; дзеркала, які розширюють простір; зображення на стінах людей в реальний розмір. Опис поведінки мертвих людей як живих (“Побачення” [7, с. 138-144]) відповідає фальшивим вікнам і дверям, оскільки він не містить під собою реального підґрунтя. Опис можливих подій як реальних (“Балада про Василя Тютюнника” [9, с. 63-65]) відповідає зображенню на стінах людей в дійсний розмір, оскільки ці події (їх зображення) розгортаються на тлі реальності, адекватної автору (на “стіні”). Опис поведінки ще живих людей, які діють у вигаданих подіях (“Балада про Василя Тютюнника” [9, с. 63-65]), відповідає дзеркалам, які відбивають реальність, розширюючи простір.

У наведених для прикладу поезіях у дзеркало дивиться сам автор (він є живим, проте, діє у світі мертвих). Дзеркало, крім розширення, ще й подвоює реальність. Тобто маємо два простори – той, в якому знаходиться людина, що дивиться у дзеркало, і той, який відображає це дзеркало. Однак у Є. Маланюка не йдеться про два простори, один з яких є відображенням іншого. На початку є один простір – реальна площина, потім – стисло, кількома словами – описується перехід до іншої, вигаданої площини, що ніби відображує реальну. Далі реальна площина зникає, лишається тільки вигадана – яка тепер ідентифікується як реальна. Відображення у дзеркалі не є насправді відображенням. Той Маланюк, який діє у вигаданому світі (світі мертвих), не є двійником (дзеркальним відображенням) реального Маланюка. Це і є реальний Маланюк, який перейшов грань між двома площинами. Тільки знаходячись у реальному світі, поет розрізняє два коди ідентичності. У вигаданому світі діє другий код (“я уявний”) збігається з першим – “я реальним”. Нагадую про додатковий код – “я минулий”, який є складовою частиною того Маланюка, що діє у вигаданому світі. Тобто, у процесі карнавалізації усі коди перетворюються на один.

Повертаючись до архітектурного простору поезії Маланюка, зазначаю, що карнавалізація сприяє розширенню простору. Той код ідентичності (“я уявний”), який викликаний карнавалізацією, слугує для розширення площини уявної, вигаданої реальності. Тоді як перший код ідентичності (“я реальний”) обмежений часом (20-30-ті рр. ХХ ст.), простором (на той час поет перебував в еміграції у Східній Європі), історичними подіями (крах УНР) та іншими об'єктивними чинниками. Другий код дає змогу вирватися з реальної обмеженої

площини. Власне, у розширеній реальності час і простір як такі відсутні. Увага сконцентрована на подіях (які відрізняються від історичних). Будь-які чинники стають суб’єктивними, і автор керує ними на свій розсуд. Це вже жанр історичної фантастики або альтернативної історії, тільки в поетичній формі.

Виникає питання: якими є причини карнавалізації та подвійної ідентичності у творчості Є. Маланюка. Два коди ідентичності з’являються у творчості Є. Маланюка у так званій “варшавський період”, який перетинається з празьким (поет емігрував до Польщі, вчився у Чехії, потім повернувся до Польщі, де працював). У цей період вийшли друком такі збірки: “Земна Мадонна” (1934), “Перстень Полікрата” (1939, опубліковано у Львові), “Вибрані поезії” (1943, Львів – Краків); почав писати “П’яту симфонію” (закінчив у 1954).

До цього періоду Маланюк не був поетом. Звичайно, він писав вірші, але їх ніколи не включають до його творчої спадщини, оскільки ті, що збереглися, є учнівськими, нижчими від загального рівня його поезії. Якщо були інші, вони невідомі дослідникам. У Польщі він переосмислює життя, усвідомлюючи, що збройна боротьба для нього закінчилася. За короткий час Є. Маланюк став досить відомим поетом, не тільки в своєму колі.

Він бере участь в українських мистецьких об’єднаннях (Празька школа, група “Танк”). Учасники цих об’єднань, такі як Ю. Дараган (цикл поезій “Жіноче”[3]), О. Лятуринська, Ю. Липа також тяжіють до створення вигаданого світу. Роман Ю. Липи “Козаки в Московії” є прикладом карнавалізованого альтернативного світу. Кожен буде свій світ відповідно до своїх уподобань. Так, наприклад, О. Лятуринська створює карнавалізований світ на основі культури Київської Русі: “Після бурі”, “Дала я панцер окувати”, “Брешуть на щити лисиці” [9, 195; 198; 199]. Багатьом учасникам Празької школи та групи “Танк” властиве бажання створити вигаданий світ, і Є. Маланюк не є винятком. За допомогою карнавалізації переосмислюються події, реалізується прагнення переписати хід минулого, формується ілюзорна реальність, куди можна втекти від дійсності.

Також Є. Маланюк знайомиться з відповідними польськими формуваннями, зокрема з польськими скамандритами (група поетів першої половини ХХ ст., яких також відносять частково до необароко – Ю. Тувім, Я. Лехонь, Я. Івашкевич, А. Слонімський). Проведене дослідження показало, що вплив справді спостерігається (Я. Лехонь, “Марш Другого Корпусу” [14, с. 75], Я. Івашкевич, “Окстостиhi” [13]), хоча він не є визначальним. У цих поетів теж є мотиви створення уявного

світу, оживлення мертвих. Є. Маланюк спілкувався зі скамандритами, був обізнаний з їхньою творчістю, але його власна поезія розвивалася паралельно з поезією скамандритів. Правильніше буде говорити про те, що і Є. Маланюк, і скамандрити використовували однакові теми. Вплив скамандритів поєднався з впливом Празької школи.

Інша причина – бажання оживити померлих. Автор втратив рідних йому людей під час війни. Створення вигаданого світу давало можливість описувати померлих як живих. Крім того, у вигаданому світі події можуть розгортатися не за тим сценарієм, що в дійсності, тому можна зробити те, що не вдалося зробити в реальності, так би мовити, взяти реванш. В одному зі своїх творів Фуко зауважує, що “... розповідь продовжувалася, щоб [...] утримати смерть – поза колом існування” [10]. Є. Маланюк дотримувався схожих міркувань. Його твори дають померлим інше життя, шанс зробити те, що вони не встигли зробити в історичній реальності. “Немає смерті”, твердить він у своїх творах [7, с. 144]. Його твори є тим засобом, за допомогою якого зупиняється, скасовується смерть.

Російська дослідниця карнавалізації М. Загібалова вказує на те, що карнавалізація може бути засобом відновлення цілісності сприйняття навколишнього світу [4, с. 15]. Для Є. Маланюка карнавалізація справді відіграла роль такого засобу, щоб відновити своє сприйняття світу, порушене війною, еміграцією та втратою рідних. Карнавалізація розширює обмежений простір, про що вже говорилося вище, тому і поет не відчуває себе обмеженим. Карнавалізація поєднує два коди ідентичності в один, що також сприяє відновленню цілісності, оскільки свідомість не розривається між світами. Не завжди створення ілюзорного світу є ознакою втрати відчуття дійсності. Навпаки, це дає вихід тим переживанням та емоціям, які заглушуються в реальному світі. Єдина умова карнавалізації – поєднання двох кодів ідентичності, використання “стін” та “дзеркал” тільки в ілюзорному світі, чітке розмежування кодів у реальному світі.

Підіб'ємо підсумки. В поезії Є. Маланюка наявні два коди ідентичності – “я реальний” та “я уявний”. Карнавалізація особистості, що простежується в його творах, поєднує ці два коди в один (у площині вигаданої реальності), розширює площину дійсної реальності, відновлює цілісність сприйняття дійсності. Причини карнавалізації та подвійної ідентифікації, з одного боку, вплив Празької школи та польських скамандритів, з іншого – бажання переписати минуле та намагання зупинити смерть. Біографія Є. Маланюка свідчить про позитивні наслідки карнавалізації – поет відновив своє життя, зруйноване війною.

Література:

1. Адаменко Н. Б. Феномен бароко в культурно-філософській традиції постмодернізму // Автореф. дис.... к. філософських н. – спец. 09. 00. 05. – К., 2007. – 18 с.
2. Войчишин Ю. Поетична особистість Є. Маланюка / Ю. Войчишин. – Київ: Либідь, 1993. – 160 с.
3. Дараган Ю. Ю. Срібні сурми: Поезії. Біографічний нарис / Ю. Ю. Дараган, Л. Куценко. – К.: Веселка, 2004. – 127 с.
4. Загібалова Марія Анатольевна. Феномен карнавалізації сучасної культури: диссертация... кандидата філософських наук: 09. 00. 13 / Загібалова Марія Анатольевна; [Место защиты: Тул. гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого]. – Тула, 2008. – 154 с.
5. Куценко Л. Євген Маланюк: дорогами втрат і сподівань / Л. Куценко. – Кіровоград: Центрально-українське вид-во, 2002. – 84 с.
6. Маланюк Є. Вибрані поезії / Є. Маланюк. – Львів – Краків, 1943.
7. Маланюк Є. Невичерпальність: Поезії, статті / Є. Маланюк. – К.: Веселка, 2001. – 318 с.
8. Маланюк Є. Поезії / Є. Маланюк. – К.: Укр. Письменник, 1992. – 318 с.
9. Празька поетична школа: антологія. – Харків: Веста-Ранок, 2004. – 256 с.
10. Фуко М. Что такое автор / М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности, [Работы разных лет]; пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 7-45.
11. Циховська Е. Д. “Є. Маланюк і Стемповські: контактнo-типологічні зв’язки”. Міжнародна Інтернет-конференція “Українська література і загальнослов’янський контекст. [http://www. bdpu. org/scientific_published/ukr_lit_2008](http://www.bdupu.org/scientific_published/ukr_lit_2008).
12. Юрчук О. О. Необарокові тенденції в українській літературі ХХ ст. / О. О. Юрчук. – Київ: Либідь, 1998. – 202 с.
13. Iwaszkiewicz J. Oktostychy. Wiersze. Tom 1. Czytelnik. – Warszawa, 1977. – 430 s.
14. Lechoń J. Poezje zebrane. – Toruń, 1995. – 550 s.
15. Serednicki A. Jewhen Małaniuk a pisarze polscy // Serednicki A. Szkice polsko-ukraińskie. – Warszawa: Towarzystwo Polska-Ukraina, 1994. – S. 58-86.

Рецензент: доктор культурології, професор кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури **А. Т. Щедрін**

Катерина Шевчук

ДО АНАЛІЗУ ОСНОВНИХ ІДЕЙ ЕСТЕТИКИ РОМАНА ІНГАРДЕНА

У статті здійснюється цілісний аналіз основних положень естетичної теорії відомого польського філософа Романа Інгардена, звертається увага на значення естетичного доробку мислителя на становлення сучасної естетики. Підіймається питання про можливість використання концепції Р. Інгардена для аналізу сучасного мистецтва і накреслюється лінія подальших досліджень у цьому напрямку.

Ключові слова: естетична теорія, естетична ситуація, естетичне переживання, твір мистецтва, художня цінність, естетична цінність.

Shevchuk K. The analysis of main ideas of Roman Ingarden's aesthetics

The author analyzes the main ideas of aesthetical theory of famous Polish philosopher Roman Ingarden. In the article author pays attention to the importance of Ingarden's aesthetical ideas for the development of contemporary aesthetics. And it's also asked the question about possibility of usage of the Ingarden's conceptions for the analysis of contemporary art and are shown the prospects for future investigations in this direction.

Key words: aesthetical theory, aesthetical situation, aesthetical experience, work of art, artistic value, aesthetical value.

Шевчук К. К анализу основных идей эстетики Романа Ингардена

В статье осуществляется целостный анализ основных идей эстетической теории известного польского философа Романа Ингардена, обращается внимание на значение эстетического творчества мыслителя для развития современной эстетики. Ставится вопрос о возможности применения концепции Р. Ингардена для анализа современного искусства и начерчивается линия дальнейших исследований в этом направлении.

Ключевые слова: эстетическая теория, эстетическая ситуация, эстетическое переживание, произведение искусства, художественная ценность, эстетическая ценность.

Значення доробку Романа Інгардена в галузі польської і світової естетики загалом не потребує особливих доведень. Естетична теорія Р. Інгардена без вагань є визнаною важливим орієнтаційним пунктом рефлексій над мистецтвом і його цінністю. Багатство спостережень і низка відкриттів, ревізія поточних переконань і, перш за все, мислинних конструкцій, якими оперувала тогочасна естетика, вражаючи кількість проблем, що вивчаються, спричинили те, що теорія Р. Інгардена здійснила вплив на теоретиків літератури і мистецтва у всьому світі.

Славу Р. Інгарден здобув передусім як теоретик літератури, особливо тоді, коли на його книгу "Das literarische Kunstwerk" ("Про літературний твір") [5] послався Р. Веллек, відомий літературознавець, у написаній у 1949 році в співавторстві з О. Варреном "Теорії літератури" [21]. Популяризації філософських поглядів Р. Інгардена сприяла його участі у міжнародних конференціях та читанні лекцій за кордоном. Ціле гроно учнів Р. Інгарден виховав у Польщі, а його естетична теорія справила величезний вплив на польських теоретиків літератури, музикознавців, фільмознавців, театрознавців тощо.

Вибрані позиції з літератури, присвяченої доробку і, зокрема, естетиці Р. Інгардена, подає А. Тищик ("Мистецтво і цінність. Про естетику Романа Інгардена") [20, с. XIX]. Схопленню структури естетики та представленню її окремих розділів і основних категорій присвячена книга А. Щепанської "Естетика Романа Інгардена" [18]. Позиція Інгардена щодо основних естетичних питань на тлі польської естетики ґрунтовно представлена Б. Дземідоком у праці "Теорія естетичних переживань і цінностей у польській естетиці міжвоєнного двадцятиліття" [4]. Аналіз основних положень естетики Р. Інгардена здійснив В. Стружевський "Програма естетики Романа Інгардена" [17] і К. Бартошинський "Про деякі положення естетики Інгардена" [3].

Серед українських дослідників варто відмітити передусім Л. Левчук, яка пише про естетику Романа Інгардена в контексті дослідження західноєвропейської естетики ХХ століття [2, с. 94-101]. Інший український дослідник Г. Грабович аналізує концепцію естетичних цінностей польського філософа та її відношення до літератури [1, с. 25-68].

Загалом, представлені Р. Інгарденом естетичні погляди, а також література, присвячена його теорії, дозволяє здійснити ґрунтовний аналіз головних положень естетичної теорії філософа, визначити напрямки майбутніх досліджень, а також з'ясувати можливості використання його естетичної аксіології у дослідженнях сучасного мистецтва, зокрема, авангардного і неоавангардного, постмодерного і сучасного електронного мистецтва. Основним питанням, яке постає

з огляду на такого роду дослідження, пов'язане, насамперед, з можливістю розгорнутого естетичного переживання, ґрунтовно проаналізованого польським філософом в його естетичній теорії щодо творів сучасного мистецтва, які часто не мають жодних художніх якостей (на основі яких згодом, згідно з теорією Р. Інґардена, постають естетичні цінності як результат естетичного переживання). Вияснення цього питання передусім вимагає здійснення послідовного і ґрунтовного дослідження основних ідей Інґарденівської естетики.

Естетика Р. Інґардена безперечно пов'язана з іншими зацікавленнями філософа (онтологією, теорією пізнання, філософською антропологією, аксіологією, філософією мови і феноменологічною методологією). Естетичні роздуми так само важливі для цілісності його філософської думки, як онтологічні роздуми. Онтологічна рефлексія Р. Інґардена, як зауважує А. Щепанська, відкрила нові терени для пізнання, формулюючи питання, які до цього не ставились, і тим самим виявила нерозкритий дотепер простір дослідницького проникнення в естетиці [18, с. 28].

Можна ствердити, що саме естетичні роздуми Інґардена принесли йому найбільший творчий успіх. В. Татаркевич так охарактеризував доробок Р. Інґардена: “Близько половини його праць присвячена естетиці. Їй завдячує може більше половини своєї слави. У ній також має тривале, загальне визнання, можна сказати, класичний здобуток” [19, с. 3].

Естетична рефлексія Р. Інґардена є результатом відповідно розвинутої теорії. Вона вражає своєю оригінальністю і єдністю. З приводу цього можна висловити ризикове твердження, що у випадку його естетичної концепції маємо справу з цілісним схопленням усіх ключових аспектів цієї галузі, які мають місце в т. зв. “естетичній ситуації”, хоча сам філософ заперечував, що його метою є створення цілісної системи.

Особливістю Інґарденівських естетичних роздумів є те, що вони виростають з живого досвіду – зі спілкування з творами мистецтва, коли схоплюється і проблематизується все його багатство і складність. Аналіз окремих видів мистецтва породив роздуми про основні категорії загальної естетики (твір мистецтва, естетичне переживання, естетичний предмет, естетична цінність тощо). Таким чином, естетична думка Р. Інґардена функціонує двояко: з одного боку, вона є фундаментом загальної естетики як філософського знання, з іншого ж – є фундаментом знання про окремі види мистецтва (наприклад, знання про літературу, музику, малярство і архітектуру).

До заслуг Р. Інгардена у сфері естетики належить відкриття рівневої будови та квазі-часової структури творів мистецтва. Здійснене ним розрізнення між фізичним фундаментом твору мистецтва і самим твором, а також між твором і його естетичною конкретизацією були сприйняті багатьма теоретиками. На цьому ґрунтується також розрізнення художніх і естетичних цінностей в теорії Р. Інгардена.

Роздуми Р. Інгардена з естетики виростили з його досліджень, пов'язаних з проблемою існування світу і предметів, які до нього входять. Розглядаючи питання існування чисто інтенціональних предметів, Р. Інгарден звернувся до творів мистецтва як прикладів існування предметів такого типу. Інгарден не збирався спеціально займатися естетичною проблематикою, а використовував результати естетичних досліджень як приклади безпосередньо даної наочності при розв'язанні онтологічних положень.

Пізніше Інгарден займався власне естетичними дослідженнями, зокрема, здійснив аналіз різних видів мистецтва, і також визначив основні характеристики твору мистецтва як такого. В метаестетичній роботі, присвяченій філософській естетиці, Р. Інгарден намагався окреслити цілісність естетики, аналізуючи питання предмета її досліджень, завдань, основних понять і методів. Переймався також тенденціями розвитку естетики, стверджував, що, на відміну від низки наук, зокрема, математичних і природничих дисциплін, естетика досі не виробила для своїх цілей спеціальної “мови”. Пояснював цей факт відносною молодістю естетики [9, с. 306].

Як філософська дисципліна, естетика, на думку Р. Інгардена, охоплює такі сфери досліджень: онтологію творів мистецтва і естетичного предмета, феноменологію творчого художнього акту і феноменологічні олдздуми над стилем твору мистецтва, як і його відношення до цінності, феноменологію рецептивного естетичного переживання, онтологію і феноменологію цінностей твору мистецтва і естетичного предмета (художні цінності й естетичні цінності), теорію пізнання твору мистецтва й естетичного переживання (особливо пізнання художніх цінностей і естетичних цінностей), теорію критичного оцінювання і філософську теорію сенсу та значення мистецтва в житті людини [8, с. 11].

Перераховані галузі дослідження естетики пов'язані між собою таким чином, що жодну з них не можна розглядати відокремлено від інших. Таким чином, філософська естетика Р. Інгардена становить певну систематичну єдність.

У метаестетичних роботах Інгарден звертав увагу на те, що деякі

естетичні проблеми ще чекають свого вирішення. Багато уваги приділяв питанню художніх і естетичних цінностей. У міркуваннях про аксіологічний вимір естетики весь час переймався питаннями, у відповідь на які відсилався до аналізу основних понять загальної теорії цінності.

Якщо говорити про основні положення естетичної теорії Р. Інгардена, варто звернутися до поняття естетичної ситуації. Показово, що як синоніми до цього поняття філософ використовував два інші терміни: “спілкування” і “зустріч”. Хоча Інгарден вагався щодо використання цих понять, то, однак, здається, саме поняття естетичної ситуації є найширшим і містить в собі два інших. Використання поняття естетичної ситуації допомагає, на думку Інгардена, позбутися обмеження естетики, зорієнтованої лише на об’єкт або лише на суб’єкт, тобто допомагає подолати односторонній підхід в естетичних дослідженнях. Поняття естетичної ситуації сприяє схопленню на ґрунті естетичного переживання суб’єкт-об’єктної взаємодії, що постає чи не найважливішим моментом естетичної концепції польського філософа [10, с. 173].

Ключовим положенням Інгарденівської естетики є теорія твору мистецтва. Характерним способом сприйняття мистецтва є, згідно з концепцією філософа, естетичне спостереження і пов’язане з ним естетичне переживання. Проблематика будови твору мистецтва і його конкретизації, а також пов’язана з ними аксіологічна проблематика є етапами аналітичного схоплення естетичного спостереження, положення, що постає у Інгардена в межах дослідження чуттєвого пізнання. Р. Інгарден зосереджується на визначенні онтологічних умов естетичного спостереження (екзистенціальна і формальна будова твору мистецтва), згодом здійснює аналіз самого естетичного спостереження, що розвивається в межах визначеної перед цим онтологічної структури твору мистецтва.

Центральним моментом, навколо якого обертається вся Інгарденівська естетика, є положення, які стосуються естетичної цінності. Хоча цілісна концепція естетичних цінностей з’явилася на пізньому етапі творчості філософа, зокрема, у 60-ті роки ХХ ст. (раніше можна говорити лише про попереднє окреслення проблеми цінностей цього типу), однак значення концепцій, які існували раніше, такі як: твір мистецтва, його сприйняття і конкретизація, виявляється лише після співвіднесення їх з проблемою появи, існування і пізнання естетичних цінностей.

У результаті проведеного аналізу творів польського філософа можемо ствердити, що основною тезою його естетичної аксіології є ствердження необхідності дистинкції двох порядків: 1) твору мистецтва і цінностей, що йому служать (художніх цінностей у концепції польського філософа); 2) естетичної конкретизації цього твору (есте-

тичний предмет) і цінностей (естетичних), що їй притаманні (виростають на цьому предметі) [9, с. 407].

Розрізнення твору мистецтва і його естетичної конкретизації, а також розрізнення художніх цінностей і естетичних цінностей є важливим моментом в естетиці Р. Інгардена, оскільки твір, на думку філософа, є лише засобом, що служить для того, аби при зустрічі з людиною, яка отримує естетичний досвід, дійшло до конституювання і безпосереднього наочного схоплення естетичного предмета і естетичної цінності, яка на ньому виростає, що є ключовою метою всього процесу естетичного переживання.

На думку польського естетика, однією з найскладніших проблем в естетиці є проблема об’єктивності естетичної цінності. Зокрема, у своїй праці з метаестетики “Про феноменологічну естетику”, Р. Інгарден прагнув вирішити проблему “суб’єктивізму – об’єктивізму в естетиці”. Зазначає, що тривалий час в історії панувало одностороннє розуміння естетичних явищ: або через призму об’єктивності, або – суб’єктивності. Філософ говорить про потребу відходу від традиції мовлення про “суб’єктивну” і “об’єктивну” естетику, яка веде до багатьох непорозумінь, і запропонував визначати предмет естетики як зустріч автора (спостерігача) з твором мистецтва, “зустріч цілком особлива, з котрої у певних випадках виростає твір мистецтва (resp. естетичний предмет), з іншого – доходить до творчого народження автора, спостерігача, що естетично переживає, чи критика” [7, с. 25]. Таку пропозицію висловив на Третньому міжнародному конгресі з естетики у Венеції (1956). Пропозиція Р. Інгардена не була, однак, прийнята учасниками конгресу. Сам же польський філософ був настільки переконаний у вірності своєї пропозиції, що зайнявся її обґрунтуванням, підкреслюючи, що зустріч творця (реципієнта) з твором мистецтва (естетичним предметом) є ключовим постулатом естетики.

Звертаючись до питання об’єктивного уґрунтування естетичних цінностей, Р. Інгарден зауважував, що естетичні цінності тому об’єктивні, що є визначеними естетичними якістьми, а ті, своєю чергою, – художніми, що містяться в індивідуальному творі мистецтва.

Естетично ціннісні якості, що уґрунтовані в предметі, “об’єктивні”, оскільки з’являються феноменально на естетичних предметах. Відомо, що сам Р. Інгарден характеризував свою позицію щодо теорії цінностей як об’єктивізм. Однак через роль, яку філософ приписує суб’єкту у творенні цінностей (окрім буттєвої основи предмета, як вже зазначалося, говорить також про суб’єктне утвердження цінності), а тому варто говорити швидше про поміркований характер цієї

позиції і окреслювати позицію Р. Інгардена як “поміrkований естетичний об’єктивізм” або навіть як “реляціонізм”.

У праці “Про будову картини” Р. Інгарден вирішує проблему відносності художніх і естетичних цінностей, зауважує, що перші є відносними цінностями, а другі – безвідносними цінностями. Відносність художньої цінності пояснює тим, що вона є засобом актуалізації в предметі певної естетичної цінності. Іншими словами, маємо тут справу з засобом для досягнення певної мети, що служить твору лише у зв’язку з естетичною цінністю. Естетична цінність безвідносна, бо не є засобом для досягнення мети. Натомість вона нерозривно пов’язана з естетично ціннісними якостями і є їх близьким визначенням. Естетична цінність не є, отже, чимось зовні накинута і в своєму існуванні залежним від чогось, що знаходиться за межами естетичного предмета [6, с. 104-109].

Дослідивши основні положення естетичної аксіології Р. Інгардена, варто було б також звернутися до аналізу та інтерпретацій його ідей, що представлені у філософській літературі. Говорячи про значення Інгарденівської естетики, слід зауважити, що високо оцінили його доробок А. Щепанська. Авторка зауважує, що “естетична думка Р. Інгардена ставить його поряд з найвидатнішими естетиками сучасності: вона переростає своїм значенням, філософським рангом, системністю й глибиною та прецизією решту концепцій і теоретичних звершень польської між- і повоєнної естетики” [18, с. 7].

Естетична аксіологія Р. Інгардена надихала багатьох дослідників. Наприклад, С. Моравський, проголошуючи, що естетика є “stricte” аксіологічною дисципліною, в дусі Р. Інгардена також вирізняє шість елементів програми дослідження предмета естетики. Першим елементом є естетичні (художні) цінності і якості. Концентрує при цьому увагу на виясненні відмінності між ціннісними якостями і цінностями, між естетичними цінностями та художніми цінностями, а також на визначення генезису, характеру і виду естетичних цінностей. Другим елементом є аналіз основних типів цінностей. Третій визначає аналіз різновидів цінностей надбудованих над естетичними цінностями і якостями. Четвертим елементом є художні та естетичні переживання, їх генезис, характер і різновиди. П’ятий натомість пов’язаний з визнанням предметом досліджень естетики функцій твору мистецтва. Останній, шостий елемент, окреслює притаманну естетиці сферу пов’язану із визначенням критеріїв оцінювання в генетичному, структурному і функціональному сенсах [12, с. 13].

Однак варто пам’ятати, що пізніше погляди С. Моравського змінилися, він залишає напрям естетики, що спирався на традиційній парадигмі,

а тому говорити про подібність його концепції та концепції Р. Інгардена можна виходячи лише з контексту раннього періоду творчості цього дослідника. У цей період С. Моравський вважав, що головною функцією мистецтва є його естетична функція, яка полягає на постачанні естетичних переживань відповідно підготовленим реципієнтам під час їх спілкування з твором мистецтва. Крім того, вважав, що визначальними моментами твору мистецтва є естетичні якості та цінності, а також пов'язані з ними критерії оцінювання. Подібно до Р. Інгардена С. Моравський говорив про реципієнта твору: контакт реципієнта з твором мистецтва – це також результат його компетенції та естетичної вразливості [11, с. 262]. Про це свого часу писав також інший відомий польський естетик ХХ століття С. Оссовський [15, с. 266, 289-290].

Серед дослідників, які звертаються до естетичних поглядів Р. Інгардена слід, назвати Г. Осборна, який у праці “The art of Appreciation” (1970) [14] звертається до Інгарденівської концепції незавершених місць. Дж. Стольніц відсилається до положень аксіологічної концепції польського філософа [16]. Погляди Р. Інгардена на естетичні цінності стали основою подальших досліджень проблематики із царини естетичної аксіології. У сучасній естетиці можна виділити низку естетичних концепцій, які розвивають Інгарденівські погляди (йдеться передусім про концепції Ю. Ліпца, А. Стемпня, Д. Уліцької, А. Венгжецького, П. МакКорміка, Дж. Гаррела та інших).

Естетична аксіологія Р. Інгардена є хорошим підґрунтям естетичних роздумів. Вона містить розв'язання важливих питань зі сфери естетики, а саме: аналізує онтологічні і екзистенційні моменти твору мистецтва, процес сприйняття, інтерпретації і естетичного оцінювання мистецтва. У зв'язку з цим теорія польського філософа може використовуватися у дослідженні конкретних проявів мистецтва (як класичного, так і сучасного). Концепція Р. Інгардена дозволяє чіткіше окреслити суть сучасного мистецтва, а тому може стати фундаментом для появи нових досліджень, покликаних розв'язати важливі питання сучасної естетики. Мабуть одним із найважливіших питань є визначення цінності (як художньої, так і естетичної) сучасного мистецтва і можливості розгортання повноцінного естетичного переживання – проблеми, котрі становлять вістря Інгарденівської естетики. Таким чином, в майбутньому можна спробувати створити розбудований проект дослідження сучасного мистецтва в контексті естетичної теорії Р. Інгардена.

Література:

1. Грабович Г. Тексти і маски. – К., 2005. – 312 с.

2. Левчук Л. Західноєвропейська естетика XX століття. – К., 1998. – 224 с.
3. Bartoszyński K., O niektórych założeniach estetyki Romana Ingardena // W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej (Kraków 1985), pod red. W. Stróżewskiego i A. Węgrzeckiego. – Kraków – Warszawa: PWN, 1995. – S. 221-238.
4. Dziemidok B., Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego. – Warszawa: PWN, 1980. – 352 s.
5. Ingarden R. O dziele literckim. – Warszawa: PWN, 1988. – 494 s.
6. Ingarden, O budowie obrazu // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd. 2, t. II. – Warszawa, 1966. – S. 7-111.
7. Ingarden R. O estetyce fenomenologicznej // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd 2, t. III. – Warszawa, 1968.
8. Ingarden R. O estetyce filozoficznej // Ingardem R. Studia z estetyki, wyd 2, t. III. – Warszawa, 1968.
9. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego. – Warszawa: PWN, 1976. – 468 s.
10. Ingarden R. Wykłady i dyskusje z estetyki. Wykład XI. – Warszawa, 1981. – S. 165-184.
11. Morawski S. O obiektywności sądów estetycznych // Studia Estetyczne. – Warszawa. – 1967. – T. IV. – S. 241-270.
12. Morawski S. Szkoła stawiania pytań. Cz. 1. // Studia Estetyczne. – Warszawa. – 1970. – T. VII. – S. 261-282.
13. Morawski S. Szkoła stawiania pytań. Cz. 2. // Studia Estetyczne. – Warszawa. – 1971. – T. VIII. – S. 243-256.
14. Osborne H. The Art of Appreciation. – L. : Oxford University Press, 1970. – 296 p.
15. Ossowski S. U podstaw estetyki // Ossowski S. Dzieła. – T. 1. – Warszawa, 1966. – S. 266, 289-290.
16. Stolnitz J. Aesthetics and Philosophy of Art Criticism. – Boston, 1960. – 510 p.
17. Stróżewski W. Program estetyki Romana Ingardena. – Kraków, 1972.
18. Szczepańska A. Estetyka Romana Ingardena. – Warszawa: PWN, 1989. – 265 s.
19. Tatariewicz W. Roman Ingarden. // Ruch Filozoficzny. – 1972. – T. XXX. – № 1. – S. 3.
20. Tyszczyk A. Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena // R. Ingarden. Wybór pism estetycznych. – Kraków 2005. – S. I-LCVIII.
21. Wellek R., Warren A. Theory of Literature. – 3rd ed. – New York: Harcourt, Brace & World, 1956. – 375 p.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету
Л. М. Шугасва

Людмила Роздайбіда

ОРІЄНТИРИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена спробі системного філософського аналізу теоретичних підходів до вивчення етнічної ідентичності. Звернення до етимології та феноменології цього поняття дозволило ширше розкрити його зміст, запропонувати власне визначення та висвітлити деякі особливості трансформації етнічної ідентичності в сучасних умовах.

Ключові слова: етнічна ідентичність, етнічна група, соціокультурна дійсність.

Rozdaybida L. The references of ethnical identity's conceptualization

The article is entitled "The Ways of Conceptualization of Ethnic Identity". The author of this work is Ludmila Rozdaibida. The article is devoted to the attempt of the systematic philosophical analysis of the theoretical approaches to the learning of ethnic identity. It can be recommended to the readers who major in Philosophical and Social Sciences.

Keywords: ethnic identity, ethnic group, social and cultural reality.

Роздайбіда Л. Ориентиры концептуализации этнической идентичности

Статья посвящена попытке системного философского анализа теоретических подходов к изучению этнической идентичности. Обращение к этимологии и феноменологии этого понятия позволило шире раскрыть его содержание, предложить собственное определение и осветить некоторые особенности трансформации этнической идентичности в современных условиях.

Ключевые слова: этническая идентичность, этническая группа, социокультурная действительность.

Ведучи мову про реалії сучасного життя, неможливо не погодитись із твердженням українського суспільствознавця І. Чудовської-Кандиби, що центральним поняттям у площині розгляду соціальних змін, які спостерігаються як в економічній, так і в політичній системі, а разом з тим і в культурі, є глобалізація [1, с. 11]. Ці масштабні процеси, що детермінують протягом останнього часу поступ людської

цивілізації, сприяють так званому “розмиванню” державних кордонів, уніфікації та стандартизації усіх форм суспільного життя. Їх реверсивною стороною є артикуляція специфічних рис локально-регіональних спільнот, плюралізація культурних традицій, загострення політичних, національних та етнічних протиріч. Парадокс глобалізаційних процесів полягає у тому, що вони породжують процеси диференціації, які роблять проблему ідентичностей та ідентифікаційних практик центральною темою загального дискурсу [11, с. 7].

Однією з найбільш актуальних у цьому контексті проблем є проблема етнічної ідентичності. Похідними від неї є питання етнічних конфліктів, етнічних кордонів, екстремізму, мультикультуралізму, формування політичних націй тощо, які самі по собі є об’єктами численних наукових розвідок. Відомий британський учений Е. Сміт у своїй останній праці “Нації та націоналізм у глобальну епоху” слушно зауважує: “В епоху глобалізації та переходу нас заскочила круговерть конфліктів на ґрунті політичних ідентичностей та етнічного поділу” [9, с. 16]. Тим більш актуально видається спроба системного аналізу теоретичних підходів до вивчення етнічної ідентичності.

Етнічні питання знаходяться на перетині багатьох наукових дисциплін і напрямів досліджень [5, с. 15; 2, с. 4]. Це змушує нас звернутися до цілого сегменту як вітчизняної, так і зарубіжної гуманітаристики. Однак оскільки предметом дослідження є не історіографія проблеми етнічної ідентичності, а теоретико-методологічні засади її вивчення, то в центрі уваги опиняються концептуальні підходи. І в цьому контексті очевидною є необхідність чіткого з’ясування базових понять “етнічності” та “ідентичності”.

Поняття ідентичності є абстрактною науковою дефініцією міждисциплінарного вжитку, що плідно використовується для інтерпретації явищ соціокультурної дійсності. Стосовно філософського аналізу категорії ідентичності зберігається небезпека її гіпостазування [11, с. 19]. Цю проблему спробуємо вирішити за допомогою так званих операціональних визначень, тобто такого набору процедурних інструкцій, завдяки якому з’ясовується коло емпіричних явищ, що охоплюються певним абстрактним поняттям.

Термін “ідентичність” походить від середньовічного латинського “*identicus*” – тотожний, однаковий. Сучасна гуманітаристика пропонує багато визначень цього поняття. У зв’язку з цим зміст концепту “ідентичність” розмивається, стає багатозначним, вельми диференційованим і невиразним [11, с. 41]. Такий стан змушує повернутися до першоджерел концептуалізації ідентичності.

Відомо, що це поняття запровадив до наукового обігу представник Віденської школи психоаналізу Е. Еріксон ще в 50-х рр. минулого століття. Він розумів під ідентичністю своєрідний фрагмент ментальності індивіда. На думку дослідника, ідентичність виникає на перетині основних аспектів існування індивіда, його органічних можливостей і устремлінь з соціальними ролями і прототипами кар’єри, що пропонуються суспільством. Таким чином, початкове значення поняття ідентичності пов’язується з явищем індивідуальної ідентичності. У рамках еріксонівської концепції ідентичності принципову роль відіграє фрейдівське поняття “Ego”. Відтак, понятійним еквівалентом індивідуальної ідентичності у цьому випадку виступає Ego-ідентичність. Своєю чергою, остання тлумачиться як суб’єктивне відчуття індивідом своєї тотожності (sameness) і безперервності (continuity). Іншими словами, Ego-ідентичність – це стан внутрішньої рівності індивіда самому собі, його безперервне переживання себе як цілісності [13, с. 59].

Квінтесенцією присвячених ідентичності досліджень Е. Еріксона є думка про те, що індивідуальна ідентичність черпає свій зміст не тільки з внутрішньо-особистісних характеристик людини, але й також ззовні, з її соціокультурного середовища. При цьому це середовище виступає в подвійній іпостасі: воно може бути безпосереднім, мікроструктурним оточенням людини (сім’я, друзі, сусіди, колеги і т. ін.) або опосередкованим, макроструктурним контекстом (регіональним, національним, соціетальним, глобальним тощо).

Дослідження індивідуальної ідентичності, орієнтовані на внутрішньо-особистий досвід індивіда, виконані в рамках психології, наклали свій відбиток на формування подальших наукових концепцій цього феномену.

Не менш продуктивним напрямком дослідження цієї проблематики стала інтеракціоністська соціологія. Свій інтерес до вивчення ідентичності вона черпала головним чином з філософії прагматизму, за якою все, що є дійсним, впливає з досвіду та є досвідом. Сама дійсність складається з багатьох світів індивідуального досвіду, що і зумовлює існування та прояв різнобічних аспектів особистості.

Таким чином, первинне дослідження феномену ідентичності відбулося в рамках психоаналітичної та інтеракціоністської концепцій. Як результат, в науці сформувалися і усталилися дві моделі ідентичностей. Перша виходить з того, що пріоритетними у розвитку індивідуальної ідентичності є специфічні властивості особистості, тому кристалізація ідентичності розглядається як переважно суб’єктивний

процес. Друга модель ідентичності побудована представниками символічного інтеракціонізму з урахуванням соціального оточення індивіда, відтак самовизначення особи є насправді її “визначенням з боку інших”. Ці два підходи до визначення ідентичності, маючи, як бачимо, певні відмінності, тісно пов’язані між собою.

При цьому, як наголошує український дослідник А. Ручка, “самовизначення” індивіда та його “визначення з боку інших” є в цілому тільки суб’єктивною стороною феномена ідентичності. Його концептуалізація передбачає урахування об’єктивного аспекту – тих передумов (наприклад, територія, мова, історична пам’ять, звичаї тощо), які характеризують індивідів як представників, членів соціальних груп і спільнот. У певному розумінні групова належність індивідів є величиною відносно постійною, хоча з ними особисто, у їхній ментальності можуть відбуватися й відбуваються протягом життя різноманітні зміни. Втрата об’єктивних передумов, що зумовлюють членство індивіда в певній соціальній групі, участь у груповому житті, означає неминучу втрату ним своєї ідентичності, неможливість його самоідентифікації та ідентифікації з боку інших як члена певної групи. Отже, без об’єктивно існуючої групи чи спільноти, до якої належать індивіди, індивідуальної ідентичності не буває. Тому виділення в її структурі соціального аспекту є цілком правомірною аналітичною операцією [11, с. 57-58].

Варто зауважити, що поняття ідентичності широко популяризувалося у науковому обігу, починаючи з 80-90-х рр. ХХ ст. Йдеться про різні види ідентичності: особистісну, групову, культурну, цивілізаційну, національну, державну, етнічну, етнокультурну, релігійну, професійну тощо. При цьому з поширенням вжитку цього терміна витісняються такі традиційні поняття, як “тотожність”, “самосвідомість”, “самобутність”, “самовизначення”. А це, як вважає російський філософ В. Малахов, створює певні незручності. Дослідник зауважує, що існує небезпека гіпостазування та реіфікації ідентичності. Цей конструкт як об’єкт аналізу часто презентується в текстах як самостійний предмет, що існує. У результаті теоретичний конструкт виступає “як якась сутність, що має незалежне від теорії буття” [6, с. 48]. І все ж, цілковито не заперечуючи слушності зауважень В. Малахова, дозволимо зауважити, що концептуалізація ідентичності є ні чим іншим, як способом бачення/розуміння дійсності в понятійно артикульованій формі. Тому її навряд чи може вважати джерелом гіпостазування чи реіфікації.

Зауважимо також, що концептуалізація феномена ідентичності передбачає обов’язкове врахування двох його аспектів – об’єктивного

та суб’єктивного. Об’єктивний аспект, за Т. Парсонсом, включає різного роду фізичні, соціальні та культурні об’єкти, з якими можуть ідентифікуватися індивідуальні чи колективні “актори-суб’єкти”. Щодо суб’єктивного аспекту, то йдеться про можливі ідентифікації, самоідентифікації, ідентичності та самоідентичності індивідуальних та колективних “акторів-суб’єктів”. Таким чином, поняття ідентичності співвідноситься як з об’єктивною, так і з суб’єктивною реальністю. Об’єктивними ідентитетами можуть виступати, до прикладу, місце народження чи проживання людей, географічна місцевість, соціальне оточення, етнічна група, нація, мова, традиції, мистецтво, політична модель суспільного розвитку. Ототожнення людей з цими ідентитетами або фактична належність до них ведуть до їхнього визначення як “своїх”, “близьких”, “наших”. Свідченням цього на емпіричному рівні є поширення в буденному обігу таких словосполучень, як “рідна хата”, “рідне село”, “моє місто”, “рідна мова” тощо. Суб’єктивна реальність ідентичності, своєю чергою, охоплює її різноманітні суб’єктивні прояви, форми, рівні, типи. Йдеться насамперед про усвідомлену і неусвідомлену, відкриту і латентну, постійну і тимчасову, однозначну і суперечливу, стабільну і маргінальну, вкорінену і поверхову, інтегральну і часткову ідентичності індивідуальних та колективних “акторів-суб’єктів”.

У тому випадку, коли “актори-суб’єкти” визначаються іншими індивідами та групами, коли з ними ідентифікуються інші “актори-суб’єкти”, вони виступають об’єктами ідентичності, представляючи таким чином пасивний аспект ідентифікації. Разом з тим, здатність до самовизначення, самоідентифікації є свідченням того, що індивід може виступати й у ролі суб’єкта ідентичності, встановлюючи активний аспект ідентифікації.

Принциповим є питання щодо здатності соціальних груп виступати суб’єктами ідентичності. Річ у тому, що людські угруповання не володіють природною здатністю до самовизначення, самоідентифікації, вони не мають самосвідомості. І все ж, групи чи спільноти можуть, хоча й штучно, самоідентифікуватися, якщо йдеться про організовані соціальні утворення (держави, об’єднання громадян тощо), які завдяки своїм лідерам та солідарності продукують групові самовизначення й самоідентичності, репрезентуючи їх у своїй діяльності.

Стосовно поняття етнічності, то його наукове тлумачення ускладнюється трансформацією лексичного значення слова “етнос” і його похідних в часо-просторовому вимірі. І ця проблема залишається актуальною не тільки в українській, а й у зарубіжній науці. Зокрема,

на ній наголошують англійські науковці Е. Тонкін, М. Макдоналд, М. Чепмен [8, с. 449-453], американські вчені Т. Еріксен, Дж. Гатчінсон, Е. Сміт [8, с. 458, 468], польська дослідниця Я. Конева [3, с. 87].

Сам термін походить від давньогрецького слова “ethnos”, яке в найдавніших писемних джерелах вживається для позначення великих однорідних груп тварин та воїнів, при цьому визначальними були такі якості, як чисельність, аморфність структури та загрозна рухливість (“Іліада”, 2. 87, 2. 91, 4. 59-69, 12. 330). Аристотель називає словом “етнос” чужі варварські народи, протиставляючи їх еллінам (“Політика”, 1324. b. 10). Пізніше, наприклад, у грецькому Новому Завіті, цей термін вживається у стосунку до нехристиян та неіудеїв. На думку британського лінгвіста Р. Джаста, інверсія значення терміна “етнос” відбулася в оттоманській період, що пов’язано з перетворенням православних християн Греції на підпорядковану меншість у межах мусульманської Османської імперії [14, р. 72]. Так, приблизно з XV ст. греки почали застосовувати слово “етнос” для самоідентифікації. А з початку XIX ст. з розвитком національно-визвольних рухів на Балканах воно почало символізувати самоутвердження і саме в такому значенні популяризувалося в Європі.

Звернення до етимології поняття “етнос” лише частково проливає світло на досить розмаїте наукове тлумачення поняття “етнічності”. Як слушно зауважує американський дослідник Т. Еріксен, “спільним для всіх підходів є те, що вони розуміють поняття етнічності як таке, що пов’язане з класифікацією людей та взаєминами між людськими групами (group relationships)” [8, с. 458]. На наш погляд, абсолютно виправданою є класифікація наукових концепцій з етнічної проблематики, запропонована американськими дослідниками Дж. Гатчінсоном та Е. Смітом, за якою виділяється два великих напрями та низка альтернативних підходів [8, с. 472-475].

Перший напрям – “примордіалізм” – розглядає етнічність як певний тип суспільних зв’язків, в основі яких лежать кровноспоріднені, расові, мовні, релігійні та звичаєві ознаки (Е. Шілз, К. Гірц). Цей підхід наразився на шквал критики за статичне, натуралістичне розуміння етнічності й брак пояснювальної здатності. Однак у рамках соціобіології він є досить поширеним.

На противагу “примордіалістам”, “інструменталісти” пояснюють етнічність як сукупність суспільних, політичних та культурних засобів для утвердження інтересів і групових статусів. Однією з вихідних ідей “інструменталізму” є думка про те, що етнічність за своєю природою є соціальним конструктом (Е. Гобсбаум, Б. Андерсон,

Е. Гелнер). Представникам цього напрямку закидають, що їх розуміння суспільних інтересів зводиться до матеріальних речей і нехтування емоційною складовою етнічності.

У сучасній гуманітаристиці існують послідовні спроби поєднати ці два підходи, до яких тяжіють й вітчизняні науковці. Трьома альтернативними традиціями є “транзакціоналістський” підхід Барта, “соціально-психологічний” Горовіца та “етносимволічний” Армстронга й Сміта.

Вихідною при аналізі етнічної ідентичності пропонуємо вважати тезу щодо її культурної обумовленості. Так, вітчизняний фахівець із цієї проблематики М. Шульга визначає етнічну ідентичність як нерозривний зв’язок особи зі спільністю, ототожнення людиною себе із певною суспільною групою, вкорінену в духовному світі особи систему цінностей, ідеалів, норм відповідної спільності, що виявляється як стійке ядро [12, с. 56].

Наголошує на визначальній ролі культурної складової, пропонуючи перелік головних атрибутів етнічної спільноти, і Е. Сміт. Учений виокремлює такі шість головних атрибутів етнічної спільноти, сукупна наявність яких дозволяє констатувати чуття спільної ідентичності:

- групова власна назва;
- міф про спільних предків;
- спільна історична пам’ять;
- один або більше диференційних елементів спільної культури;
- зв’язок з конкретним “рідним краєм”;
- чуття солідарності у значної частини населення [10, с. 30].

Український фахівець з проблеми ідентичностей Л. Нагорна в поняття етнічної ідентичності вкладає насамперед спільні уявлення, що виникають внаслідок усвідомлення членами певної етнічної групи спільності походження, культури, мови, традицій, території, історії тощо [7, с. 35]. Інша вітчизняна дослідниця Г. Лозко постулює думку про те, що безнаціональної культури не існує [4, с. 61].

Таким чином, якщо розглядати культуру в широкому сенсі як універсум загальних значень, цінностей, символів і смислів, то етнічну ідентичність можна визначити як ототожнення особи з певною етнічною групою на основі культурної спільності.

Як бачимо, процеси глобалізації кинули виклик у тому числі й культурній розмаїтості. Очевидною рисою сьогодення є вражаючий симбіоз культур, що знаходить свій вияв фактично в усіх сферах суспільного життя. І все ж науковці зазначають, що глобалізація культурних явищ не викликає їх тотальної гомогенізації. Швидше навпаки, як свідчать факти, тут потрібно говорити про їхню гетерогенізацію. Тому

не випадково в умовах постмодерну виникає й протистоїть процесу детериторіалізації якісно нове явище ретериторіалізації, яке відтворює розірвані зв'язки людини з її локальним чи регіональним середовищем [15]. Відтворенню і збереженню етнічної ідентичності сприяє контрастність культури етнічних груп з домінуючою культурою сучасного соціуму. Саме власна унікальність, неповторність, відмінність підтримує, а то й загострює етнічну самосвідомість членів цих спільнот. А відтак, вони свідомо обґрунтовують і культивують особливості своїх етнічних груп, їх генеалогію, символіку, мову, релігійні вчення, літературу, мистецтво, звичаї, традиції тощо. Таким чином, в умовах сьогодення зростання самосвідомості представників етнічних груп є одним із вагомих чинників збереження етнічної ідентичності.

Зазначимо, що у будь-якій етнічній групі завжди існує унікальна культурна основа, яка об'єднує членів цієї групи, надає узгодженості їх діям, при цьому ззовні може виявлятися шляхом різних модифікацій. Так, зберігається важлива особливість етнічності: вона постійно відтворюється в процесі соціалізації кожного конкретного індивіда. Через засвоєння "об'єктивної" ідентичності він реалізує власну ідентичність. Однак це уможливлується за умов певного інформаційного простору, існування якого здатна забезпечувати етнічна група. Тому надзвичайно важливою є роль громадських організацій етнічних спільнот та їх лідерів, які становлять ядро етнічної спільноти. Саме ці самоврядні елементи створюють єдиний культурний та інформаційний простір, підтримують споконвічні традиції свого народу, сприяють збереженню етнічної самобутності через мистецькі, літературні, освітні заходи.

Сучасна етнічна палітра світу вражає своєю розмаїтістю. Мабуть, неможливо знайти гомогенні в етнічному відношенні країни. Тому становище етнічних меншин значною мірою залежить від пануючої в державі етнонаціональної атмосфери. Історія людства, а особливо історія війн, яскраво ілюструє цю тезу. Уже неодноразово згадуваний британський суспільствознавець Е. Сміт, наводячи конкретні приклади з історії персів та вірмен, стверджує, що поєднання часто неприхильних зовнішніх чинників та багатої внутрішньої або "етно"-історії може посприяти кристалізації та увічненню етнічних ідентичностей [10, с. 35]. Виходячи з цього міркування дослідника, можна стверджувати, що створення оптимальних умов для розвитку етнічної самобутності національних меншин, сприятиме консолідації нації та пануванню міжнаціональної злагоди.

За останнім сценарієм, ґрунтуючись на демократичних традиціях,

враховуючи принципи міжнародного права і високі європейські стандарти, будується сучасна етнополітика в нашій державі. На шляху формування правового поля у сфері забезпечення прав нацменшин Україна досягла вагомих результатів, закріпивши своїми нормативно-правовими актами чи не весь спектр передбачених у міжнародному законодавстві положень. При цьому Закон Української РСР “Про мови в Українській РСР” (1989 р.), Декларація прав національностей України (1991 р.), Закон України “Про національні меншини в Україні” (1992 р.) випередили в часі прийняття Радою Європи провідних міжнародно-правових документів у цій сфері праввідносин – Європейської хартії регіональних мов або мов меншин та Рамкової конвенції про захист національних меншин. Конституція України, ґрунтуючись на демократичних принципах і високих міжнародних стандартах, гарантує національним меншинам України, окрім задекларованих загальних прав людини і громадянина, право на недискримінацію, на свободу світогляду і віросповідання, право на навчання рідною мовою та її вивчення. Той факт, що права нацменшин знайшли місце в Основному Законі, свідчить про неабияку увагу державних керманів до етнонаціональних відносин, а відтак, про відведення національним меншинам однієї з головних ролей у суспільно-політичному житті України.

Реалії сьогодення, як бачимо, актуалізують проблему етнічної ідентичності як в планетарному, так і в локальному масштабах. Труднощі її теоретичного аналізу полягають, насамперед, в абстрактній суті самого поняття. Звернення дослідницької уваги до етимології та феноменології цієї філософської категорії частково пролило світло на її головні емпіричні формовияви. З іншого боку, сама реальність диктує потребу в широкому філософському узагальненню уже отриманих знань з цієї проблеми та перманентному продукуванню нових.

Література:

1. Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 400 с.
2. Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність / За ред. В. Наулка. – К. : Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 2001. – 424 с.
3. Конева Я. “Національне” та “етнічне” у польській термінології / Я. Конева // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. – Випуск 9. – К: УНІСЕРВ, 2001. – С. 87-89.
4. Лозко Г. Етнологія України. Філософсько-теоретичний та етнорелігійнознавчий аспект / Г. Лозко. – К. : “АртЕк”, 2001. – 304 с.

5. Лойко Л. Громадські організації етнічних меншин України: природа, легітимність, діяльність / Л. Лойко. – К. : ПЦ “Фоліант”, 2005. – 634 с.
6. Малахов В. Неудобства с идентичностью / В. Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 48-54.
7. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Л. Нагорна / НАН України; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. – К. : ІПі-ЕНД, 2002. – 271 с.
8. Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – 872 с.
9. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт / Пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. – 2-ге вид., стереотип. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 320 с.
10. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт / П. Тарашук (переклад). – К. : Основи, 1994. – 223 с.
11. Соціокультурні ідентичності та практики / Під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
12. Шульга Н. Великое переселение: репатрианты, беженцы, трудовые мигранты / Н. Шульга. – К. : Институт социологии НАН Украины, 2002. – 700 с.
13. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Прогресс, 1996. – 288 с.
14. Just R. Some Problems for Mediterranean Anthropology / R. Just // Journal of the Anthropological Society of Oxford. – 1978. – № 6:3. – P. 70-74.
15. Korporowcz L. Osobowosc I komunikacja w spoleczenstwie transformacji. – Warszawa: Inter Graf, 1996.

Рецензент: доктор політичних наук, професор, директор Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка **М. І. Обушний**

Віталій Даренський

ПАРАДОКСИ ДІАЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ДІАЛОГ ЯК “САМОІНШУВАННЯ”

У статті розглядається специфіка діалогічної ідентичності як феномену “самоінування”. Концепт діалогу розглядається як фундаментальний принцип взаємовідносин різних суб’єктів культури. У цьому типі інтерації кожен з них, залишаючись самим собою, взаємозбагачується з іншим. Цей концепт робить можливим дослідження прихованих вимірів людської екзистенції та культурних форм буття; завдяки діалогу людина самоактуалізується.

Ключові слова: ідентичність, діалог, інше, культура, двійник.

Darenskiy V. Paradoxes of dialogical identity: dialogue as self-differentiation

The author considers the specifics of dialogical identity as a phenomenon of “self-differentiation”. The concept of dialogue is considered to be the fundamental principle of the relation between different subjects and cultures. In this typos of interaction everyone remains of the same but dialogue enriches everyone of them. This concept makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, cultural forms of being. Due to dialogue person can self-actualise as a human being.

Key words: identification, dialogue, different, culture, transparency, twin.

Даренский В. Ю. Парадоксы диалогической идентичности: диалог как “самоинаковость”

В статье рассматривается специфика диалогической идентичности как феномен “самоинаковости”. Концепт диалога рассматривается как фундаментальный принцип взаимоотношений разных субъектов культуры. В этом типе взаимодействия каждый из них, оставаясь самым собою, взаимообогащается с другим. Этот концепт делает возможным исследование скрытых измерений человеческой экзистенции и культурных форм бытия; благодаря диалогу человек самоактуализируется.

Ключевые слова: идентичность, диалог, другое, культура, двойник.

Діалог у широкому смислі цього поняття – як процес міжсуб’єктного актуального відтворення досвіду людського буття у його конкретних

і найрізноманітніших культурних формах – є однією з універсальї культури, що забезпечує її спадкоємність попри кінцевість життя і досвіду окремої людини. При всьому доктринальному розмаїтті різних представників “філософії діалогу”, вона досить обґрунтовано виділяється в самостійний феномен філософії ХХ століття, що породжений ситуацією “смерті людини” (М. Фуко), тобто кризи смислових підстав людського буття.

Серед сучасних інноваційних вітчизняних робіт з цієї проблеми слід назвати, насамперед, публікації В. А. Малахова [4], К. Б. Сігова, О. С. Філоненка (онтологічні, моральні і філософсько-антропологічні аспекти діалогічних процесів); В. Г. Табачковського, Є. І. Андроса й С. В. Овчаренко (філософсько-культурологічні аспекти), Л. В. Озатовської, Л. М. Газнюк, І. Я. Матковської (науково-методологічні і епістемологічні аспекти), Г. О. Балла, Г. В. Дьяконова (загальнопсихологічні аспекти), Н. В. Сапригіної (психолінгвістичні аспекти).

Актуалізація розуміння діалогу як базового “механізму” самоорганізації культури у процесах міжлюдької взаємодії (спілкування у широкому смислі цього поняття) спрямовує подальше осмислення цього феномену у бік виявлення його онтологічних підстав, зокрема, як певного способу розбудови ідентичності суб’єкта культури. Отже, метою даної статті є концептуалізація феномену діалогу як специфічного “механізму” ідентичності суб’єкта.

Відомо, що у сучасній філософській і гуманітарній свідомості склалася традиція розуміння “діалогу” як ключового концепту постмодерної цивілізації, для якої є характерною відсутність “метанаррацій”, тобто загальноновизнаних базових способів інтерпретації реальності. Утім, звертання до вихідного значення слова “діалог”, що міститься у його етимології, показує, що в ньому немає навіть і натяку на будь-який релятивізм. Саме навпаки! У своєму первісному, етимологічному значенні слово “*δια-λογος*” насправді означає зовсім не “розмову двох”, як чомусь думають у наш час, а “через-слово”, “завдяки слову”. Воно несе у собі особливий евристичний потенціал, бо не дає забути, що “діалог” первісно мислився не у контексті розрізнення суб’єктів взаємовідносин, але навпаки – в контексті їх глибинної спільності у межах єдиного простору інтерсуб’єктивного досвіду, через який тільки і можливе спілкування і взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. Таке онтологічно первісне розуміння діалогу було концептуалізоване М. М. Бахтіним у метафорі “абсолютний третій”, що означає той граничний смисловий горизонт “мене” та будь-якого “іншого”, тільки завдяки наявності якого “я” з

“іншим” взагалі конститууються як співвідносні суб’єкти, здатні до взаємодії і взаєморозуміння. Таким чином, виявляється, що вихідний зміст цього слова фактично є прямо протилежним тому, що домінує у наш час.

Своєю чергою, філософема “Ти” означає справжню метафізичну таємницю, оскільки являє собою, з одного боку, онтологічну межу індивідуального суб’єкта (“Я”), а з іншого – є єдиною реальністю, причетність до якої цю межу долає, через яку відбувається справжнє трансцендування. “Ти”, з одного боку, є гранично вимогливим для нашого “Я”, оскільки останнє конститується і оцінюється як таке тільки у цьому відношенні – перед обличчям Іншого як межа його власного світу. З іншого, воно як “Я” так само конститується і оцінюється іншим “Ти”, а відтак, стає онтологічно залежним від нього, беззахисним перед ним у своїх найглибших буттєвих основах. Отже, “діалог” як неklasична філософська категорія і фіксує це амбівалентне “коло” взаємовизначення особистісних світів. Сутнісною ознакою того, що на мові філософії називається діалогом, є феномен самоіншування суб’єкта, що у граничних випадках може ставати формою трансценденції і відповідного духовного досвіду. Можна навіть сформулювати свого роду “основний закон діалогу” так: діалог має місце там і тоді, де і коли зустріч з Іншим(ою) примушує нас поставитися до себе як до Іншого(ї) собі. Це, своєю чергою, не дозволяє розуміти “діалог” лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як фундаментального вчинку, що конститує людську суб’єктність як таку.

П. Рікер у книзі “Сам як інший” вдається до аналізу глибинного аспекту становлення особистості, необхідним законом і “механізмом” якої виявляється необхідність постійного самоіншування, яке фактично є нічим іншим як самотворенням себе-як-іншого-собі. За визначенням П. Рікера, “іншість не додається до самості іззовні як запобігання можливим соліпсичним висновкам, а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Я говорив... про розірване Cogito, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. Слід додати тепер, що вона створює об’єкт для самого розіраного свідчення в тому сенсі, в якому іншість, з’єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості” [6, с. 378-380]. Отже, тут йдеться про своерідну внутрішню полісуб’єктність і внутрішній діалогізм людської свідомості як такої. Це, своєю чергою, має принципове значення для конституювання людської особистості. У цьому

процесі виявляється фундаментальний характер “розірваного Cogito”, який означає необхідність своєрідної “онтологічної вакансії” певного “надсуб’єкта” в самій людині, наявність якого дозволяє їй постійно реінтегруватися із “розірваного” полісуб’єктного стану, підтримувати континуальність свідомості і осмисленість свого буття. Таким “надсуб’єктом” є засвоєний, інтеріорізований людиною “текст” культури, який містить апіорні смислоформи і навички індивідуальної свідомості, втілені у символічних образах особистісного буття.

Серед численних концепцій філософії діалогу, що з’явилися у ХХ столітті, однією з найцікавіших і разом з тими чи не найменше осмислених у своїй справжній глибині є та, що була розроблена академіком О. О. Ухтомським (1875-1942). Вбачаючи метафізичну глибину, пов’язану із одвічною „гаїною людини”, у художній метафорі “двійника”, О. О. Ухтомський відкрив антропологічну проблему, що має два різнорівневі аспекти. Перший з них полягає в обумовленості нашого сприйняття всякого іншого “Я” (і світу в цілому) двома протилежними домінантами – або на своєму “Я”, за якої всі інші стають у моєму сприйнятті його двійниками; і домінантою на Іншого, за якої він (вона) виявляє мені своє справжнє і насуцне для мене Обличчя. Сам О. О. Ухтомський пише про це так: “Ми сприймаємо лише те і тих, до чого і до кого підготовлені наші домінанти... Безцінні речі і безцінні області реального буття проходять повз наші вуха і наші очі, якщо не підготовлені вуха, щоби чути, і не підготовлені очі, щоби бачити, тобто якщо наша діяльність і поведження спрямовані зараз в інші сторони... Поки людина не звільнилася ще від свого Двійника, вона не має ще Співрозмовника, а говорить і марить сама з собою... [Зокрема,] заздріснику і таємному користолюбцю чудяться й в інших користолюбці; егоїст саме тому, що він егоїст, вважає принципово всіх егоїстами. Скрізь, де людина засуджує інших, вона виходить зі свого Двійника, і осуд є разом з тим і таємне... самовиправдання” [1, с. 179]. Своєю чергою, цій первинній домінанті, що визначає екзистенціальні установки відносин до Іншого як до Двійника або як до Співрозмовника, відповідають два протилежних способи орієнтації людини в бутті, що визначають її духовну долю. А саме, “у першому випадку людина домагається рівності тим, що стягує іншого з його висоти до свого рівня, принижує його до себе. В іншому випадку вона домагається тієї ж рівності, але тим, що підсилюється піднятися зі свого низу до того вищого, у якому бачить іншого” [1, с. 170]. Можливість цих протилежних домінант, по-перше, завжди припускає їхню одночасну наявність і боротьбу в душі людини; а по-друге, не зводиться до рівня

психології сприйняття або тільки до сфери моральної культури особистості – навпаки, формування протилежних домінант у цих сферах є вже наслідком протилежних екзистенціальних станів людини, що визначають її світовідношення.

За цим феноменом різнодомінантності сприйняття ще глибше лежить проблема онтологічної структури людської істоти, що його обумовлює. Мова йде про “розщепленість” людської істоти на свою онтологічно вищу частину, що має вираз у безкорисливій любові до Іншого (“образ Божий”, у християнській термінології), і нижчу – “демонічну”, що має вираз у прагненні панувати над Іншим, зробити його своєю власністю. Домінанта на “Я”, і як наслідок, феномен “двійництва”, “марення самого себе із собою” замість звертання до реального Співрозмовника, заздере “стягування іншого до свого рівня” і т. д. – усе це є результатом своєрідного паразитування нижчої частини людської істоти на вищій, присвоювання нею функцій останньої. Домінанта на “Я” можлива лише внаслідок ототожнення “Я” з Іншим, присвоєння “Я” собі тієї любові, що призначена Іншому. Тим самим “Я” ілюзорно робить себе центром всесвіту – нижча, демонічна частина людської істоти узурпує здатність до любові, підкоряє її своєму прагненню до панування.

Тут ми також стикаємося із онтологічним парадоксом культури: з одного боку, культура забезпечує формування людської суб’єктності, але з іншого – культура вимагає її наявності як власне “а ргіогі”, оскільки інакше людська істота залишатиметься принципово а-культурною, органічно не здатною до буття в культурі, яке є сутнісно суб’єктивним. Логічно постає питання: звідки в людині виникає названа якість, якщо вона не є суцільно внутрішньо-культурною (хоча, зрозуміло, її формування необхідним чином опосередковане культурними формами і засобами)? Так само логічною є і відповідь: тільки завдяки буттєвій наявності іншого суб’єкта, тільки у співвіднесеності з яким (якими) кожен з нас актуалізує власну “самість”, тобто свою суб’єктивну сутність. Отже, саме суб’єкт-суб’єктне, тобто діалогічне відношення виявляється онтологічно первинним щодо засвоєння будь-яких культурних форм (а тим більше їх активної творчості), оскільки останні можуть засвоюватися і творитися тільки у суб’єктивному модусі буття і свідомості, які складають своєрідне “а ргіогі” культури. Як пише Х. Яннарас: “Інший – єдина можливість взаємності нашого зв’язку зі світом. Він є обличчям світу, логосом кожної перед-нами-розгорнутої сутності. Логос, який звертається до мене и кличе мене до вселенського співіснування. Він обіцяє мені світ життя, чудовий дар всецілості” [8, с. 14].

Отже, традиційні для “філософії діалогу” концепти “Ти” та “Іншого” в цьому контексті виявляються надто абстрактними. Тому Е. Левінасом було запропоновано концепт “Обличчя”, який завдяки не тільки власній специфічній семантиці, але й завдяки амбівалентності глибинного смислу, виявляє велику евристичну плідність. Справді, амбівалентність “Обличчя” як того, “що” / “хто” одночасно і являє, і приховує (втаємничує) особистість, є чи не найбезпосереднішим відповідником до найглибшої специфіки самого концепту “особистість”. У Е. Левінаса “Обличчя” у метафізичному сенсі – це “близькість Іншого в його вимогливій беззахисності” [3, с. 289]. Саме парадоксальність “вимогливої беззахисності” Обличчя і є найбезпосереднішою явленістю “Ти”.

Утім історична першість у розробці метафори “обличчя” до змістовного статусу категорії-філософемі належить саме О. О. Ухтомському (епістолярна і щоденникова спадщина 1920-х років). Він розумів “обличчя” як “нову категорію думки” і ставив її у єдиний ряд з такими базовими світоглядними категоріями як “причина”, “буття”, “сене”, “ціль” і т. д. За категоріальними ознаками О. О. Ухтомський визначав “обличчя” як “живу інтегральну єдність” особистісного буття і пов’язував його з феноменом домінанти за принципом: “які домінанти людини, таке і її обличчя для інших людей”. “Обличчя” у мисленні О. О. Ухтомського набуває статусу ключової антропологічної і етичної категорії одночасно. Варто навести один із фрагментів його розмислів, у якому антропологічна теза й етичний імператив виявляються нероздільними:

“Якщо було би ілюзією мріяти про “бездомінантність”, про спробу глянути на світ і друга зовсім крім себе... то залишається цілком реальним говорити про те, що у порядку навмисної праці варто культивувати і виховувати домінанту і поведження “за Коперником” – поставивши “центр тяжіння” поза собою, на іншому: це значить улаштувати і виховувати своє поведження і діяльність так, щоби бути готовим у кожен даний момент віддати перевагу законам світу, що наново відкриваються, і самобутнім рисам й інтересам іншого “ОБЛИЧЧЯ” будь-яким своїм інтересам і теоріям щодо них.

Звільнитися від свого Двійника – ось незвичайно важка, але і найнеобхідніша задача людини! У цьому переломі всередині себе людина уперше відкриває “обличчя” крім себе і вносить у свою діяльність і розуміння зовсім нову категорію обличчя, що “ніколи не може бути засобом для мене, але завжди повинно бути моєю метою”. З цього моменту і сама людина, вставши на шлях вироблення цієї домінанти, уперше здобуває те, що можна в неї назвати обличчям... тільки пере-

ключивши себе і свою діяльність на інших, людина вперше знаходить саму себе як обличчя!” [1, с. 234].

Окреслена тут сутнісна парадоксальність конституювання ідентичності людини через діалог в Іншим завжди має дуже конкретні прояви, причому не тільки на рівні суто міжособистісних стосунків. Варто показати, що вона має чіткий прояв також і на рівні “раціональної критики”, що спирається на певну наукову або філософську методологію. Філософське розуміння того певного режиму роботи свідомості, який ми називаємо терміном “критика”, може розгортатися у різних напрямках. Утім дуже важливим є напрям виявлення вихідних інтенцій свідомості, які утворюють цей “режим”, незалежно від того, у яких саме царинах мислення він має місце. Критика наукова, мистецька, філософська, соціальна, моральна тощо, – мають спільні вихідні інтенції, які, власне, і роблять їх саме критикою, а не чимось іншим. На наш погляд, таких інтенцій три: 1) фіксація значущості предмета критики для розвитку тієї царини культури, до якої він належить – в іншому разі цей предмет взагалі не буде цікавим (отже, вихідна інтенція справжньої критики є суто позитивною); 2) здатність самого критика “розкритись” і виявити власні презумпції, що створює феномен конструктивного діалогу – в іншому разі критика сприйматиметься як своерідна PR-акція, користь від якої є досить сумнівною; 3) нарешті, головна для критики свідома інтенція – це пропонування іншої презумпції розуміння певної проблеми чи предмету, ніж та, на якій засновано предмет критики.

Утім, кожна з цих інтенцій виявляється парадоксальною. Ці парадокси є такими. 1) Критика вдається і є об’єктивно корисною тоді, коли вона виявляє і позитивні риси свого предмету, а не тільки негативні – утім, це суперечить головній інтенції критики. 2) Критика вдається і є суб’єктивно корисною для самого критика тоді, коли вона виявляє його власні недоліки і слабкі позиції – утім, не він є предметом критики. 3) Для того, щоби заперечити презумпцію, на яку спирається предмет критики і запропонувати власну, треба спиратися, окрім цієї останньої, також і на презумпцію (або навіть на декілька) більш фундаментального рівня. Таким чином, критик завжди має принаймні на одну презумпцію більше, – а отже, як це не парадоксально, завжди виявляється більш “догматичним”, ніж той, кого він критикує. Цей факт критик свідомо чи підсвідомо завжди відчуває і саме тому постійно наголошує на власній “неупередженості” тощо. Варто коротко розглянути названі парадокси на матеріалі з історії науки та з історії філософії.

Свого часу математик Луї Кутюра висловив тезу, яка чітко відповідає останньому з наведених парадоксів: “стверджувати, що визначення лише тоді має дійсне значення, коли раніше вже було доведено, що воно є несуперечливим, це значить пред’являти довільну і неправильну вимогу. У всякому разі *onus probandi* [тягар доведення – В. Д.] падає на тих, хто думає, що ці принципи суперечливі”. Тобто коментує цю тезу А. Пуанкаре, “постулати передбачаються сумісними один з одним доти, поки не доведене протилежне, подібно тому, як обвинувачуваний по презумпції передбачається невинним” [5, с. 506]. А це, очевидно, означає, що критик завжди матиме принаймні одну “зайву” презумпцію. Останній з парадоксів критики є найбільш цікавим для дослідження наукових дискусій і внутрішньої логіки доведення теорій. Як приклад цього розглянемо аналіз тим самим А. Пуанкаре критики концепції актуальної безкінечності з боку логічних прагматистів: “Чому прагматисти відмовляються визнавати об’єкти, які не можна визначити кінцевим числом слів? Тому що вони вважають, що об’єкт існує, тільки коли про нього подумали, і що не можна усвідомлювати мислимий об’єкт незалежно від мислячого... І оскільки мислячим є людина, отже, істота кінцева, то безкінечність і не може мати іншого змісту, крім можливості створити стільки кінцевих предметів, скільки нам завгодно” [5, с. 614]. Отже, “критичні” прагматисти у цьому випадку зовсім некритично уводять недоведену тезу про те, що людина начебто не може помислити безкінечне як таке. Це і є та сама “зайва” презумпція щодо предмету їхньої критики. Цікаво, що сам автор концепції актуальної безкінечності Г. Кантор добре відчував названий парадокс і тому намагався позбутися саме звинувачень у наявності довільного припущення (“зайвої” презумпції) шляхом посилення на базову європейську традицію розуміння природи числа, яка походить від Піфагора і Платона. Г. Кантор різко критикував погляди “прагматистів”, зокрема, Кронекера і Гельмгольца, на природу числа. Особливо його дратувала суто психологічна основа розуміння сутності числа (число як начебто проста похідна від процесу рахунку). “Дуже повчально, – писав він, – переконалися в тім, що для обох цих мислителів числа повинні бути насамперед знаками, але не знаками, скажемо, для понять, що відносяться до безлічей, а знаками для одиничних речей, відлічуваних при суб’єктивному процесі рахунка”; Г. Кантор вважав подібну емпірично-психологічну точку зору на число розривом з тисячолітніми традиціями математики, зазначаючи: “утім, в обох учених явно виступає назовні мотив ворожого відношення до актуально безкінечного, але відомо, що навіть “кінцеві” ірраціональні

числа не можна обґрунтувати з науковою строгістю без рішучого залучення до справи актуально нескінченних безлічей, – отже, зусилля обох, особливо Кронекера, спрямовані з неухильною послідовністю на те, щоб за допомогою штучних, удаваних ним придатними допоміжних теорій зробити зовсім “непотрібними” і зайвими ірраціональні числа, загальноприйняті з часів Піфагора і Платона, – замість того, щоб досліджувати і пояснити їх відповідно до їх природи” [Цит. за: 2, с. 57]. Усі заперечення проти актуальної нескінченності, наполягав Г. Кантор, виходять з помилкового припущення, яке вимагає, щоби нескінченні безлічі підкорялися властивостям кінцевих. Дуже показовим для нашої проблеми є вираз “за допомогою штучних, удаваних ним придатними допоміжних теорій зробити зовсім “непотрібними” і зайвими ірраціональні числа”, – адже, як бачимо, тут Г. Кантор прямо стверджує: це ваші теорії і принципи штучні і зайві, а мої – ні. Отже, намагається “вислизнути” з методологічного парадоксу критики.

Отже, для аналізу внутрішньої логіки як доведення теорій, так і наукових дискусій щодо евристичності різних конкуруючих теорій і принципів, виявлення конкретних проявів методологічних парадоксів критики може бути досить плідним підходом. Якщо останній, більш детально розглянутий нами парадокс безпосередньо стосується процесів логічного формування теорій і принципів, на яких вони засновані, то два перші більше стосуються історії і еволюції наукового знання, а також психології наукової творчості.

Як приклад з історії філософії розглянемо критику метафізики у М. Гайдеггера. Тут маємо спосіб мислення, який розпитує про предметність мислення, яка не є жодним “предметом” і передує будь-якому мисленню “про щось”, але у світлі чого тільки і виникає мислення про щось і виникають його “предмети”. Це те, що називається “питанням про буття у його відмінності від сущого”; “питання про те, що означає бути, а вже потім бути якимось сущим”. Відповідно, це питання також і про виток самого мислення, яке виявляється повністю “ізоморфним” питанню про буття. Питається про те перше, звідки вперше “розпускається все мислиме, щоби бути помисленим”; і про мислення у його відмінності від “мислення чогось”. Так мислити можна тільки “після” метафізики – але це те саме, що і до усілякої метафізики: метафізика не “заперечується” чимось, але береться як “доля” самого буття у його відкритості нам. Натомість, буття як “збираючи-приховуюче” і “неприховано-розкрите”, – те найпервинніше, що завжди затьмарене хитрою “присутністю”, – раптом “вибухає” у звичайній мові. Отже, “думка повертається до простоти свого первісного ества... збирає мову

у просте сказування”; “мова є мовою буття” [7, с. 184]. І саме з цієї відстані “простого сказування” стає зрозумілою сутність європейської метафізики, надзвичайна евристичність і вишуканість шляхів, окреслених її тисячолітною “долею”. М. Гайдеггер був філософом-свідком відкритості Буття, але також і свідком величі метафізики і її доктрин – адже це саме вони зберігали цю відкритість як “присутність” для людського мислення, яке їх засвоювало. Це є проявом першого з парадоксів. Другий проявляється у тому, що М. Гайдеггер свідомо проблематизує власне розуміння буття і навіть самий сенс роботи філософа. Третій – у тому, що він має “зайву” для метафізики презумпцію: розрізнення “буття” й “існування”.

Отже, проведений аналіз поставленої проблеми дозволяє дійти таких коротких висновків. Діалог є неманіпулятивним режимом комунікації, у якому відбувається процес самотворення людини. Діалог як парадоксальна форма конституювання ідентичності суб’єкта культури відкриває новий фундаментальний ракурс бачення конкретних культурних феноменів, у якому кожен з них, не втрачаючи своєї специфічності, разом з тим виявляє власні екзистенційні витоки у само-трансценденції людини. Діалог є нетривіальним режимом комунікації, який виникає лише там і тоді, де і коли проблематизується ідентичність суб’єктів, що вступають у комунікативну взаємодію у будь-якій її формі. Діалог виявляється своєрідною “внутрішньою межею” комунікації, її своєрідним іманентним самозапереченням, оскільки метою комунікації є досягнення спільності через відмінності, а метою діалогу – навпаки: досягнення відмінностей через спільність.

Література:

1. А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. – СПб. : СПбГУ, 1992. – 228 с.
2. Катасонов В. Н. Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. – М. : Мартис, 1999. – 238 с.
3. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К. : Дух і Літера, 1999. – 189 с.
4. Малахов В. А. Етика спілкування. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
5. Пуанкаре А. О науке. – М. : Наука, 1990. – 536 с.
6. Рикер П. Сам як інший. – К. : Дух і Літера, 2000. – 436 с.
7. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб. : Алетейя, 1999. – 292 с.
8. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. – К. : Дух і Літера, 1999. – 156 с.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент Луганського державного університету внутрішніх справ ім. Е. Дидоренка **Є. О. Гнатенко**

Оксана Литвинчук

СОЦІАЛЬНА ТА ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті розглянуто та проаналізовано взаємодію соціальної та особистісного аспектів ідентичності.

Ключові слова: особистість, ідентичність, взаємодія, соціальна ідентичність, особистісна ідентичність

Litvinchuk O. Social and personality identity: socialphilosophical analysis

Co-operation of social and personality aspects of identity is considered and analysed.

Keywords: personality, identity, co-operation, social identity, personality identity
In the article is examined historical way of origin, becoming of concept of identity.

Литвинчук О. Социальная и личностная идентичность: социально-философский анализ

В статье рассмотрено и проанализировано взаимодействие социального и личностного аспектов идентичности.

Ключевые слова: личность, идентичность, взаимодействие, социальная идентичность, личностная идентичность

Інтерес до дослідження ідентичності, який стає все більш помітним у науковій літературі, не випадковий. Бурхливі соціальні зміни, що відбулися і відбуваються в багатьох країнах світу, призвели до того, що ідентичність виявилася важливою проблемою для сьогодення. Здебільшого це пов'язано з тим, що через соціальні зміни стає більш актуальною необхідність самовираження, самостійності, вибору свого життєвого шляху. Наприклад, в Україні, Польщі, Угорщині та інших країнах.

Ідентичність – структура, що розвивається протягом усього життя, змінюється в прогресивному й регресивному напрямках, проходить через подолання криз. Ідентичність виступає як первинна й необхідна умова для розвитку особистості.

Для сьогодення залишається недостатньо розробленою проблема взаємодії соціальної та особистісної ідентичності. У деяких наукових джерелах вони розташовані на протилежних осях, а іноді й на анто-

гоністичних полюсах дихотомії, причому рух іде від особистісного до соціального полюса. Також можна зустріти підходи, де соціальна ідентичність є своєрідним ядром особи, до якого підлаштовуються особистісні описи, а особистісна ідентичність є одним з компонентів ядра Я-концепції. Соціальна ідентичність, якщо представити образно, розташована навкруги особистісної як більш широке коло. З'являються роботи, де саме поняття “особистісна ідентичність” розглядається як фікція, оскільки вся ідентичність, всі форми себе повинні бути соціальними.

Аналіз останніх досліджень та публікацій свідчить про досить інтенсивне вивчення проблеми ідентичності саме на сучасному етапі розвитку суспільства, коли питання ідентичності стоїть досить гостро. Насамперед це явище досліджувалося в межах західної наукової традиції, але практично завжди спрямовувалося на вивчення особистісної мотивації (Е. Еріксон, Дж. Марсія, З. Фрейд, К. Юнг, та інші), або взаємодію осіб у малих контактних групах (Дж. Мід, Г. Теджфел, Дж. Тернер та інші), або на комбінацію цих підходів (М. Брюер, Т. Тайлер).

У вітчизняній філософії ідентичність стала об'єктом прискіпливої уваги науковців відносно недавно. Найважливішими працями можна вважати дослідження М. Шульги (монографія “Етнічна самоідентифікація особистості”), П. Гнатенка та В. Павленка (монографія “Ідентичність: філософський та психологічний аналіз”), С. Макеєва (монографія “Соціальна ідентифікація та ідентичності” й інші праці) [10, с. 3; 5].

У подальшому всебічного аналізу ця проблема зазнала у працях Н. Антонової, П. Гнатенка, Є. Головахи, О. Злобіної, А. Зубенка, Н. Костенко, В. Малахова, Н. Павленка та ін. І все ж, незважаючи на значний науковий внесок, ця проблема потребує подальшого ґрунтовного вивчення.

Відповідно до представленої ситуації мета нашої роботи – аналіз проблеми ідентичності й вивчення взаємодії її особистісного та соціального аспектів.

Факт багатогранності ідентичності був відмічений ще А. Адлером. Автор підкреслював, що система ідентичностей є не просто комбінацією елементів, а взаємопов'язаною, багаторівневою системою.

Доки зберігалася орієнтація на науковчення, доки домінувала ідея тотожності, проблематика ідентичності залишалася неproblemною, а сама ідентичність розумілася як самототожність структури “чистого” мислення, “чистого ідеального Я” [6, с. 401]. Поява терміна “ідентич-

ність” пов’язана з іменами Е. Еріксона та Е. Фромма. Безпосередньо ввів у літературний обіг це поняття З. Фрейд у 1928 році в праці “Масова психологія і аналіз людського Я”, використавши термін “ідентифікація” (ототожнення), який означав найперший прояв емоційного зв’язку з іншою особою.

У сучасних соціально-філософських роботах розділяють поняття “ідентичність” та “ідентифікація”. Коли говорять про ідентичність, акцент робиться на певному стані як на кінцевому результаті самоототожнення. Ідентифікація – процес, який завдяки специфічним психологічним і соціальним механізмам веде до цього стану.

Виявлення різних типів ідентичності відбувається за певними параметрами: наявність і відсутність цілей, криз; відкритість до вибору; можливість формувати політику життя; сила й наявність рішень щодо творення себе; цілеспрямованість; можливість оволодіння сучасним досвідом і знаннями.

Найчастіше виділяють два аспекти ідентичності: соціальний та особистісний, які можна назвати двома гранями ідентичності. Стосовно особистісної ідентичності соціальна ідентичність розглядається як більш широке поняття, точніше особистісна ідентичність входить у структуру соціальної ідентичності. Наприклад, у структурі соціальної ідентичності виділяють особистісну рольову і групову соціальну ідентичність.

Особистісна ідентичність сприяє внутрішній узгодженості змісту “Я” з його зовнішніми проявами (вчинками особи), здійснює адаптацію “Я” до оточення з метою задоволення базової потреби бути прийнятим і визнаним у ньому. Соціальна ідентичність стимулює процеси порівняння з іншими членами групи, визначає “Я” у системі соціальних (групових) відносин.

Соціальна ідентичність порівняно молода галузь досліджень, яка пов’язана з вивченням самовизначення індивіда у відношенні до соціальних спільностей. Одним із перших про важливість соціальної ідентичності заговорив Курт Левін, який вважав, що людині необхідні відчуття групової ідентичності, щоб зберегти відчуття внутрішнього спокою. Соціальна ідентичність – важливий компонент самосвідомості, образу – Я, який багато в чому визначає поведінку індивіда, його думки та відчуття, а також цінності.

Основні механізми соціальної ідентичності полягають у зіставленні інтересів, поглядів, цінностей своєї групи з інтересами чужої, у формуванні образу “ми” і “вони”.

Ми говоримо не просто про проблеми соціальної ідентичності, а

про усвідомлення їх в історії філософського мислення. Отже, для нас важлива сама рефлексія ідентичності суб'єкта, який усвідомлює себе.

Соціальна ідентичність трактується в термінах групового членства, приналежності до більшої чи меншої групи, включеності в певну соціальну категорію. У ній виділяють дві сторони: усвідомлення внутрішньогрупової подібності: “Ми члени однієї спільності, тому ми схожі”; виділення міжгрупової диференціації – це усвідомлення різниці між своєю та іншою “чужою” групою. Під час онтогенетичного розвитку особистісна ідентичність є вторинною щодо соціальної, бо вона ґрунтується на використанні знань, набутих у процесі соціалізації. Соціальна ідентичність виконує низку важливих функцій: когнітивну, яка передбачає конкретне знання про себе як члена суспільства, а також відокремлення “своїх від чужих”, “нас від них”; смислову (ціннісна), яка включає різні ціннісні уявлення про себе і свою групу; емоційну (афективну) – вміння оцінити значущість свого членства, певна установка щодо своїх і чужих; регулюючу, яка пов'язана з впливом на поведінку, спілкування; організуючу (захисну), що пов'язана з реакцією на нестабільне навколишнє середовище, з задоволенням потреб у стабільності та стійкості [2, с. 53].

Проблема соціальної ідентичності в останні десятиліття приваблює ще більшу увагу вчених, які по-різному описують її природу та механізми формування. На думку одного з найвідоміших представників рольових теорій І. Гофмана, соціальна ідентичність створюється й підтримується завдяки постійним повторенням поведінкових схем, які відбуваються в групі, – так звана “політика ідентичності”. Вплив середовища є визначальним щодо формування ідентичності.

Х. Теджфелом поняття соціальної ідентичності характеризується як “уявлення індивіда про себе, виникнення якого зумовлене знанням про членство в соціальній групі (або групах), а також цінністю та емоційною значимістю, що надавалися цьому членству”. Люди прагнуть до позитивної ідентичності, тому в них виникає велика мотивація позитивно оцінювати свою групу.

Н. Фрузер, послідовниця конструктивістського аналізу щодо формування та функціонування соціальної ідентичності, пропонує таке визначення: “Соціальні ідентичності являють собою комплекси значень та системи репрезентацій. Володіти соціальною ідентичністю означає жити і діяти згідно з тією чи іншою системою принципів. Ці принципи походять від інтерпретативних здібностей, властивих акторам у конкретних суспільствах”.

Прибічник такого погляду Т. Хопф небезпідставно критикує на-

явні теорії ідентичності за схильність до припущень і апіорних суджень, зокрема в потрактуванні ідентичностей як маркерів перерозподілу матеріальних сил, в акценті на існування природної потреби людини у відчутті себе членом групи, її прагненні до групової ідентифікації, конфліктному баченні взаємин між ідентичностями “Ми” та “Інші” [9, с. 216].

Е. Сміт виокремив типи соціальної ідентичності. На його думку, першим типом колективної ідентичності виступає фактор роду. Родова ідентичність створює умови для колективних дій. Групова родова ідентичність людини зазвичай залишається постійною протягом усього її життя – адже базові індивідуальні та групові культурні взаємозв'язки визначалися вже при народженні. Другий тип пов'язаний із поняттям простору та території. Перевага цього виду колективної ідентичності перед родовою полягає в тому, що місцева та регіональна ідентичність мають більшу об'єднуючу силу. Третій тип колективної ідентичності – соціоекономічний. Певні різновиди соціальних класів часто виступають рушійною силою історичного розвитку. Клас не може виступати основою стабільної колективної ідентичності, оскільки соціальний клас обмежений емоційною силою й культурною глибиною. Класова ідентичність не виражає інтереси всіх прошарків суспільства, а лише тієї частини, яка об'єднана в певний клас [8, с. 123].

Таким чином, у своїх вченнях автори підкреслюють, що соціальна ідентичність надає нам можливість отримати інформацію про навколишній світ.

Отже, аналізувати проблему соціальної ідентичності – досліджувати розуміння суті цієї проблеми в ту історичну добу, до якої належить та чи інша філософська думка з цього приводу. Соціальна ідентичність як явище відбиває, насамперед, процес світоглядної адаптації суб'єкта щодо певного соціокультурного об'єкта. Зміст соціальної ідентичності аналогічний до особистісної. Аналогом людського тіла в соціумі виступають соціальні інститути, які не тільки продукують відповідний тип ідентичності, але й дозволяють одній соціальній групі ідентифікувати іншу. Аналог індивідуальної пам'яті – історичні традиції. Культура як система цінностей, символів подібна до відповідного образу світу, носієм якого є людина.

Більш детально зупинимось на особистісній ідентичності, проаналізувавши її зміст. Особистісна ідентичність – джерело, що визначає більшість змін та соціокультурних тенденцій. Актуальність її дослідження пов'язана з удосконаленням соціальної реальності, з усвідомленням

протиріччя між глобалізацією світу і надлишковими можливостями розвитку особистості. Іншими словами, зростання рівня відповідальності людини в світі, де найменший вплив може мати глобальні наслідки, постійне множення вимірів реальності проблематизують процес самовизначення людини. Таким чином, виникає проблема влучно сформульована І. Пригожиним: “Яким чином заздалегідь вирішити, що є людина, які концепції потрібні для визначення її ідентичності” [7, с. 12].

З погляду соціокультурних трансформацій становлення, проблема особистісної ідентичності пов'язана з формуванням розмаїтості як результату людської діяльності, з необхідністю узгодження внутрішнього й зовнішнього світу. Тема ідентичності стає актуальною саме в період побудови нових стратегій цивілізаційного розвитку. Виникає ситуація протиріччя між глобалізацією світу та надлишковими можливостями розвитку на мікрорівні. Така ситуація створює ефект прогресуючого динамізму, економічної, політичної мінливості, що ставлять індивіда в ситуацію щоденного вибору. Сформовані людиною життєві цілі можуть змінюватися і втілюватися в реальному часі її життєдіяльності. Людина відчутно для себе починає впливати на навколишній світ. У цих умовах активізується принципова необхідність внутрішньої культурної і пізнавальної підготовленості людини до самоосмислення й самовизначення, тобто підвищується значущість творчого потенціалу людини. З іншого боку, відчувається скорочення тривалості інтервалів, у яких людина може розрахувати й прогнозувати свої життєві цілі. Утрачається сталість соціальних відносин у родині й поза її межами. Особлива актуальність питань свідомості, самосвідомості, самоствердження тощо пояснюється необхідністю знайти свій власний сенс буття. М. Бахтін стверджує, що існують два ціннісних контенти в житті: “життя всього нескінченного світу в цілому, здатному бути тільки об'єктивно пізнаним, і маленьке особисте буття” [1, с. 126].

Чинником, що проблематизує процес особистісної ідентичності, виступає зміна в постіндустріальному суспільстві просторово-часових вимірів “життєвого світу” людини. Перехід від “затишного”, розміреного й спокійного циклічного часу в традиційному суспільстві до лінійного часу індустріального суспільства, а потім від лінійного часу до плюралізму часів у сучасній історії “вимагає колосального зосередження духовних і матеріальних сил” [4, с. 87]. Знаходячись у середині історичних подій, людина співіснує з ними, намагаючись визначити своє місце в їхньому русі. Якщо в традиційному суспільстві велика частина соціального життя була простором життєдіяльності й підставою ідентичності, то зі зростанням обсягів інформації, по-

силенням впливу масової комунікації просторово-часовий контекст перестає бути основою безпеки особистості.

Поширення опосередкованого досвіду з розвитком різноманітних інформаційних засобів передачі інформації, знань формує вимогу до кожного індивіда: швидко, без сторонньої допомоги освоювати форми спілкування, форми діяльності. Для придбання опосередкованого досвіду необхідно більше розумових, інтелектуальних здібностей. Тим самим створюється середовище для поширення й поглиблення внутрішнього світу й появи проблем ідентичності.

Сурово обумовлені, нерозгалужені, абстрактні соціальні зв'язки поступаються місцем різноманітним, що ускладнюються конкретними відносинами, вільними від економічної прихильності соціальної необхідності. Стосунки, звільнені від зовнішніх детермінант, дають великі можливості для розвитку “базової довіри” (Е. Еріксон). Такий тип відносин формує в індивіда усвідомлення своєї ролі й відповідальності за процес підтримування стосунків, а також контроль за своїми вчинками.

Ці відносини ставлять перед індивідом вимоги бути самим собою. Становлення ідентичності полягає в процесі вибору між легко здобутим “Я” – запозиченим, скопійованим, здобутим примусово, і “Я”, що будеться власними зусиллями й старанням, в результаті пристосування внутрішнього світу до всесвіту, зовнішнього світу.

Посилення інтересу до контролю за тілом – “культура вільного тіла” – також одна з фундаментальних основ росту проблем, пов'язаних з особистісною ідентичністю. Формується інтерес не тільки до індивідуального, але й до “суспільного тіла”. Проблеми біологічної самоорганізації, самоконтролю, екологічного контролю, тілесної відкритості не мислимі без уваги до ідентичності й реалізуються в розвитку мистецтва планувати майбутнє, в актуалізації практики життєвої політики як колективної, так і індивідуальної. Особистісна ідентичність становить певний набір компонентів: тілесний аспект, емоційні складові, поведінка, усвідомлене й неусвідомлене, спосіб бачення інших суб'єктів і власного “Я”. Як її провідні фактори, що виявляються на різних вікових етапах, виступають такі: суб'єктивні – відчуття й усвідомлення власного тіла, ототожнення себе з іншими, виокремлення себе з цілого світу, здатність до самооцінки; об'єктивні – визнання з боку інших, культурні та соціальні норми й стереотипи; чинники, сформовані на межі суб'єктивного та об'єктивного, – гра, професійна діяльність.

Підбиваючи підсумки, можна стверджувати, що соціальна іден-

тичність виражається в усвідомленні своєї приналежності до тих чи інших соціальних груп і спільнот, а особистісна ідентичність включає в себе набір рис чи інших індивідуальних характеристик, які відрізняються певною постійністю й дозволяють диференціювати цього індивіда від інших людей; це здатність підтримувати і продовжувати історію власного Я, що зберігає свою цілісність, незважаючи на зміну окремих його компонентів. Особистісна ідентичність робить людину схожою на саму себе та відмінною від інших.

Проблема ідентичності має не лише онтологічне звучання – прагнення до посилення самототожності у внутрішньому і зовнішньому світі, але й соціальне, тому що саме соціальні зміни зробили усвідомлення ідентичності знову проблематичним.

Отже, з цілковитою впевненістю ми можемо стверджувати, що поняття ідентичності особистості характеризується органічною єдністю її особистісної та соціальної ідентичності.

Література:

1. Бахтин М. М. Эстетическое наследие и современность. – Саранск: Изд-во Мордовского университета, 1992. – 167 с.
2. Богомаз К. Ю. Соціологія особистісної ідентичності в просторі права. – Дніпродзержинськ: ДДТУ, 2009. – 184 с.
3. Гнатенко П. І., Павленко В. М. Ідентичність: філософський та психологічний аналіз. – К. : Арт-Прес, 1999. – 466 с.
4. Кнабе Г. С. Город как социокультурное явление исторического процесса. – М. : РГГУ, 1995. – 250 с.
5. Макеев С. А. Социальная мобильность и идентичность в структурной перспективе // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Х. : Вид. центр ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 1999. – С. 9-14.
6. Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2001. – 1280 с.
7. Пригожин Ц. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 63-80.
8. Сміт Е. Національна ідентичність. – К. : Основа, 1994. – 224 с.
9. Цит. за Пракова Ю. М. Проблемы формирования и функционирования социальной идентичности – конструктивистский анализ Т. Хопфа // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 5. – С. 206-218.
10. Шульга М. О. Етнічна самоідентифікація особистості. – К. : Ін-т соціології НАН України, 1993. – 267 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри Житомирського державного технологічного університету **В. І. Муляр**

Алла Борканюк

ОСОБИСТІТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО ПОЗИТИВНОГО ЖИТТЄВОГО ТВОРЕННЯ: ПРОБЛЕМИ І ПАРАДОКСИ

У статті осмислюється та вивчається феномен людської особистості. Розглядаються унікальні прояви особистості, а також риси, які дозволяють характеризувати особистість як явище позитивно-стверджувальне.

Ключові слова: особистість, субстанційний підхід, універсальність, унікальність, самовладність, амбівалентність.

Borkanuk A. Personality as a source of positive vital creation: problems and paradoxes

This article is devoted to the study and comprehension of personality phenomenon. It analyses the manifestation of the personality and the features that enable to characterize personality as a positively confirmative phenomenon.

Key words: personality, substantive approach, universality, uniqueness, self-possession, ambivalence.

Борканюк А. Личность как источник позитивного жизненного творения: проблемы и парадоксы

В статье осмысливается и изучается феномен человеческой личности. Рассматриваются уникальные проявления личности, а также черты, которые позволяют характеризовать личность как явление позитивно утверждающее.

Ключевые слова: личность, субстанционный подход, универсальность, уникальность, самовластность, амбивалентность.

Чим більшим за обсягом та насиченішим за змістом стає історичний досвід людства, а також досвід людського самоосмислення, тим очевиднішою стає феноменальність людської особистості в світі, де панують незбагненні просторові масштаби, де спалахують та згасають зірки, зіштовхуються галактики, витрачаються шалені енергії, в непримітному на тлі цих масштабів естві утворюються деяка сила чи здатність, що протистоїть всім цим явищам, маючи характер самовладності та самовизначення. Погодимось: це гідне дивування.

У ХХ ст., цілком у дусі некласичної філософії, утворився цілий спектр наук, спрямованих на осмислення та вивчення феномену

людської особистості; це, наприклад, відомий напрям філософії під назвою персоналізм, різноманітні теорії особистості в психології (наприклад, психологія особистого самовдосконалення, когнітивна психологія особистості), соціологія особистості, напрями, що виникли на межі певних наук (епістемологія особистості, культурологія особистості та ін.). Врешті це не могло не привести до запровадження якоїсь інтегральної науки, і ми вже спостерігаємо появу праць – щоправда, поки що психологічного спрямування, – під назвою персонологія. Звідси можна дійти висновку, що в галузі дослідження людської особистості спостерігається водночас відцентрові та доцентрові тенденції: подальше розгалуження напрямів і певний їх синкретизм. Нові напрями з'являються переважно на межі різних наук, тобто як міждисциплінарні дослідження, а в синкретичних підходах можна спостерігати кілька тенденцій:

– переведення проблеми коренів людської особистості у сферу математизованого природознавства: мається на увазі проведення аналогій між проявами особистості та надскладними біокомп'ютерами, пошуки засад особистості в припущенні існування так званих “торсионних полів” Всесвіту, у властивостях певних елементарних частинок; в генетиці, біотехнологіях та ін.;

– подавати корені людської особистості в аспекті трансперсональності, тобто виходу за межі людської індивідуальності, наприклад, у колективному несвідомому, в єдиному інформаційному полі Всесвіту, в особливій духовній енергії світу, трансперсональний підхід сповідується в різних вченнях, що спираються на досліді із психотропними засобами та ін.;

– запровадити субстанційний підхід, згідно з яким особистість постає проявами деякого найпершого кореня буття взагалі (або цей найперший корінь буття має персонологічну природу); йдеться, наприклад, про вчення Гегеля, Бердяєва, Муньє, про певні думки в філософії російського релігійного ренесансу, про певні тенденції у вченнях релігійного екзистенціалізму, про певного типу модернізації давньосхідних вчень.

В усіх цих підходах в різних проявах окреслюється феноменальність людської особистості, її певні провідні риси, серед яких три риси постають особливо інтригуючими:

– вже згадана самовладність – у світі немає такої сили, яка б могла заглушити, переломити або відмінити власні внутрішні імпульси особистості; врешті, можна знищити людину, але не здолати її особистісних спрямувань;

– універсальність, окреслена в кількох сенсах:

а) в сенсі можливості опанувати будь-чим, асимілювати будь-який зміст;

б) в сенсі можливостей прийняття особистістю будь-чого, виробленого будь-ким із людей; в душі такої універсальності звучить теза "ніщо людське не є мені чужим" (а Т. Ман писав навіть про те, що коли він розмірковує, то йому здається, що немає такого злочину, якого він не міг би вчинити);

в) нарешті, в сенсі онтологічному – людська особистість відбувається в найрізноманітніших культурах, епохах, на основі найрізноманітнішого антропологічного типу,

– самозасвідчення – як відомо, не існує ніяких приладів, які би зафіксували наявність та якісний стан людської особистості; вона асоціює сама себе, так би мотиви, – внутрішнім сприйняттям (або саморефлексією). Ці три риси дозволяють нам розглядати особистість як дещо таке, що виходить далеко за межі не лише індивідуального людського буття, а й будь-якого відомого нам фізичного буття. Ясно також, що окреслені риси особистості подають її як явище духовне, бо лише духові притаманні ті характеристики, які постають сутнісними характеристиками особистості. Внутрішня гомогенність, саморефлексія, самоідентичність в усіх проявах та можливість сягати будь-яких меж, – все це є традиційними характеристиками духовного. І саме ці три риси дозволяють характеризувати особистість як явище позитивно-стверджувальне: йдеться про те, що початкові якості особистості постають самонаданими та у характеристиках встановлення, ствердження, узаasadнення.

Внутрішня гомогенність особистості, її своєрідна якісна неподільність, її інтенція на самоздійснення, – все це постає проявами її саме позитивно-стверджувальної сутності. На нашу думку, вже звідси стає очевидним те, що саме якості особистості роблять людину унікальним еством із усіма подальшими її якостями, але якщо від людини відняти її здатність бути особистістю, ми розлучимося із людиною та будемо мати справу лише із живим біологічним еством. Бо ж навіть така людська властивість, як здатність входити у відношення до будь-якого виду суцього, неможлива поза зверненням до особистісного начала. Те ж саме можна сказати і відносно трансцендування, унікальності людини, її біологічності неспеціалізованості, – все це так чи інакше відправляє нас до явища особистості.

Коли ми розглядаємо унікальні прояви особистості, то дві проблеми, на наш погляд, постають найбільш болючими. По-перше, чому

особистість, будучи за своєю сутністю якістю позитивно-стверджувальною, може спрямовуватись на руйнування, знищення, деструкцію? І по-друге, яким чином характеристики особистості пов'язані із людиною як живим, обмеженим у просторі, часі й можливостях еством, що має фізичні, хімічні, біологічні та інші характеристики, здатне бажати, страждати, діяти сліпо та бездушно?

Обидва ці питання мають спільну основу, оскільки осмислити те, яким чином духовна, універсальна та самостверджувальна сутність може входити у обмежені дії та заперечення, можна лише на основі того факту, що особистість реально виявляється й діє лише в живій людині. Із єдності персонологічного та матеріально-фізичного утворюється дуже своєрідний, складний та, можна сказати, дуже небезпечний симбіоз. Адже йдеться про поєднання активно дійового начала, що перебуває в режимі універсальності, самосвідомості, та начала стихійного, природно запрограмованого та завжди часткового, обмеженого (згадаймо відомий вислів Анаксимандра). Людина як особистість може єднатися та навіть ототожнюватись із будь-чим, все приймати та в усе проникати, але як реальне ество із певними, цілком конкретними масштабами та можливостями, людина обмежена, кінцева у своїх діях та проявах. Ми звикли до такої метафори: людина, яка опанувала ядерними енергіями, вийшла у космос, оперує генними технологіями, схожа на дитину, якій дали сірники, але не завжди задаємо собі звіт у тому, що це є взагалі сутнісною характеристикою людини. Її особистісне начало нагадує дещо надзвичайно могутнє та безмежне, але це начало вклали у обмежене, в чомусь-сліпе та стихійне ество.

У цьому пункті ми хотіли б зробити кілька полемічних зауважень відносно концепції “гомоінтентного (людиноспрямованого) суспільства”, що її розвиває відомий український філософ М. В. Верніков. Людина, взята в єдності її біофізичних та особистісних характеристик, постає явищем досить суперечливим. Ми звикли казати про творчі начала та прагнення людини, про те, що їй відкрите буття, що на горизонті її натхнень знаходяться “Істина”, “Добро” та “Краса”, а також “Любов”, “Милосердя”, “Віра”, “Надія” та ін. Проте там знаходиться й багато чого іншого, зовсім інакшого за характером та якістю: інертність, небуття (деструкція, знищення, руйнування), брехня, блуда, злоба, заздрість, ненависть, апатія, ворожість та ін. В нашому розпорядженні є унікальний досвід спроби запроваджувати в життя те, що можна назвати історичним типом гомоінтентності; я маю на увазі епоху Відродження із її надзвичайним піднесенням людини, виведенням її на перший план як у космічному вимірі, так і в соціальному. За сво-

їми, так би мовити, природними (не в сенсі недоторканої природи, а в сенсі буттєвої основи) якостями людина є принципово амбівалентною: в ній так само природно проявляються як і добродетельність, так і злочинність. Ситуація людини досить виразно була окреслена відомою епікурейською концепцією “відхилення”, проведеною філософом як у його антропології, так і в онтології. За Епікуром, в самих засадах світу закладена довільність, і це проявляється в тому, що атом, який повинен був би рухатись прямою траєкторією, відхиляється від неї. Так само й людина має можливість та реалізує цю можливість в дійсності – можливість ухилитися від будь-чого, наданого їй зовнішніми обставинами. А Лао Цзи ніби доповнив ці судження сентенцією відносно того, що як тільки у світі з’являється правильне, виникає неправильне, як тільки з’являється прекрасне, виникає і потворне. Йдеться, звичайно, про правильне та прекрасне в людському космосі. Тому позиція гомоінтентності, якщо вона прагне подавати людину лише з її кращих сторін, є явно однобічною та навіть у чомусь небезпечною.

До певної міри традиційним постає тлумачення негативних проявів людини через її причетність до матеріального. У зв’язку з цим матерію часто подають як темне та зле начало. Протест проти такого бачення стану справ можна знайти вже в Августина Гіппонійського, який вважав, що створене Богом не може носити виключно негативних характеристик. Підтримував таке розуміння матерії й Іоганн Скот Ериугена. Августин, а також і деякі інші середньовічні філософи, вважав, що активним началом в людині є душа (“людина є душа, що користується тілом”), тому й провина гріха лежить не на тілі, а на душі, точніше – на душі, коли вона змінює своє природне (за основою) спрямування до духу, світла, вічного та ін., на спрямування до тілесного, темного, кінцевого. Якщо ми відштовхнемося від цих міркувань знаменитого патриста, то повинні будемо визнати: оскільки особистісне начало в людині є позитивно-стверджувальним, то негативність, заперечення, обмеження, обрізання входить у це начало тоді, коли воно ототожнюється (ототожнює себе) із матеріально-тілесним, кінцевим, інертним. Йдеться саме про ототожнення, а не про тотожність, бо в ранньому дитячому віці не існує сепарації душевно-духовного від тілесно-організмичного, а тому діти в цей час є безневинними.

Можна сказати, що саме суперечність, вибухонебезпечне поєднання духовно-особистісного із тілесно-організмичним і постає тим чинником, який приводить до проникнення негативного в позитивно-стверджувальну сутність особистості. Щоправда, для такого проникнення існують передумови в самому особистісному: оскільки воно є

саморефлексивним, воно припускає внутрішню відмінність, а будь-яка внутрішня відмінність є межа, границя, тому й певне заперечення. Проте це є межа в тотожному, тобто вона як покладається, так і знімається. Коли ж межа виявляється такою, що її просто так, актом рефлексії зняти не можна, тоді з'являється прагнення усунути її. Тобто, наприклад, перебороти чи примусити якусь річ або людину до чогось, або й знищити їх. Цілком безглуздим з позиції духовного універсуму постає бажання вбити якусь людину заради якоїсь кінцевої, а тому непевної, скороминущої та дочасної мети, але люди це роблять тому, що сила негативного в сфері матеріально-тілесного здається їм необхідною та в чомусь нездоланною. В цьому й полягає трагедія особистості: вона спрямовує свій запал, свою природну енергію на заперечення, руйнування в сфері матеріального, а проте навіть заблудні душі в часи внутрішнього одкровення вловлюють, що такого роду дії не тільки нічого не вирішують у людських долях за суттю, але, головне, суперечать сутності людини як особистості.

Звідси ніби нав'язується висновок про те, що люди повинні замислюватись над своїм єством, над своїм буттям, над тим, що відбувається в їх житті та в їх рефлексіях. Але такий висновок, був би, по-перше, надто тривіальним (хоча й виправданим традицією), а, по-друге, цілком утопічним. У ситуаціях, коли явно немає сенсу протистояти якимось потужним тенденціям життя, французи кажуть: “Лосе фер!” – “Дай відбутися!” (дослівно – “Лиши відбутися!”). Проте це гасло не для філософів та філософії. Справа останніх – діяти в напрямі пробудження особистості, прояснення її сутності, стимулювати її саморефлексії. Бо у світі духовно-особистісного, як вже зазначалось, не діють матеріальні причинно-наслідкові зв'язки, тут потрібна стимуляція зсередини. Особистісне начало відгукується тільки на заклик, “про-кламацію” (лат. – “через взивання”). Якщо енергія духовного пробудження, заклику чомусь згасне, то згасне й саме духовно-особистісне. Ось чомусь людям так потрібні якісь приклади впертого тримання за духовне навіть тоді, коли видається неможливим чи безглуздим. Прикладом тут може бути діяльність Карла Барта в зруйнованому Берліні, або поведінка деяких людей у концтаборах, у блокадному Ленінграді, та ін. Саме на духовно-особистісне начало поширюється теза про розширення своєї території шляхом самопородження (це яскраво проявляється в особливостях сучасних інформаційних процесів); в дусі цієї тези звучать на перший погляд дивні твердження М. Мамардашвілі на зразок: “свідомість – це завжди є можливість більшої свідомості”, “свобода – це можливість більшої

свободи”, та ін. О. Розеншток-Хюссі справедливо стверджував, що діалог двох людських істот можливий лише тоді, коли вони намагаються викликати одна одну, демонструючи свою потребу в голосі іншого, бо це є єдиний спосіб активізувати те, що самовладне в своїх діях та проявах.

Література:

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994.
2. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
3. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М., 1998.
4. Гроф Ст. Надличностное видение: Целительные возможности необычных состояний сознания. – М., 2002.

Рецензент: кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії НА СБ України **А. М. Щуровський**

Єлизавета Гапоненко

ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ СТЕПАНА БАЛЕЯ

У статті аналізується проблема людини, її буття, сенсу і сутності її конкретного існування у творах Степана Балея. Розглядається інтерпретація проблеми особистості в рамках предмета суспільної психології. Зміст статті відображає низку проблем філософського, психологічного і соціологічного характеру.

Ключові слова: особистість, особа, індивідуальність, персона.

Haпоненко E. The problem of person as object of Stepan Balej's philosophical investigation

This article deals with psychoanalytic method, which is directed on the person. The author does conclusion that the interpretation of problem of person as a subject of social psychology by distinguished Ukrainian and Polish scientist and philosopher St. Balej. The life of the man is considered as the main question of philosophy, psychology and sociology.

Key words: person, human, individuality.

Гапоненко Е. Проблема личности как объект фылософского исследования

В статье анализируется проблема человека, личности, смыслу и сути его существования в работах Степана Балея. Рассматривается интерпретация проблемы личности в рамках предмета социальной психологии. В данной работе освещены целый ряд вопросов философского, психологического и социального характера.

Ключевые слова: личность, особа, индивидуальность, персона.

Проблема особистості була центральною для всієї наукової творчості С. Балея. Еволюція наукової діяльності вченого характеризується тим, що, послідовно заглиблюючись у тему, він починає від конкретного – від окремих явищ психічного життя людини – і поступово оволодіваючи емпіричним і теоретичним матеріалом, виходить на глибокі, узагальнюючі фундаментальні праці з обраної проблематики. Можна сказати, що темі людини, особливо проблемі особистості, С. Балеї присвятив усе своє наукове життя.

Спонуканням до цього було те, що антропологічна проблематика з кінця ХІХ століття все виразніше, попри труднощі і перешкоди, які створювались на її шляху, все відчутніше домінує у світовій суспільній думці. Це пов'язано з тим, що виразно посилюється процес зміни типів культур. Проблема людини, її буття, сенс і сутність її конкретного існування – все це викликає зростаючий інтерес, на ґрунті якого виникають і розвиваються самостійні філософські напрямки, що утворюють широкий спектр філософської антропології. Цією гуманістичною тенденцією зумовлюється і зростання зацікавленості в суспільстві психологічними дослідженнями, посилюється потреба зануритись у внутрішній світ людини, бо саме в ньому вбачається справжня реальність і сутність конкретного людського існування. Ця тенденція переходу від людини-загальника, абстрактної людини до людини конкретної, зумовлюється поширенням переконання, що саме в її індивідуальному бутті, в реальності її внутрішнього світу глибоко криється розгадка таїни, яка упродовж століть була спокусою для метафізик і антропологій.

У 1939 р. С. Балей видає свою спеціальну роботу “Особистість”. Література, присвячена проблемі особистості, в період виходу у світ роботи С. Балея була ще досить нечисленною. С. Балея правомірно було би віднести до кола першопрохідців у цій галузі досліджень, тим більше, якщо йдеться про суспільну думку в Україні або Польщі. Своєю працею він давав відповідь на актуальні запити часу розуміючи, що слово особистість – не є абстрактною понятійною формою, але відображає низку проблем філософського, психологічного і соціологічного характеру [1, с. 41-42].

С. Балей дає визначення поняття “особистість”. Насамперед, вчений зауважує, що значення терміна “особистість” формулюється на основі змісту поняття особи, що іноді ці поняття вживаються як взаємозамінні.

Найчастіше слово “особа” вживається як назва певного суб'єкта, якому властива певна сукупність рис. ***Ця сукупність рис і є власне особистістю.***

Відправним положенням для визначення поняття особистості, стверджує С. Балей, є визнання її зв'язку з психікою людини, з тим, що ми називаємо її душею. С. Балей при дослідженні психіки виділяє два протилежні підходи: аналітичний і синтетичний. Перший зосереджується на тому, що ділить людину на відносно прості складники, які є елементарними психічними явищами або психічними диспозиціями. В людині вчений виділяє сфери інтелекту, чуттів і волі, а в кожній з

них існує необмежена різномірність переживань. Людині властиві також різномірні здібності і схильності, які належать до інтелектуальної сфери, пам'яті, фантазії, цікавості. Кожна з цих властивостей може бути піддана окремим дослідженням і вимірам, незалежно від інших. Але таке членування психіки припустиме лише в певних межах, надмірне зловживання ним – веде до помилок і однобічності. В середині людської психіки, підкреслює вчений, будь-які поділи є штучними, тут все пов'язане між собою, переплітається і взаємно впливає. Тому аналітичний метод, даючи ключ для виділення і вивчення окремих структурних складових психіки людини, не служить інструментом для пізнання таємниці особистості.

До визначення особистості, як показує це С. Балей, веде проти-лежний, синтетичний підхід, який дає цілком інше бачення психіки людини і самої людини. “Підкреслюючи єдність, яка панує у психіці людини і вважаючи цю рису істотною для її особистості, стаємо на синтетичну точку зору, або цілісну. *Людська особистість становить цілість*” [2, с. 127-128].

У сфері психіки панує єдність, яка має свою ієрархію. Усе в психіці належить до одного і того ж “Я”, яке існує незалежно від змін у психічному русі. Одне і те ж “Я” поперемінно щось собі уявляє, радіє або сумує, прагне і приймає рішення. А усі ті уявлення, почуття і ухвали групуються навколо певних цілей, до яких індивід прагне різними шляхами. Все що відбувається в нашій психіці, виходить ніби з одного пункту і до цього пункту повертається, немов нескінченна кількість променів, що проходить крізь один пункт. Ця психічна цілісність, що творить людську особистість, вважає С. Балей, є організованою цілісністю, тобто такою, що має свою *структуру*. Остання виявляється в тому, що всі частини підпорядковуються цілості, існуючи ніби для її послуг і знаходячи в її межах сенс свого існування. Пізнання інтелекту певної особистості саме по собі не буде плідним і не у великій мірі збагатить наші уявлення про неї, якщо при цьому ми не будемо знати прагнень, які його оживлюють, інтересів, які ним керують, ступінь витривалості, з якою особистість може реалізувати свої рішення. Інтелект у психіці людини є лише певною можливістю, певним засобом, який може бути введений у дію і застосований у той або інший спосіб лише з допомогою чинників, що знаходяться поза інтелектом. Фантазія також, вважає С. Балей, виявляє себе у зв'язку з певним намірами і прагненнями людини. Тому штучним буде розглядати її у відриві від останніх. Багато уваги С. Балей приділяє проблемі характеру, розглядаючи її в контексті цілісного уявлення про психіку особистості.

С. Балей стверджував, що важливішими рисами, які характеризують особистість у людині, є: внутрішня єдність при різноманітності функцій структурних елементів, підпорядкованість окремих структурних зв'язків спільній для них усій цілості і, нарешті, динамічний характер структури. У цій єдності поруч із інтелектом, своє місце займає чуттєва сфера, єдність психічного і соматичного, вродженого і набутого, природного інстинкту і якостей, що формуються через виховання культури особистості. Їй властиві також темперамент і характер. С. Балей ґрунтовно розглядає усі ці складові особистості у їх формуванні, розвитку і функціонуванні.

У цій структурній “багатоедності” особистості важливу інтегративну роль С. Балей відводить світоглядіві. З огляду на це, вчений розвиває своє розуміння світогляду. З одного боку, світогляд – це об'єднуючий елемент індивідуальної свідомості, з іншого – акумулює і визначає її ставлення до світу. Ця двоєдина природа світогляду зумовлює своєрідність його формування. Його формуючими чинниками є знання, які іманентні особливості “Я” індивіда. Це вже не просто знання у своїй самовизначеності і самодостатній нейтральності щодо особистості; це знання, асимільовані індивідуальною свідомістю. Тому у світогляді поєднуються раціональні й ірраціональні, несвідомлені чинники. Світогляд, таким чином, інтегрується у багатоединий цілісності особистості.

Притаманні особистості характерні особливості дають підстави розглядати її як індивідуальність. Розуміючи індивідуальність як сукупність рис, що роблять людину відмінною від інших, вчений не отожднює її з особистістю, однак трактує ці поняття як навзаєм співвідносні.

Характеризуючи особистість як внутрішню психічну цілісність, С. Балей одночасно підкреслює як її важливу рису *динамічність*. Цю рису вчений протиставляє поняттю статичності, що означає таку структуру, у якій все доведено до постійної рівноваги, що виключає рух і зміни. В особистості людини, на думку С. Балея, – все інакше. “В ній діють сили і тенденції, які змагаються між собою за перевагу і викликають зміни у різних напрямках. В нормальній психіці ніколи немає повного застою. І це ми маємо на увазі говорячи про динамічну структуру особистості” [2, с. 127-128].

Визначаючи особистість, С. Балей додає, що в літературі під цим терміном мають на увазі два такі її розуміння. Одні тлумачать особистість, беручи її як наявну реальність, інші в нормативному сенсі, тобто як ідеал людської структури, до якої людина може наближа-

тися, ніколи її не досягаючи. Уточнюючи свою точку зору, С. Балей зауважує, що вживає це слово в обох значеннях, в одному випадку говорячи про особистість реальну, в іншому – про ідеальну. У першому випадку об'єктом вивчення є іманентна природа особистості, її структура і типологія. У другому – її становлення і формування, внутрішні закономірності і засоби зовнішнього впливу на процес її становлення.

С. Балей розкриває структуру особистості, процес її становлення і розвитку, з огляду на її іманентні, вроджені настановлення і набуті ознаки, що формуються під впливами зовнішнього середовища, типологію особистості. Розглядаються проблеми пізнання особистості, її самопізнання, самооцінки і самовиховання. У праці “Особистість” С. Балей дає підсумкове висвітлення цих проблем.

У своїх психологічних дослідженнях С. Балей від людини переходить до суспільства. І тут також дає себе знати своєрідність його загально філософського бачення. Воно виявляється вже у визначеннях соціології, яке вчений наводить, відрізняючи суспільну психологію від соціології [4, с. 24].

С. Балей не абсолютизує колективності серед форм соціального життя людей. У трактовці С. Балей соціум не поглинає індивіда, не позбавляє його особистісних рис, що становлять його індивідуальність. Світоглядна зорієнтованість на конкретну людину виявляє себе також у визначенні С. Балеем предмета суспільної психології на відміну від предмета соціології.

Говорячи про труднощі у відрізненні суспільної психології від соціології, про те, що позиції суспільного психолога більшою мірою властивий суб'єктивний кут бачення і те, що до уваги береться індивід, С. Балей наводить приклад відмінного підходу у вивченні молодіжної групи, нормальної чи злочинної, соціолога і психолога. Соціолог, роз'яснює вчений, більше зверне увагу на формальну структуру такої групи порівняно з іншими такими молодіжними групами, вивчить її економічні основи. Психолога ж зацікавить особовий склад групи, вироблення індивідуальної характеристики її конкретних членів, спеціальне визначення властивої їм різниці у типах психічної структури. При цьому С. Балей підкреслює, що коли певний час психологи розглядали штучно препаровану з суспільних зв'язків “людину взагалі”, то сучасний психолог конкретизує свій об'єкт дослідження [3].

Суспільну психологію вирізняє також те, що вона є галуззю психології. За довгий час свого становлення психологія виробила власну систему понять, певний апарат досліджень, властиві їй підходи. Із змінами в суспільстві відбуваються також зміни в об'ємі наукових інтере-

сів суспільної психології, у засобах психологічних досліджень. Однак незмінним залишається те, що вона вивчає психічні феномени суспільного життя, звертаючи при цьому головну увагу на конкретну людину.

Цю свою концепцію суспільної психології С. Балеї реалізує у ґрунтовній книзі "Вступ до суспільної психології", ця робота була першою в Польщі значною працею із суспільної психології. Виклавши свою концепцію об'єкта суспільної психології, С. Балеї у вступі розглядає значення категорії кількості у цій науці, на цій методологічній основі у спеціальному розділі висвітлює психологічні аспекти формування груп людей, суспільні контакти між людьми, регулятори відносин між ними. Далі теоретичному аналізу піддаються різні прояви міжособистісних відносин між ними. Далі теоретичному аналізу піддаються різні прояви міжособистісних відносин, які в суспільній психології С. Балея трактуються як суспільні відносини. Спеціальний розділ присвячується психології натовпу. Велика увага приділяється психологічному аналізу регуляторів суспільних відносин, психічного механізму виникнення передсудів, суспільних настановлень, психічних аспектів пропаганди. Обговорюючи психологічні проблеми соціалізації людини, він розглядає коло питань, що розкривають психологічні сторони поняття особи, її становлення, її місця в соціальних середовищах, її культурне підґрунтя, питання соціалізації дітей і молоді. В своїй концепції суспільної психології С. Балеї розкрив психологічні аспекти буття людини в соціумі, С. Балеї логічно і послідовно завершує своє майже сорокарічне дослідження з психології особистості, всебічно розбудувавши свою концепцію персонології.

Завершуючи теоретичний огляд наукової спадщини С. Балея, можна констатувати, що вона відзначається світоглядною і структурно-логічною цілісністю. І починаючи від перших наукових публікацій, у яких вже досить чітко прозвучала ідея звільнення людини від тиску деформуючих її психіку передсудів і умовностей, що століттями на шарувувались в колективній і індивідуальній свідомості і лещатами затискували її творчий дух та здатність до свідомої дії, С. Балеї, присвятивши себе психології, неухильно збагачував її наукові надбання, здійснюючи своє прагнення перетворити її в інструмент самотворення і самозвільнення людини, побудови на цій основі нормальних міжлюдських стосунків. Розвиваючи свій варіант генетичної психології і створюючи на її ґрунті педагогічну психологію, С. Балеї тим самим закладав наукові підвалини принципової перебудови структури і змісту педагогіки, з метою перетворити її в інструмент виховання і навчання на основі сучасного розуміння гуманістичного принципу

природо відповідності. Наукова спадщина С. Балея, яка становить цілість, що будується на єдності філософських, психологічних і педагогічних ідей, є ґрунтовно розробленим варіантом сучасної персонології. Весь хід думок С. Балея, спрямування його теоретичних досліджень підпорядковані ідеї створення умов, сприятливих для становлення людини, здатної жити в умовах, громадянського суспільства. Усвідомлюючи все це, ми не можемо не цінити високо теоретичне і практичне значення творчої спадщини С. Балея.

Література:

1. Балея С. Нарис психології / Балея Степан. Зібрання праць в 5 томах. – Львів-Одеса : ІФЛІС ЛФС “Cogito”, 2002. – Том I. – С. 271-352.
2. Балея С. Про певні властивості постаті / Балея Степан. Зібрання праць в 5 томах. – Львів : Видавництво Національного університету “Львівська політехніка”, 2009. – Том II. – С. 127-128.
3. Бойко О. Д. Поява модерністської течії в українській культурі на рубежі XIX і XX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.lib.aldebaran.ua.
4. Верников М. М. Життя і наукова діяльність академіка Степана Балея / Балея Степан. Зібрання праць в 5 томах. – Львів-Одеса : ІФЛІС ЛФС “Cogito”, 2002. – Том I. – С. 19-30.

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” М. О. Зайцев*

Ігор Бойко

ІДЕНТИЧНІСТЬ І СТАТУС ЛЮДСЬКОГО ЕМБРІОНА У СУЧАСНИХ БІОЕТИЧНИХ ДИСКУСІЯХ

У статті буде розглянуто фундаментальні і широко дискутовані в наш час проблеми визначення статусу людського ембріона. Основна мета цього дослідження – це допомогти у вирішенні етичних питань, пов'язаних із охороною життя людини на його ранніх етапах, та сприяти виробленню правильної моральної оцінки різних допоміжних репродуктивних технологій, експериментів над людськими ембріонами та зародками з метою вилучення з них клітин або тканин для наступного їх прищеплення або пересадження іншим особам, а також пренатального діагностування та абортів.

Ключові слова: людський ембріон, біоетика, наука, організм, життя, душа.

Boyko I. Identity and status of human embryo in contemporary bioethical discussions

This article will look at fundamental, and widely discussed in our time, problem of defining the status of human embryos. The main purpose of this study is to assist in resolving ethical issues related to the protection of human life at its earliest stages and to help develop the proper moral evaluation of various assisted reproductive technologies. The article ventures also assessment of prenatal diagnosis, abortion, and experimentations on human embryos and fetuses for the purpose of removal of cells or tissues for the next grafting or replanting them with other individuals.

Key words: human embryo, bioethics, science, organism, life, soul.

Бойко И. Идентичность и статус человеческого эмбриона в современных биоэтических дискуссиях

В данной статье будут рассмотрены фундаментальные и широко обсуждаемые в наше время проблемы определения статуса человеческого эмбриона. Главная цель данного исследования – помочь в разрешении этических вопросов, связанных с охраною жизни человека на ее ранних этапах, и содействовать выработыванию правильной моральной оценки различных вспомогательных репродуктивных технологий, экспериментов над человеческими эмбрионами и зародышами с целью изъятия из них клеток или тка-

ней для последующего их прикрепления или пересадки другим особам, а также дородового обследования и абортот.

Ключевые слова: человеческий эмбрион, биоэтика, наука, организм, жизнь, душа.

Під поняттям статус людського ембріона розуміємо сукупність його характеристик, які визначають позицію ембріона з позиції буття (онтологічний статус), обов'язку та відповідальності (етичний статус), а також закону (юридичний статус).

Ставити питання про онтологічний статус ембріона означає, практично, запитувати себе: "Хто або що є ембріон з позиції буття? Річ, згусток клітин, особа, чи щось інше?". Етичний статус ембріона визначається відповіддю на питання: "Яку відповідальність маємо ми стосовно ембріона?" І, нарешті, юридичний статус впливає з відповіді на питання: "Як суспільство має регулювати ставлення до ембріонів?"

Іншими словами, ці три аспекти тісно між собою пов'язані. Чому? Тому що відповідь на перше запитання вплине на відповідь на друге: наше ставлення до ембріона залежить, насамперед, від того, як ми розуміємо природу ембріона: чи він є особовою формою існування, чи такою формою людського життя, яке ще не є життям особи. З іншого боку, відповідь на третє запитання залежить від того, яку відповідь ми дамо на друге, оскільки юридичний статус ембріона визначається комплексом законодавчих тверджень стосовно ембріона (чи йому будуть надані права, чи ні), а це означає, що етичний статус перетворюється у зобов'язуючі нормативи на соціальному рівні.

Питання про статус ембріона є основним у визначенні нашої поведінки стосовно ембріонів, особливо коли йдеться про аборти, пренатальні обстеження, запліднення у пробірці, експерименти над ембріонами, зберігання та використання ембріонів (наприклад, для відбору). При розгляді цих проблем з драматичною очевидністю виявляються суттєві відмінності між різними біоетичними поглядами.

Так, наприклад, прихильники абортів і ті, хто захищає експерименти над ембріонами, евтаназію і дітовбивство, беруть за основу своїх тверджень та вчинків антропологію, яка виправдовує їхні переконання. Навіть якщо вони визнають етичну важливість життя ембріона, то все ж таки застосовувані ними біоетичні моделі приводять їх до помилкових висновків [4, с. 232].

Онтологічний статус людського ембріона

Відповідаючи на питання: "Хто є ембріон?" – треба сказати, що ембріон – це форма людського життя; це людське життя є індивіду-

альним; і, що це індивідуальне людське життя має особову природу (ембріон є особою). Для підтвердження цього розпочнімо з наукових даних, що їх нам подає ембріологія, і сприймімо їх у світлі розуму та християнської антропології.

Перше твердження – суто наукова констатація: ембріон – не просто якийсь біологічний об’єкт, а, від своєї найпершої миті, ембріональна форма людського життя з генетичною спадковістю, притаманними лише людині диференційними динаміками, біохімічними та метаболічними характеристиками.

Ембріон – не лише форма людського життя, а й форма людського індивідуального життя, особа людського виду. Основою цього твердження є особливість та унікальність генетичної спадковості, автономія його метаболічних процесів у відношенні до материнських, а також той факт, що його внутрішній вектор спрямований на досягнення повноти свого розвитку. Індивідуальність та особовість не збільшуються, змінюється зовнішній вигляд індивіда чи спосіб вираження особи.

Варто згадати суттєві розбіжності у поглядах сучасних науковців. На думку одних, біологічне життя людини як особи починається в момент зачаття, з утворенням зиготи, чим підкреслено той факт, що генетична ідентичність нової особи твориться саме в цей момент. Відомий італійський богослов священик Анджело Серра (Angelo Serra) пише про це так: “Новозачатий являє собою особову і чітко визначену біологічну дійсність: він є уповні людською особою, що розвивається. Автономно, момент за моментом, безперервно він будує особову форму згідно з планом, закладеним у його особистому геномі” [11, с. 130].

Інші вважають, що життя людини як особи починається лише після того, як із двох генетичних спадковостей: батьківської і материнської, – утворився новий геном, геном ембріона. Це відбувається приблизно через 21-22 години після запліднення. Ще інші стверджують: якщо визнати людську особу вже в одноклітинному ембріоні, то слід поширити таке розуміння і на окремі гамети [8, с. 115].

Протилежні погляди – у австралійського філософа Нормана М. Форда (Norman M. Ford), який у праці під назвою “Коли я почався?”, стверджує, що про людську особу можна говорити лише починаючи із 14-го дня, тобто після імплантації, або, краще, – після формування первинної смужки, тому що індивідуальність та автономність – характерні ознаки життя особи – можуть бути вповні реалізованими лише після завершення цих двох стадій. Автор пише: “Поява первин-

ної смужки – це знак того, що сформувався і почав існувати ембріон у повному значенні слова – як людська особа. До цієї стадії немає сенсу говорити про людську істоту в онтологічному значенні” [5, с. 168].

Аналізуючи важливість утворення первинної смужки, деякі інші науковці, як, наприклад, МакЛарен (McLaren) [7, с. 5-32], запропонували розрізнити між преембріоном¹, тобто тим, який ще не імплантувався, та ембріоном. Такий поділ, з біологічного погляду, є досить дискусійним, тому що розвиток ембріона – це поступовий феномен. Однак твердження МакЛарен були сприйняті позитивно як у науковому, так і в позанауковому світі. Використання сумнівного терміна “преембріон” виправдовує деякі медичні втручання, у тому числі з метою знищення ембріонів на ранніх стадіях розвитку. Ці твердження позитивно сприймали і сприймають також деякі українські лікарі, серед яких можна згадати Федора Власовича Дахна – директора Інституту репродуктивної медицини та члена правління Асоціації репродуктивної медицини України, який відстоює застосування терміна “преембріон”.

З доповіді, опублікованої Комісією Варнок (Warnock)², можна дійти висновку, що людський ембріон можна використовувати для експериментів протягом 14-ти днів з моменту зачаття, з чого однозначно випливає, що у цей період ембріон не визнають людською особою і він повністю залежить від матері [13, с. 103].

Комітет Варнок (вірніше, частина його дослідницької групи) затвердила, що 14-й день після запліднення, який відповідає моменту виникнення первинної смужки, слід вважати початком індивідуального розвитку ембріона [13, с. 22]. МакЛарен, член Комітету Варнок, стверджувала у своїй доповіді: “Момент, з якого можна говорити про початок нового індивідуума у всій його повноті, відноситься до стадії формування первинної смужки ембріона” [7, с. 8].

Появу первинної смужки слід вважати доказом того, що клітини, призначені для формування ембріона, вже відділилися від клітин, які

¹ Поряд з терміном “преембріон” застосовується також поняття “проембріон” – старий ботанічний термін, введений ще в 1847 році для розпізнавання поколінь нижчих рослин. Однак нині термін “проембріон” застосовується у тому самому значенні, що й термін “преембріон”, з метою введення розпізнавального критерію (прим. – І. Б.).

² Результати, отримані Комісією з вивчення репродуктивної функції людини та ембріології, яку затвердив у 1982 році уряд Великої Британії. Комісія, що складалася з 12 експертів, на чолі з філософом Мері Варнок (Mary Warnock), працювала над такими завданнями: 1) оцінити вже досягнуті й очікувані в недалекому майбутньому результати у ділянці медицини, людського запліднення та ембріології; 2) визначити, яку лінію поведінки і захисту слід вибрати, беручи до уваги соціальні, етичні та юридичні наслідки цього розвитку; 3) опрацювати відповідні рекомендації (прим. – І. Б.).

будуть створювати плацентні й захисні тканини. Згідно з МакЛарен, перші 14 днів ембріонального розвитку є “Періодом підготовки, під час якого формуються усі захисні і харчові системи, необхідні для підтримки подальшого життя ембріона, і тільки тоді, коли буде налагоджена система підтримки, ембріон може почати розвиватися як індивідуальне буття” [7, с. 15].

Можна зауважити, що ці автори використовують термін преембріон для того, щоб виокремити у внутрішньоутробному людському житті період між моментом запліднення та появою первинної смужки, бо, мовляв, лише після його завершення можна говорити про щось, що “має певні виміри буття, що може безпосередньо розвиватися в зародок, а потім – у новонародженого” [7, с. 28].

На підтвердження думки про пізніший початок особового життя ембріона науковці покликаються на факт виникнення близнюків. Монозиготні близнюки утворюються відділенням від ембріона клітин, які ще не диференціювались і є плюрипотентними (здатні диференціюватися як завгодно). Після відділення клітин, яке відбувається перед імплантацією, перший ембріон сприяє виникненню нового ембріона, який є ідентичним першому, бо бере свій початок із тієї самої заплідненої яйцеклітини (однойцеві близнюки). Отже, кажуть ці науковці, перший ембріон не був ще до кінця індивідуалізований, адже він дав початок двом особам – близнюкам [5, с. 132].

У відповідь на ці аргументи слід сказати, що тут реально відбувається не ділення одного ембріона на дві частини, а, радше, безстатеве розмноження ембріона через відділення від нього однієї або більше клітин. Чотирнадцятий день, а згідно з деякими авторами вже 7-й день, вважається граничним, після якого вже є неможливим поділ зиготи та утворення монозиготних близнюків чи злиття двох окремих зигот. У дослідженнях, проведених у лабораторії над зиготами тварин (мишей і кроликів), було виявлено механізм появи однойцевих близнюків. У перші дні, в початковій фазі, ще зберігається плюрипотентний характер клітин ДНК і РНК. Якщо в найперші дні внаслідок нестабільності оболонки зиготи відбувається поділ (на стадії 64-х клітин плюрипотенції, ясна річ, уже нема), то частини, утворені при поділі, здійснюють повну еволюційну програму і, відповідно, розвиваються в окремих суб’єктів. З цього випливає, що при виникненні близнюків перша запліднена яйцеклітина зберігає свою особову ознаку, а коли відокремлюється одна чи декілька дочірніх клітин, то виникає нова цілість і нова особа.

У випадку злиття реалізується можливість з’єднання двох за-

родкових клітин на ранніх етапах розвитку, що дає початок новому суб'єктові.

Існує також думка, що індивідуальне людське життя починається з моменту імплантації. Імплантація заплідненої яйцеклітини починається між 6-м і 7-м днем, а закінчується на 9-й день; на 14-й день вже створюється захисна ендометрійна оболонка навколо імплантованого ембріона. Тому, на думку деяких авторів, індивідуальне життя людського ембріона починається лише на 6-й день після зачаття. З моменту імплантації бластоцист переходить із стану плюрипотенції в стан уніпотенції, розвиваючись уже як людська істота.

І нарешті, деякі автори вважають основним в ембріональному розвитку формування нервової системи і початок мозкової діяльності: “Людське життя можна розглядати як активну життєдіяльність індивіда в інтервалі між початком мозкової діяльності ембріона (на восьмому тижні) і смертю мозку. Навіть якщо тканини і системи органів уже сформовані, то все ж без функціонуючого людського мозку вони не можуть творити людську істоту, принаймні в медичному значенні” [6, с. 198-204].

Етичний та юридичний статус ембріона

Питання, яке слід також уважно розглянути, стосується етичного та юридичного статусу пренатального життя і, особливо, ембріонального життя. Наші уявлення про турботу й пошанування ембріона (етичний статус), а також способи, якими суспільство має розглядати та регулювати закони щодо втручання у пренатальне життя (юридичний статус), ґрунтуються на відповіді на питання: “Хто є ембріон?”.

Насамперед, дискутується питання про те, чи право ембріона на пошанування є його фундаментальним правом, чи лише непрямым правом. Останнє є своєрідною угодою між правовими суб'єктами, і суспільство визнає його за певних умов. Існує два типи обов'язків: обов'язки, пов'язані з пошануванням онтологічних прав, які впливають з буття особи, та обов'язки щодо соціальних, або непрямих, прав, які з'являються залежно від суспільного значення певної реальності: завдавати шкоди Пієті Мікеланджело не можна, не тому що ця річ сама по собі має певні права (так було б, коли б вона була особою), а тому що вона має велике значення для багатьох людей.

Цінність ембріона, визначена згідно з непрямым правом, була б доволі низькою, і відповідним було б його право на захист, наданий суспільством. Ембріон був би захищений таким самим способом, як охороняється лісництво або заповідник – з огляду на матеріальні або духовні блага, що їх суспільство отримує завдяки цій охороні. В та-

кому випадку юридичний статус ембріона зовсім не ґрунтувався би або осноvwувався б лише частково на онтологічному статусі. Але незважаючи на те, що ембріон ще не входить у моральну спільноту осіб, суспільство як цивільна спільнота надає йому певні права, серед яких є такі: право на життя та фізичну цілісність; право на недоторканність та пошанування його гідності; право народитися у (повноцінній) сім’ї.

Якщо ембріон, з точки зору буття, є людським індивідуумом, то він, безумовно, вимагає такого самого пошанування, як людина у її духовній та тілесній цілості.

Інструкція *Donum vitae* висвітлює традиційну практику Церкви і загальні напрями католицької моралі: “Людину потрібно поважати і трактувати як особу з моменту зачаття, необхідно визнавати її права як особи, серед яких на першому місці є невід’ємне право кожної невинної людини на життя” [2, с. 6]. Не кажуть, що слід шанувати ембріон, тому що він є особою, а кажуть шанувати як особу. Мова йде не так про онтологічне визнання, як, швидше, про етичну вказівку. Особу слід розглядати як критерій етичності, а ембріон, оскільки він є індивідуумом людського виду, заслуговує на такий етичний та юридичний підхід, який застосовується до всіх людей на будь-якій стадії їхнього життя. Як би не розглядали особу ембріона, можна зі впевненістю сказати, що стосовно Бога він є людським буттям.

Позиція персоналістичної біоетики

У відповідь на попередньо висвітлені твердження, особливо про те, що життя людини як особи починається з утворенням первинної смужки, слід навести переконливі аргументи італійського науковця Анджело Серри, який каже: “Вона (первинна смужка) є лише кінцевий пункт певного, поступового, організованого, нерозривного процесу, який розпочався з моменту сформування зиготи. Коли відбувається формування систем харчування та захисту, завжди є та клітина або клітини, від яких беруть початок ті шари, що утворюють ембріональну первинну смужку. Вона виникає не ззовні і не випадково, а є невіддільною від усєї послідовності процесів і є продуктом цього процесу” [10, с. 255-256].

Про застосування терміна “преембріон” Анджело Серра пише: “Допустимо, а інколи, з термінологічного погляду, навіть корисно вводити певні нові терміни для підкреслення нових аспектів. Термін “преембріон”, запропонований МакЛарен та іншими, може належати лише до раннього етапу розвитку ембріона – від утворення зиготи до утворення первинної смужки. Але було б помилкою вважати, що розділити єдиний процес на два етапи: перший – на якому утворю-

ється зигота і первинна смужка, та другий – після утворення первинної смужки, – означає визнати, що ці етапи є самостійними, не пов'язаними між собою процесами; що ці дві структури (преембріон та ембріон) стосуються різних суб'єктів або що перша з них є структурою без суб'єкта" [9, с. 82].

Зрозуміло, що без імплантації ембріон не буде життєздатним, так само як після народження дитина не може вижити без їжі. Однак не імплантація надає існуванню ембріона особового виміру, і навіть не завдяки материнському молоку дитина стає особою. Мати лише створює умови для розвитку особи.

І нарешті, твердження, що без функціонування людського мозку сформовані в ембріона органи не можуть визначати людську істоту, має властиве значення і вартість лише тоді, коли йдеться про смерть людини – момент, коли людина, дійшовши до кінця свого життєвого циклу, перестає жити, оскільки остаточним знаком завершення цього циклу вважається смерть мозку.

Для яснішого розуміння того, що було сказано про статус і формування щойно зачатого плода, з генетичного погляду, наведемо приклад, який нам подає до роздумів Анджело Серра. Уявімо собі, що нам треба збудувати будинок: для цього потрібен архітектор, який зробить проєкт, керівник, відповідальний за будову, робітники, які втілюватимуть цей проєкт, матеріали для будови. Зигота виконує всі ці функції (проєктування, керування, будування) самостійно, а всі матеріали для будівництва знаходяться в ній самій. Зигота є архітектором, керівником будови, будівельником та постачальником матеріалу. До того ж, як при закладенні фундаменту будинку вже вимальовується його основний план, так і зигота, коли стає ембріоном, ясно виявляє всю внутрішню структуру індивідуума: мати надає йому лише місце праці і необхідні матеріали для будування. Суттєва різниця полягає лише в тому, що архітектор, керівник будови і майстри створюють об'єкт, не тотожний жодній із цих осіб, тоді як ембріон будує самого себе.

Факти і процеси, які ми описали, є науково підтвердженими і незаперечними. Їх необхідно прийняти як даність, а не лише як чиясь думку. Гасла типу: "Ембріон – це частина тіла матері"; "Штучний аборт – така сама операція, як усі інші"; "Жінка має право сама вирішувати долю свого лона" тощо, – кидають виклик, перш за все, правомірності науки, а потім уже моральності.

Наукові підтвердження самостійного життя зиготи-ембріона

Кожна людина може себе запитати: "Коли почалося моє існування?". Щоб відповісти на це питання, ми повинні сказати, що головним

проявом людського я є тіло. Я починає існувати тоді, коли починає існувати тіло. Отож, першим питанням, на яке слід шукати відповідь, є: “Коли почало існувати моє тіло?”. На основі біологічних даних ми можемо стверджувати, що наше тіло почало існувати у момент злиття гамет – батьківської і материнської.

Нині наука переконливо доводить, що, коли батьківський сперматозоїд проникає у материнську яйцеклітину і зливається з нею, народжується новий живий людський організм. Науковці називають його ембріоном, а якщо говорити про самі початки (на одноклітинному рівні), – зиготою. Можемо запитати: чи цей новий живий організм, зигота-ембріон, є вже людиною в мініятурі? Якщо відповідь буде “так”, то це означає, що людський ембріон слід шанувати як людину від самого його початку, а якщо “ні”, то це означає, що ми можемо використовувати ембріон, як звичайну річ, маніпулювати ним за нашим бажанням або й просто викинути геть.

Покликаючись на три наукові докази, ми повинні з абсолютною впевненістю відповісти на це запитання “так!”

Перший доказ. Наука говорить, що результат зачаття (зигота-ембріон) є новим організмом, тобто біологічною дійсністю, відмінною від яйцеклітини і сперматозоїда, які дали йому початок. Сьогодні ми знаємо, що всі клітини, з яких складається людське тіло, мають у своєму ядрі 46 хромосом, і лише статеві клітини: жіноча (яйцеклітина) і чоловіча (сперматозоїд), – мають лише половину, тобто 23 хромосоми. Однак ембріональна клітина, зигота, яка народжується з їхнього поєднання, має вже 46 власних хромосом людського виду. Отож, вона більше не є ні сперматозоїдом, ні яйцеклітиною, а є новим людським організмом. Це вже більше не батько і не мати; це – дитина.

Другий доказ. Наука доводить, що ембріон, цей новий організм, що постав із людських яйцеклітини і сперматозоїда, є організмом людини і належить до людського виду. Жоден науковець не повинен сумніватися в цьому, бо існує одна незаперечна істина про народження живих створінь: ніхто ніколи не бачив, щоб пес народився з kota або навпаки; з пса завжди народжується інший пес, а з kota – інший кіт. Таким чином, від чоловіка і жінки не може народитися ніхто інший, як лише людина.

Третій доказ. Наука каже, що розвиток зиготи не є випадковий, а є автозапрограмований, тобто закладений точним генетичним механізмом, записаним на кожній із 46 “плівок” її ДНК. Саме ця запрограмована послідовність сотень тисяч триплет основ вздовж ДНК становить генетичну спадковість зиготи. Вона містить у собі весь ге-

нетичний матеріал для розвитку плода, а її розмір становить близько 0,1 мм.

Таким чином, під керуванням власного ДНК зигота розпочинає свою чудову пригоду росту: спершу вона ділиться на дві клітини, потім – на чотири, вісім, шістнадцять, тридцять дві, аж до того моменту, коли, приблизно на 4-й день після зачаття, набуває вигляду компактного скупчення клітин (морули). Потім клітини продовжують ділитися і приблизно на 6-й день після запліднення всередині клітинної маси формується порожнина. Тепер зародок має назву бластоциста і готовий прирости до тканини ендометрію.

І саме на цьому етапі розвитку нового людського життя відбувається нове чудо, яким завжди керує ДНК, – диференціація клітин на нервові, кровоносні, м'язеві тощо, які з часом утворюють різні тканини й органи тіла, що формується. З неймовірною точністю нервові клітини просуваються до місця, де утвориться мозок; м'язеві клітини готуються започаткувати роботу серця й інших м'язів; певні клітини формують кістки; ще інші – апарат травлення, шкіру, кров.

Ця нова фаза розвитку зиготи, під час якої утворюються різні органи людського тіла, має назву формування. На п'ятий тиждень життя людський ембріон має довжину приблизно 1 см, але в нього вже сформовані різні внутрішні органи. На сьомому тижні, тобто приблизно на другому місяці, його тіло вже повністю сформоване. Далі відбувається лише ріст тіла та вдосконалення функцій організму. Цей розвиток не закінчується з народженням дитини, а триває протягом усього життя.

Формування зиготи-ембріона та його розвиток

Розглянемо деякі наукові дані, отримані в результаті спостережень за зиготою у процесі її формування. Ці дані свідчать про те, що внаслідок запліднення, одразу ж після того, як між яйцеклітиною і сперматозоїдом – двома статевими клітинами – відбулася взаємодія, негайно започатковується новий людський організм.

Новий людський організм як система не є звичайною сумою двох підсистем – це нова комбінація, яка, внаслідок втрати підсистемами власної індивідуальності та автономії, починає діяти як точно визначена нова єдність. Якщо їй надати всі необхідні умови, то вона осягне свою специфічну кінцеву форму. Звідси маємо класичний, але ще й досі вживаний термін *одноклітинний ембріон*.

Біологічним центром, чи координуючою структурою цього нового людського життя, є новий геном, яким наділений *одноклітинний ембріон*. У геномі закладено і, як у “пам'яті”, збережено певний про-

ект з необхідною інформацією про ті молекулярні процеси, які необхідні для поступової, автономної його реалізації. Геном ідентифікує одноклітинний ембріон як біологічно людський і точно визначає його індивідуальність. Він надає ембріонові надзвичайні морфогенні можливості, що їх ембріон буде поступово розвивати і реалізовувати за посередництвом постійного взаємозв'язку з клітинним та позаклітинним середовищем, від якого він отримує певні матеріали та сигнали.

Інша серія даних, на яку слід також звернути увагу, стосується розвитку одноклітинного ембріона. З інформації, яку маємо на нині, можна чітко ствердити, що з одноклітинного ембріона завдяки різним морфогенним процесам формується цілий організм. Тут слід наголосити на трьох біологічних властивостях, якими характеризується цей процес розвитку, а саме:

а) координація

Протягом усього періоду розвитку (від формування зиготи і далі) молекулярна та клітинна активність відбувається послідовно і скоординовано, згідно з програмою, закладеною в геномі. Звідти надходять сигнали – причому їх кількість безперервно зростає, – що контролюють як внутрішню клітинну взаємодію ембріона, так і взаємодію ембріона із зовнішнім клітинним середовищем. Таким чином, відбувається суворий “нагляд” за тисячами структурно відмінних генів, завдяки чому зберігається структурна єдність організму, що формується.

б) безперервність

“Новий життєвий цикл”, розпочатий заплідненням, – якщо існують задовільні умови – є безперервним. Змінюють один одного лише поодинокі етапи, наприклад, клітинний поділ, клітинна детермінація, диференціація тканин та формування органів. Але сам по собі процес формування організму є безперервним. Є завжди одна і та сама особа, яка поступово набирає своєї остаточної форми. Якби цей процес на якомусь етапі перервався, то це означало б смерть особи.

в) поступовість

Багатоклітинний організм, розвиваючись від простих до все складніших форм своєї організації, досягає нарешті своєї остаточної форми. Відповідно до закону поступового прояву кінцевої форми, ембріон, починаючи від першої клітини і далі, зберігає незмінною власну ідентичність та неповторність протягом усього процесу розвитку.

Таким чином, проаналізовані нами наукові дані про утворення нового людського організму та утворення нового генома людини приводять нас до єдиного висновку, від якого, як видно, неможливо сховатися, бо його диктує біологічна логіка, – що у момент злиття гамет

нова людська клітина, наділена новою інформаційною структурою, починає діяти як індивідуальна єдність, повністю керуючись при цьому своїм власним генетичним кодом. Ця індивідуальна єдність проявляється у постійній та автономній самоорганізації, яка закінчиться формуванням цілого людського організму. Нова людська клітина, а отже й нова людська особа, яка розпочинає свій особистий життєвий шлях, отримуючи всі необхідні внутрішні й зовнішні умови, поступово розвивається, активуючи свої великі можливості згідно із фундаментальним онтогенетичним законом і єдиним внутрішнім проектом.

На основі вищенаведених наукових даних, які на даний час подає біологія та ембріологія, можна дійти висновку: від моменту запліднення ембріон є людською особою, яка розпочинає свій життєвий шлях. Ми не можемо вважати його людиною в потенції – він, швидше, є потенційно дитиною, дорослою чи старцем. Яйцеклітину та сперматозоїд можна вважати людиною в потенції, бо якщо вони не з'єднаються між собою, то яйцеклітина залишиться яйцеклітиною, а сперматозоїд – сперматозоїдом. Але зигота вже є людською особою, вона розвиває свою особисту внутрішню програму, якщо забезпечена необхідними для цього умовами. Таким чином, з моменту запліднення, або зачаття, починає існувати, або, краще, – фактично існує людина.

Якщо це так, то логічно буде ствердити, що на всьому шляху розвитку людського індивідуума – не лише з моменту його народження, але й до цього – повинна бути визнана його онтологічна цінність, бо людський індивідуум завжди наділений гідністю та якістю людської особи.

Література:

1. John Paul II. Encyclical Letter *Evangelium Vitae* (25 March 1995) // *Acta Apostolicae Sedis*. – 1995. – № 87. – P. 401-522.
2. Congregation for the Doctrine of the Faith. Instruction on Respect for Human Life in Its Origins and on the Dignity of Procreation “*Donum Vitae*” (22 February 1987) // *Acta Apostolicae Sedis*. – 1988. – № 80. – P. 70-102.
3. Engelhardt H. T. (Jr.). *The Foundations of Bioethics*. – Oxford; New York: Oxford University Press. 1996. – 464 p.
4. Faggioni M. P. *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica*. – Torino: Edizioni Camilliane, 2004. – 328 p.
5. Ford N. M. *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
6. Goldenring J. M. *The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humaneness* // *Journal of Medical Ethics*. – 1985. – Vol. 11. – P. 198-204.

7. McLaren A. Prelude to Embryogenesis // The Ciba Foundation. Human Embryo Research: Yes or No? – London: Tavistock Publ., 1986. – 210 p.
8. Mori M. Aborto e morale. – Milano: Il Saggiatore, 1996. – 126 p.
9. Serra A. Dalle nuove frontiere della biologia e della medicina nuovi interrogativi alla filosofia, al diritto, e alla teologia // Nuova genetica e embriopoesi umana / Ed. A. Serra, E. Sgreccia, M. L. Di Pietro. – Milano: Vita e Pensiero, 1990. – 336 p.
10. Serra A. Embrione umano, scienza e medicina. – In margine al recente documento vaticano // La Civiltà Cattolica. – 1987. – Vol. 2. – P. 247-261.
11. Serra A. Il neoconcepito alla luce degli attuali sviluppi della genetica umana // L'aborto. Riflessioni di studiosi cattolici / Ed. F. Fiori, E. Sgreccia e altri, – Milano, 1975. – P. 115-148.
12. Singer P. Practical Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 359 p.
13. Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology (the Warnock Report). – London, 1984. – 103 p.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету "Острозька академія" **П. М. Кралюк**

Оксана Терешкун

СУЧАСНІ БІОТЕХНОЛОГІЇ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ІНДИВІДА

У статті здійснюється спроба розглянути сучасні біотехнології з позиції “завтрашньої сучасності”, тобто очима нащадків, а також їх вплив на ідентичність та самоідентичність індивіда як стану відхилення від традиційної системи самоідентифікації.

Ключові слова: ідентичність, самоідентичність, особистість, людина, індивід, буття, техніка, біотехнології, наука, геном, інструменталізація індивіда.

Tereshkun O. Modern biotechnology and individual identity.

The article is an attempt to consider the modern biotechnology from the point of view “beyond tomorrow”, ie through the eyes of descendants, as well as problems of identity and self-identity as a condition of digression from the traditional system of self-identification.

Key words: identity, self-identity, person, personality, individual, being, technology, biotechnology, science, genome, instrumentalization of the individual.

Терешкун О. Современные биотехнологии и идентичность индивида

В статье осуществляется попытка рассмотреть современные биотехнологии с позиции “завтрашней современности”, т. е. глазами потомков, а также их влияние на идентичность и самоидентичность индивида как состояния отклонения от традиционной системы самоидентификации.

Ключевые слова: идентичность, самоидентичность, личность, человек, индивид, бытие, техника, биотехнологии, наука, геном, инструментализация индивида.

Кризовий стан ідентичності особистості в усьому світі пов'язаний з наступом культури постмодерну, пануванням всесвітньої інформаційної мережі, тотальної глобалізації. Питання про ідентичність людини в контексті біотехнологічних перетворень порушує глибинну метафізичну проблему специфічності людського буття. Драматичні ситуації людської екзистенції постійно повертають нас до питань: хто ми, яка основа нашого існування, свободи та власної гідності, рівності самим собі, тобто самототожності чи ідентичності?

Актуальність дослідження пов’язана з використанням допоміжних репродуктивних технологій, загостренням уваги суспільства до моральної неоднозначності генної інженерії, регулюванням народжуваності, перспектив репродуктивного і терапевтичного клонування, припустимості ліберальної евгеніки за допомогою поширення доімплантаційної діагностики ембріонів. Ці та багато інших проблем, породжених наукою, біотехнікою та медициною, створюють своєрідний контекст буття сучасної людини, який можна охарактеризувати як системну проблематизацію людської ідентичності. За останнє десятиліття у світі з’явилося принципово нове коло проблем, окреслене новітніми біотехнологіями. Без перебільшення можна стверджувати, що спроби клонування людини можуть бути прирівняні за своєю значущістю до появи на Землі инопланетян. І. Кант у праці “Релігія в межах тільки розуму” говорив про неможливість відповісти на питання “що таке людина?”, оскільки не існує ніякої іншої істоти, яку можна було б порівняти з людиною [4]. Сьогодні таку істоту людина намагається створити, експериментуючи зі своїм тілом, органами, способом свого відтворення, своєю самістю, межами свого існування.

Сучасні біотехнології дають в руки людині інструмент, який розширює її можливості панування над навколишнім світом. Баточисленні та різноманітні техніки радикального перетворення тіла, можливість обирати стать, змінюючи її, кардинально змінювати зовнішність, здійснювати втручання в біохімічні та молекулярнобіологічні механізми мають на меті керувати процесами еволюції людини як виду і спрямовані на підпорядкування та контроль людиною своєї власної природи. Філософсько-антропологічний аналіз цих процесів набуває сьогодні особливого значення, оскільки біотехнологічні ризики актуалізують питання про саморозуміння людиною її ідентичності.

Філософська традиція дослідження ідентичності як тотожності бере початок у діалектиці Платона. Подальший розвиток та різноманітні модифікації проблеми розроблялися у вченнях Г. Лейбніца, Дж. Локка, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля та ін. У некласичній філософії ХХ ст. інтерес до проблем ідентичності проявляв М. Гайдеггер у контексті дослідження проблеми аутентичності індивіда. У постструктуралістичному напрямі переосмислювалась роль відмінностей як альтернативи тотожності, акцентувалась увага на ролі Другого та Іншого для самоідентичності (Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Бодрійяр). У феноменологічній традиції, яка представлена Е. Гуссерлем, розкривається життєвий світ людини, який стає своєрідним мостом у соціологічній інтерпретації ідентичності.

Ідентичність розглядається як соціальне утворення, саморозуміння індивіда трактується через сприйняття його іншими. Феноменологія тілесності М. Мерло-Понті представляє основу самоідентифікації через тілесну самопрезентацію. Важливі ідеї для аналізу проблеми ідентичності містяться у сучасних соціально-етичних концепціях Х. Йонаса, К. О. Апеля, Е. Левінаса, в яких розглядаються виклики сучасної цивілізації та зміна місця в ній людини. Висвітлення моральних аспектів особистісної ідентифікації в епоху новітніх біотехнологій здійснювали Ю. Габермас, Ф. Фукуяма, Д. Міт, Х. Хакер, П. Д. Тищенко, Б. Г. Юдін та ін.

Ідентичність слід розуміти як самототожність, яку людина намагається набути, освоїти чи створити, сконструювати у різних культурних практиках. Саме тому дослідження самоідентичності вимагає контекстуальності таких актуальних проблем, як штучне запліднення, клонування, народження дитини “на замовлення” з визначеними характеристиками та якостями.

Мета цього дослідження – окреслити контури проблеми ідентичності людини у сфері біотехнологічних практик і виявити в них антропологічні модальності, які можуть стати частиною філософського осмислення проблеми людини в сучасному трансформаційному світі.

Об’єктом дослідження є новітні технології у сфері науки і техніки та їх вплив на трансформацію людини та суспільства.

Предмет дослідження становить філософська рефлексія можливих ризиків зміни ідентичностей в епоху новітніх біотехнологій та можливі антропосоціальні наслідки втручання в онтологічні основи людського життя.

Початок третього тисячоліття характеризується динамічним розвитком біологічних та медичних наук, створенням на їх основі сучасних біотехнологій, які можуть докорінно змінити сучасне суспільство. Біомедичні технології, як частина науково-експериментального знання, втручаються у сферу біо– і антропогенези, заповзято здійснюючи активні спроби створити новітню живу, мислячу матерію, оминаючи еволюційно-природні цикли. Штучне запліднення (в тому числі екстракорпоральне), сурогатне материнство, трансплантація органів і тканин людини, штучне підтримання життя та деякі інші технології викликають серйозну стурбованість суспільства в рамках проблеми ідентичності індивіда, що виражається через посилення протиріччя між людиною і природою, природним та штучним, усвідомленням власних дій та самих себе.

Проблема самоідентифікації людини під впливом стрімкого та

динамічного прогресу біотехнологій акумулюється у новій технократично орієнтованій ідеології ліберальної євгеніки. Ліберальна євгеніка – це установка на покращення спадковості нащадків. Євгенічний метод, як метод селекції, що був запозичений з тваринництва, визначає відношення до населення як до предмета маніпуляційних впливів, як до засобу досягнення надіндивідуальних цілей та цінностей, наприклад, расових чи державних.

У філософсько-антропологічному значенні ліберальна євгеніка являє собою якісно нове ідеологічне та практичне утворення. На відміну від традиційної євгеніки, ліберальна предметом свого впливу обирає не генофонд нації, а геном окремої людини. Замість централізованого планування генетичних якостей майбутніх поколінь вона пропонує придбати індивідуальний набір євгенічних послуг для вдосконалення геному майбутньої дитини в “генетичному супермаркеті”. Значення ліберальної євгеніки полягає в її яскравому вираженні свободи споживацького інтересу та ідеології ринкового суспільства.

Звернення до євгенічного втручання на рівні окремого геному створює передумову для євгенічної політики, в якій головна роль відводиться не державі, а потенційним батькам чи індивідам, які бажають покращити свої біологічні характеристики.

Доцільний підбір виробників для одержання здорового потомства руйнує стародавній культурний інститут кохання як свободи вибору шлюбного партнера, який є основою самосвідомості та самоідентичності людини. Оскільки ліберальна євгеніка дотримується свободи репродуктивного вибору, то цей вибір, втрапивши еротичне забарвлення та статевий потяг, стає раціональним вибором покупців на ринку євгенічно-генетичних послуг.

Успіхи геноміки створюють наукову основу і задають структуру онтології для ідеології ліберальної євгеніки. Новітні технології доїмплантаційної діагностики, терапії і вдосконалення генетичних якостей ембріонів відкривають можливості для цілеспрямованих маніпуляцій з ними, відбору найбільш вдалих варіантів до моменту трансплантації технологічно вдосконаленого ембріона. Одночасно технології пренатальної діагностики і лікування створюють можливість контролю за розвитком плоду в бажаному напрямі в утробі матері, а проекти створення штучної матки підвищують рівень контролю за процесом розвитку плоду від моменту зачаття до народження, перетворивши новонароджену дитину в біотехнологічний продукт (фабрика із виготовлення дітей – див. О. Хакслі). Нові біотехнологічні методики не тільки перетворюють новонароджених на біотехнологічний продукт,

живу річ, а як підкреслив П. Д. Тищенко, що найбільш ліберально налаштовані ентузіасти біотехнологічного прогресу вважають, що “все це приведе до “звільнення жінки від тягару репродуктивних функцій” для творчої соціально корисної діяльності” [6, с. 315]. Це ще один фактор перетворення жіночої та чоловічої самоідентичності, який може призвести до появи нової ідентичності – андроїда.

Особливу увагу та занепокоєність сьогодні викликають гена інженерія та генні технології (генодіагностика, генотерапія, створення трансгенних тварин і рослин, клонування та ін.), які втручаються в онтологічні основи буття всього живого, в сакральні, сутнісні характеристики людини, прагнучи визначати спадкові ознаки майбутніх поколінь людей і не тільки. Сьогодні, як ніколи, гостро постає питання про перегляд пріоритетів сучасної науки, техніки і технології, об’єктивних оцінок допустимих меж втручання у світ природи загалом та світ людини зокрема. Наприклад, втручання генетичного дизайнера, який приймає рішення щодо генів маніпуляцій іншої людини відповідно до власних уподобань чи відповідно до суспільних стереотипів, моди тощо, в односторонньому порядку та незворотним чином втручається у механізм формування ідентичності майбутньої особистості. При цьому він не накладає на свободу формування майбутньої особистості ніяких обмежень. “Але, – як вдало відзначає Ю. Габермас, – перетворюючись у співавтора чужого життя, він (генетичний дизайнер) ніби з середини втручається в автономну свідомість іншої особистості” [2, с. 94]. У генетично запрограмованій особистості, яка втратила усвідомлення контингенції природних біографічних начал, тобто незалежних передумов свого життя, не сформується ментальна відповідальність, яку особистість повинна ретроспективно покласти тільки на саму себе за період свого життя. Мова тут не йде про часткову зміну якостей, які не торкаються ідентичності індивіда, який піддався генетичному втручання (наприклад, колір очей, волосся тощо).

Аргумент проти генетичного втручання чужого впливу стосується обставин формування незворотних установок, запозичань на ядро життя та ідентичності майбутньої особистості. Розщеплення власної ідентичності відбувається внаслідок евгенічного сценарію, згідно з яким власні життєві наміри індивіда вступають у конфлікт з генетично фіксованими намірами іншої особи (чи то генетичного дизайнера, чи то батьків). Експерименти з генетичним програмуванням, яке буде впливати на ідентичність майбутньої особистості, насамперед стосуються селекції статі. Ю. Габермас вважає, що “особистість – це завжди чоловік або жінка, вона має ту чи іншу стать; іншу стать вона

не може сприйняти без того, щоб одночасно не стати іншою особистістю. Якщо особистісна ідентичність не може бути підтверджена, то та ж сама особистість втрачає точку опори...” [2, с. 102].

Питання ідентичності безпосередньо стосуються питань: хто ми такі, ким прагнемо бути і як нам належить розуміти самих себе? Виникають ці та інші питання у зв'язку із генними маніпуляціями, що пов'язані з видовою сутністю людського роду та її ідентифікації як людей, які відрізняють себе від інших живих істот. Проблема саморозуміння самих себе як видових істот не стосується специфіки культур, які є різноманітними, а образу людини, який у своїй антропологічній всезагальності завжди і всюди є одним і тим самим. Тенденції поширення застосування генних технологій підривають образ, створений нами про самих себе як про культурну видову істоту, якій немає альтернативи. Слід відзначити, що саморозуміння людини як видової істоти утворює контекст наших правових і моральних поглядів і переконань. Якщо ми розуміємо самих себе як моральних особистостей, то, очевидно, виходимо з того, що діємо і виражаємо судження свої власні, а не чужі. Саме з позиції можливості бути самим собою “чужий план”, що вторгається разом із генетичною програмою в історію нашого життя, може стати тим фактором, який стане на заваді прагненню бути самим собою. Для можливості бути самим собою вкрай необхідно, щоб особистість почувала себе у своєму тілі як вдома. Тіло – це посередник втілення особистісного існування. За допомогою тіла поєднуються смисли направленості центра і периферії, свого і чужого. Ю. Габермас говорить про те, що “втілення особистості в тілі робить можливим не тільки встановлення відмінності активного і пасивного,... воно заставляє проводити диференціацію між діями, які ми приписуємо самим собі, і діями, які ми приписуємо іншим” [2, с. 70]. Проте тілесне існування дозволяє проводити цю диференціацію в перспективі лише за умови, що особистість ідентифікує себе зі своїм тілом. Якщо особистість здатна відчувати себе єдиною зі своїм тілом, то вона повинна сприймати його у своєму досвіді як таке, що виростає природно – як продовження органічного, саморегенеруючого життя, із лона якого народилася ця особистість.

Біомедичні технології як різновид сучасних біотехнологій несуть у собі особливий ризик для людини, оскільки ними визначаються можливості найрадикальніших модифікацій тілесного і психічного існування людини. Дослідження та використання ембріонів у споживацьких цілях, а також доїмплантаційна діагностика ілюструють інструменталізацію та технізацію індивідів, створюють загрозу, що насувається на нас з боку ліберальної еґеніки. Біотехнології зводять

нанівець нашу ідентичність як видових істот, оскільки генетична маніпуляція є найбільшим втручанням у тілесну недоторканість людини, яку тільки можна собі уявити. Вона пов'язана з непередбачуваним ризиком для конкретної людини, яка (якщо виживе) буде змушена жити мутантом. Яка така властивість, що її можна надати людині шляхом генетичних маніпуляцій, була би настільки цінною, що могла би виправдати цей ризик? Людські чесноти, моральні настанови та властивості залежать від власного рішення особи, її свободи (вони є духовними властивостями, завдяки яким ми ідентифікуємо себе як видові істоти) і тому не можуть бути наслідком генетичних втручань.

Сучасні біотехнології змінюють наші звичні диференціації між тим, що природно виростає, і тим, що зроблено людиною, між суб'єктивним і об'єктивним. Знання людини про обставини свого евгенічного програмування, інструменталізації її природи можуть серйозно торкнутися її ставлення до свого тілесного і душевного існування. Зміна у свідомості відбудеться у результаті зміни перспективи, переходу від перформативної установки, яка сприймає себе в першій особі відносно прожитого життя, до перспективи стороннього спостерігача, коли власне тіло людини від народження сприймається нею як об'єкт втручання з боку. Ю. Габермас підкреслює: “Якщо підрастаюча людина дізнається про ту дизайнерську процедуру, якій піддали її інші люди заради специфічної зміни її генетичної структури, то перспектива штучно створеної істоти цілком може витіснити у такої людини сприйняття її самої себе як природно виростаючого тілесного буття. Внаслідок цього дедиференціація відмінності між “тим, що виростало” і “тим, що зроблено” проникає й у власну екзистенцію людини” [2, с. 65]. У тій мірі, в якій природна еволюція видів стає об'єктом генно-технологічного втручання і, як наслідок, потрапляє у сферу нашої відповідальної діяльності, відмінності між раніше окремими у нашому життєвому світі категоріями виробленого і того, що виникло природно, зникають. Це може призвести до появи спантеличеної, заплутаної свідомості, яка розуміє, що наша суб'єктивна природа, яка переживається як щось не призначене для використання іншими, насправді виникає в результаті генно-технологічного втручання, що відбулося ще до народження, шляхом інструменталізації фрагмента зовнішньої природи. Отже, біотехнології змінюють саморозуміння генетично запрограмованої особистості.

Не варто виключати чи ігнорувати того, що знання про евгенічне програмування свого генофонду обмежить автономію окремої людини, підірве принципово симетричні стосунки між вільними і рівними особистостями. Випадковість процесу запліднення і непередбачува-

ність хромосомних обмінів створюють умову некерованості природним процесом. На цьому ґрунтується принцип егалітарності, тобто рівності міжособистісних відношень. Те, що людина отримує від природи, не залежить від її соціального статусу та заслуг батьків. Некерованість генетичними задатками майбутнього індивіда є важливою передумовою його самосвідомості та самоідентичності як особистості, що наділена свободою. Егалітарність стосунків поширюється і по вертикалі – це стосунки між батьками і дітьми, і по горизонталі – взаємини між ровесниками. Егалітарність визначає досить симетричну структуру взаємної відповідальності.

Особистість може розглядати себе як автора своїх дій та джерело аутентичних домагань лише в тому випадку, коли вона підпорядкована континуїтету самості, яка залишається ідентичною самій собі протягом всієї історії життя. Стосовно підпорядкування континуїтету самості Ю. Габермас зазначає, що “континуїрування буття самого себе можливе для нас у вимірі історії життя лише тому, що ми здатні зафіксувати відмінність між тим, що є, і тим, що з нами відбувається, в рамках тілесного існування, яке передбачає наявність за процесом соціалізації деякої споконвічної природної долі” [2, с. 72].

Якщо в генетичній програмі власного організму “вселяються” чужі замисли, то чи може в такому випадку народження означати таке начало, яке здатне завжди ставати новим началом? Ю. Габермас вважає, що той, хто зіткнеться з наявністю у своєму генофонді слідів чужого замислу, повинен якимось чином на це реагувати: “Запрограмована особистість розуміє проникнення в неї шляхом зміни її геному намір “програміста” не як природний факт, а як контингентну обставину, яка обмежує ігрове поле її діяльності” [2, с. 73].

Генні маніпуляції або, інакше кажучи, інструменталізація індивіда перетворює його у річ, що безперечно вплине і на його здатність бути самим собою, і на його стосунки з іншими людьми. Чи зможемо ми розуміти самих себе як особистостей, які сприймають себе нероздільними творцями власного життя і які належать до всіх людей виключно як до рівних за натальністю особистостей? Особистісна свобода переживається як власна, якщо виключає вплив з боку інших осіб. Саме природна натальність виконує роль позбавленого будь-якого підпорядкування начала. З народженням кожної дитини починається не просто інша, але нова історія життя. Емфатичне начало людського життя здатне у вільному рішенні створити нове начало.

Люди відчують у собі, у своїх вчинках свободу почати щось нове тому, що вже саме народження означає новий початок. Ханна Арендт

стверджує, що “новий початок, який приходить у світ з кожним народженням, лише тому здатний досягти значущості у світі, що прибульцю притаманна здатність самому вносити нову ініціативу, тобто поступати. У значенні ініціативи – покладання “initium” – елемент дії, вчинку прихований у будь-якій людській діяльності, і це означає не що інше, як саме те, що всю цю діяльність здійснюють істоти, які прийшли у світ через народження і підпорядковані умовам народжуваності (натальності)” [1, с. 16].

Дослідження, що проводяться на ембріонах, і доімплантаційна діагностика викликають нашу чималу стурбованість, оскільки вони екземпфікують небезпеку, пов’язану з перспективою “вирощування людей” [8], а, отже, втрати персональної ідентичності. Впровадження орієнтованих на преференції біотехнологічних методів поводження з людським життям не може не торкнутися нашого нормативного саморозуміння. Розвиток нових репродуктивних технологій (використання для виношування плоду “сурогатних” матерів, експерименти зі створенням штучної матки та ін.) розщепляють ядро традиційної самоідентичності людини в системі родинних стосунків з такими ідентифікаціями, як син, дочка, брат, сестра, мама, батько, бубуся, дідусь тощо.

Розвиток технологій контрацепції та широке застосування технологій екстракорпорального запліднення руйнує зв’язок між зачаттям і статевою близькістю батьків, в якому дитина зачинається внаслідок “єднання в любові”, пропонуючи технічні засоби для запліднення в “пробірці”. Сучасні репродуктивні технології віддаляють еротичне життя від дітонародження, максимально технологізуючи останнє. Власне і саме еротичне життя наскрізь пронизане медикалізованими технологіями контролю потенції, потягу, сексу тощо. Технологія репродуктивного клонування може зробити непотрібним саме зачаття, привнести втрату змісту основоположних культурних символів-ідентичностей – чоловічого і жіночого начал.

У народженій з “пробірки” дитини може бути декілька мам (одна – біологічна, яка дала яйцеклітку, друга – яка виносила у своїй утробі і народила, третя – соціальна, що замовила цю послугу і усиновила дитину), може бути і кілька батьків (донор сперми, усиновлювач). Дуже часто трапляється, що “сурогатною” мамою, яка виношує і народжує дитину, виступає бабця, в результаті виникають гібридні ідентичності мами-бабусі новонародженого.

Клонування та інші репродуктивні технології створюють ситуації, при яких народжувані діти взагалі ні в якому смислі не будуть мати ні батька, ні матері, тобто виникне нова ідентичність “клона Бокановського” [8].

Втручання у пренатальне розподілення генетичних ресурсів означає нову визначеність ігрових просторів, в рамках яких майбутня особистість не зможе користуватися своєю свободою для формування власного життєвого обліку.

Тілесна видова ідентичність, перетворившись на об’єкт спостережень і маніпуляцій з боку генної інженерії, опинилась під загрозою у зв’язку з розвитком методів виробництва трансгенних тварин (тобто тварин із “вбудованими” у їх геном генів людини), а також генної терапії і генетичного покращення людських якостей. Генні технології намагаються для вирішення людських проблем здійснювати трансплантацію в геном людини генів тварин. Внаслідок таких маніпуляцій можливий видовий регрес в еволюції людства. А як можна ідентифікувати такого мутанта, геном якого ввібрав різні видові істоти? Результати схрещування і виведення нових сортів, порід свідчать, що такі екземпляри більш вразливі до різних хвороб, не вирізняються життєвою силою. Тоді виникає питання: для чого всі ці маніпуляції, які можуть призвести до втрати генетичної межі, яка відокремлює світ людини від нвколишньої природи, втрати біоідентичності як форми ми-ідентичності (або видової ідентичності)? Наш сучасник, американський філософ Ф. Фукуяма, розмірковуючи про наслідки біотехнологічної революції та постлюдське майбутнє застерігає, що постлюдський світ буде виглядати зовсім не так як наш – вільний, рівний, процвітаючий, турботливий, співчутливий, – тільки з кращою медициною, тривалішим життям та з більш високим рівнем інтелекту. Філософ прогнозує, що “постлюдський світ може виявитися куди більш ієрархічним і конкурентним, ніж наш сьогоднішній, а тому повний соціальних конфліктів. Це може бути світ, де втрачено буде будь-яке поняття “загальнолюдського”, тому що ми перемішаємо гени людини з генами стількох видів, що уже не будемо ясно розуміти, що таке людина” [7, с. 308].

Важко сказати, в якому сенсі людина залишиться собою, якщо змінить свою генетичну ідентичність, включивши у свій геном, наприклад, частину геному мишей, щурів для підвищення стійкості до несприятливих факторів зовнішнього середовища, частину геному свиней для ксено-трансплантацій, як величезний резервуар додаткових органів, певні гени рослин для більш ефективної утилізації сонячної енергії тощо. Яскравий приклад такого життя змальовує Р. Шеклі у праці “Обмін розумів” [9].

Технократичний прогресизм захоплений екзистенційно небезпечною грою в Бога, яка полягає у спробі власними силами, на основі власних знань і за своєю подобою (власною самоідентифікацією) намагається створити ремейк людини з кращими, вдосконаленими якос-

тями та здібностями. Спроби за допомогою генетичних маніпуляцій “вивести нову” людину, пристосовану до виконання певних технічних завдань (наприклад, “витворити” людину-танкіста або пілота без кінцівок, і тим самим покращуючи конструкцію та бойові якості танка чи літака), або ж в ім’я тріумфу науково-технічної спроможності схрестити людину з твариною, продукуючи таким чином гібридну істоту, є найогиднішим моральним збоченням, яке тільки можна собі уявити. Породжені технологічним імперативом, такі намагання та інтенції трактують людину як річ, засіб, придатак до техніки і є виявом хворої уяви особи, яка ідентифікує себе з найвищим божеством Всесвіту. П. Гусак, науковий працівник Інституту родини та подружнього життя Львівської богословської академії, вважає, що така особа “... ненавидить не тільки Бога, але й речі у їхній “даності”, у їхній специфічній суті, тому що вона не може стерпіти, що існують речі, які не є її витворами і прагне їх зруйнувати та перетворити в об’єкти, які відображали би її силу та залежали б від неї” [3]. До речей, які людина не може стерпіти, належить і її власна природа. Генетичний дизайнер чи конструктор не може змиритися з тим, що людська природа не підвладна йому, а дана заздалегідь, і тому прагне самовільно витворити навіть свою власну природу.

Принципова неконтрольованість та непередбачуваність наслідків радикальних маніпуляцій на фундаментальному біологічному рівні перетворює гру в Бога в небезпечну гру зі смертю, знищенням життя на Землі.

Ю. Габермас вважає, що ліберальна євгеніка підмінює комунікативний зв’язок у суспільстві між батьками і дітьми маніпулятивним зв’язком між виробником дитини як продукта біотехнологій і самою дитиною як своєрідним біотехнологічним виробом.

Як тільки дорослі почнуть розглядати бажаний генетичний арсенал нащадків як продукт, форму якого можна змінити, придумуючи на власний розсуд відповідний дизайн, вони почнуть використовувати стосовно власних творінь, які одержать у результаті генетичних маніпуляцій, такий тип управління, який втручатиметься у соматичні основи спонтанного ставлення до себе і етичної свободи іншої особистості. Такий тип управління, на думку Ю. Габермаса, можливий лише щодо речей, але аж ніяк не до людей [2, с. 24].

Відбувається перетворення генетичної основи існування окремої людини як природного дару у виріб іншої людини, яке несе у собі загрозу основам самоідентичності сучасної людини.

Змінюються передумови етики виду. Як тільки людина намага-

ється взяти під контроль власну еволюцію, з’являється можливість говорити про етичний аспект видоперетворення “*homo sapiens*”. Ю. Габермас підкреслює: “При цьому мова не йде про культурно-критичний жест протесту проти прогресу наукового пізнання, який викликає всезагальне схвалення, а тільки про те, чи зачіпає і якщо так, то як ріст цих наукових досягнень зачіпає нашу самосвідомість як істот, що чинять (поступають) відповідально” [2, с. 22].

Сьогодні вже існує чимало технологій продукування самоідентичності людини. Деякі технології постають як нескінчений ланцюг ритуально повторюваних елементарних поведінкових блоків “стимул-реакцій”, створених на основі телераklam. Тищенко П. Д. наводить вдалий приклад таких “стимул-реакцій”: “прокинувшись, умиваюсь милом “Сеіфгард”, щоб убити всі мікроби; чищу зуби пастою “Блендамед”, щоб попередити карієс; приймаю душ і мию голову шампунем “Head and Shoulders” від перхоті; випиваю каву, щоб стимулювати себе; викурюю сигарету, щоб прочистити мізки; потім жую жуйку “Дірол”, щоб відбілити зуби, позбавитися дурного запаху з роту і запобігти карієсу; перед роботою вживаю транквілізатор від стресу, валокордин від серця, гастрофарм (мезим тощо) від шлунка, анальгін від голови і т. д. Ввечері – приймаю структуровану “Хортицю” (“Медоф” тощо), щоб розслабитись, транквілізатор, щоб заспокоїтись, каву, щоб бути бадьорим, препарат віагри для підвищення потенції, а на ніч – снодійне, щоб заснути. All is under control!” [5, с. 44].

Людина приводить себе до рівня суспільних стандартів як деяку річ, яка повинна відповідати певним визначеним стандартам нормативності. У цій практиці стандартності людина усвідомлює себе як подвоєну суб’єктивну сутність – активний суб’єкт, який обирає та діє, і пасивний послушний виконавець, зомбі.

Висновок. Таким чином, біотехнології володіють потужною антропоетичною активністю, продукуючи людину в усіх її проявах. Біотехнології – це лише історично особлива форма парадоксальної діяльної уваги людини до себе самої. Відбувається радикальна переструктуралізація розуміння і трактування людини. Головна зміна полягає в медикалізації самого естетичного погляду на людину. Місце “спасіння” і “страждання” як смислового центру християнського розуміння людини витісняється ідеєю здоров’я, а місце “святого” як еталон самоідентичності займає “атлет”.

Поширення ідеології ліберальної євгеніки має велике значення в антропофілософському аспекті, тому що зачіпає онтологічну основу самоідентичності сучасної людини, розмиває межу між природним і

штучним у тілесній фактурі людської істоти. Для штучно створених істот (об'єкт-суб'єктів) виникає новий вид ставлення до самих себе, який зачіпає їх онтологію органічного субстрату. При цьому затруднюється ідентифікація і самоідентифікація об'єкт-суб'єктів. Біотехнології ставлять під сумнів питання існування й сутності (самоідентичності) не тільки окремої людини, а й людства в цілому.

Необхідно обґрунтувати захист цілісності генних структур щодо яких неприпустимі жодні маніпуляції і жодний чужий вплив на біологічні основи особистісної ідентичності. Актуальним для нашого часу є захист людини від такого прогресу науки і техніки, який несе небезпечні ризики і негативні наслідки. Сьогодні потрібний юридичний захист, який можна було б реалізувати у праві на генетичну спадковість через заборону штучного втручання у геном.

Література:

1. Аренд Х. *Vita active или О деятельной жизни* / Х. Аренд; пер. В. В. Биbihина. – СПб. : Алетей, 2000. – 448 с.
2. Габермас Ю. *Будущее человеческой природы* / Ю. Габермас. – М. : Издательство “Весь Мир”, 2002. – 144 с.
3. Гусак П. Моральні та правові аспекти допоміжних репродуктивних технологій / Електронний ресурс. – Режим доступу : <http://www.family-institute.org.ua/downloads/file/visnyk2/st4%20v2.pdf>.
4. Кант И. *Религия в пределах только разума* / И. Кант. – М. : Изд-во: Директ-Медиа, 2002. – 416 с.
5. Тищенко П. Д. *Био-власть в эпоху биотехнологий* / П. Д. Тищенко. – М. : РАН. Ин-т философии, 2001. – 196 с.
6. Тищенко П. Д. *Новейшие биомедицинские технологии: Философско-антропологический анализ* / П. Д. Тищенко // *Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире* / отв. ред. Н. К. Удумян. – М. : Наука, 2004. – С. 309–332.
7. Фукуяма Ф. *Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехно-логической революции* / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : ООО “Издательство АСТ”: ОАО “ЛЮКС”, 2004. – 349 с.
8. Хаксли О. *О дивный новый мир* / О. Хаксли. – М. : Издательство: Азбука, 2006. – 256 с.
9. Шекли Р. *Обмен разумов* / Р. Шекли // *Обмен разумов*. – М. : Эксмо, 2009. – С. 5-97.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ, протокол № 7 від 4.11.2011 року

Микола Козловець

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ VERSUS НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті проаналізовано низку проблем, пов'язаних з осмисленням перспектив і суперечностей мультикультурного розвитку національного суспільства, політикою мультикультурної ідентичності. Робиться висновок про те, що сучасна культурна політика покликана напрацювати тип національної ідентичності, зорієнтованої не на одну культуру, а на міжкультурні взаємодії.

Ключові слова: мультикультуралізм, ідентичність, національна ідентичність, глобалізація, політика мультикультурної ідентичності, міжкультурна взаємодія.

Kozlovets M. Multiculturalism versus National Identity

The article analyzes a number of problems related to comprehension of perspectives and contradictions of the national society development, to multicultural identity. The conclusion is that the current cultural policy is designed to develop the type of national identity, oriented not to one culture but to intercultural interaction.

Key words: multiculturalism, identity, national identity, globalization, politics of multicultural identity, intercultural interaction.

Козловец Н. Мультикультурализм versus национальной идентичности

В статье проанализировано ряд проблем, связанных с осмыслением перспектив и противоречий мультикультурного развития национального социума, политикой мультикультурной идентичности. Делается вывод о том, что современная культурная политика призвана выработать тип национальной идентичности, сориентированной не на одну культуру, а на межкультурное взаимодействие.

Ключевые слова: мультикультурализм, идентичность, национальная идентичность, глобализация, политика мультикультурной идентичности, межкультурное взаимодействие.

У сучасному соціально-філософському дискурсі, що відображає широку палітру теорій, концепцій, підходів до вивчення проблеми національної ідентичності, однією з найбільш значущих є теза про те, що розвиток національних суспільств відбуватиметься під зна-

ком мультикультуралізму. Мультикультуралізм, що формується під впливом зростання чисельності населення, глобальних інформаційно-комунікаційних потоків, міграційних процесів, посилення ролі транснаціональних компаній тощо, є не стільки однією з можливих альтернатив, скільки реальністю. В умовах глобалізації нормою життя стає перехресна взаємодія різних цивілізацій, культурне розмаїття, еклектичне поєднання стилів і смаків. Це, з одного боку, розширює культурні обрії національного суспільства, посилює його дієздатність, збагачує палітру фарб буття, а з іншого – може послаблювати його життєві сили, загострює проблему збереження культурної самобутності окремих етнічних спільнот, перспектив із національно-культурною ідентичністю [13, с. 23-72].

Суперечність універсальних глобальних цінностей і вимог на місцях зберегти свою самобутність становить зміст і зумовлює напрям суспільних змін у глобалізованому світі. Власне, конфлікт між людьми, які мислять категоріями глобального світу, і людьми, які асоціюють себе з локальною субкультурою – це конфлікт ідентичності й мультикультуралізму. Ідентичність і мультикультуралізм постають як природна тожсамість (у першому випадку) і розмаїття (у другому). Відповіддю на поглиблення конфліктів між людьми, які відчувають, що живуть у глобальному світі, і людьми локальної культури, є політика мультикультурної ідентичності, що ґрунтується на толерантності до всіх меншин, насамперед культурних. Мультикультуралізм, по суті, означає напрацювання правил і норм співіснування різних культур та їх носіїв в одному суспільстві, в єдиному правовому, соціокультурному просторі. На відміну від ставки на асиміляцію етнокультурних груп, концепція мультикультуралізму акцентує увагу на можливості й навіть корисності паралельного співіснування етнічних спільнот, громад, що репрезентують різні культури. До основних переваг застосування принципів мультикультуралізму відносять відмову від ксенофобії та шовінізму, різного виду упереджень, визнання та толерантне ставлення до расових, етнічних, релігійних угруповань та гендерних і сексуальних меншин [11, с. 35-38].

Найважливішим засобом, за допомогою якого індивіди й національні спільноти організують і концептуалізують власну ідентичність у глобалізованому просторі й часі, є національна культура. Національна культура – це символічний світ, створений етносом відповідно до його цінностей, ідеалів, єдина ланка між минулим і сучасністю. Саме в національній картині світу, за влучним висловом Г. Гачева, відображена “цілісність національного життя: і природа, і

стихія, і побут, і фольклор, і мова, і образність поезії, співвідношення простору і часу та їх координат: далечинь, широта, верх, низ, етос, шлях тощо – тобто виявляється начебто вибір, основний фонд національних цінностей, орієнтирів, символів, архетипів” [3, с. 21].

Як механізм людської взаємодії, національна культура є підґрунтям для самоідентифікації суспільства і його членів, усвідомлення свого колективного “Ми” й індивідуального (у групі) “Я”, маркування себе самобутніми формами своєї культури, розрізнення “своїх” і “чужих”. Національна культура допомагає людям жити у певному середовищі, зберігати єдність і цілісність свого співтовариства у взаємовідносинах з іншими спільнотами. Вона виступає способом самостворення нації в самоідентифікації, формою прояву національної самосвідомості і світосприйняття. Власне, самодостатність культури є стрижнем ідентичності, а національно-культурне осереддя – живильним, стимулюючим струменем її збереження. Саме в культурі концентрується національна енергія, нереалізована у практичних сферах історичної діяльності. Деструкція національної культури та зміна системи цінностей породжують таку проблему, як криза національної ідентичності.

Зіткнення “давоської культури” (міжнародна бізнес-культура), культури “мак-світу” з культурами національних, локальних спільнот веде до виникнення різних дискурсів, підходів до трактування національної ідентичності, змін соціально-етнічного ландшафту сучасного світу. Глобалізація є не тільки показником інтеграції і гармонії. В умовах глобалізації яскраво виявляються також ознаки відмінностей, роз’єднання, розмежувань, дискримінації і розбіжностей. Світ, стислий до меж однієї економічної, фінансової, торговельної, електронної системи, ніколи не був таким поділений бар’єрами залежно від сили, добробуту, впливу і доступу до інформації, ресурсів [10, с. 59-62].

Новий виток культурної диференціації, притаманний сучасній епосі, є природною реакцією на загрозу “вирівнювання” у період інтенсивних міжкультурних, міжцивілізаційних контактів. Він також пов’язаний і з необхідністю нового визначення ідентичності людини і національної спільноти у глобалізованому світі, зі встановленням подібностей і розбіжностей між різними культурними ареалами. Чим тіснішими і різноманітнішими стають міжкультурні контакти, тим більше людина переживає за свою ідентичність.

Своєю чергою, почуття ідентичності може бути причиною, що дає імпульс новим культурним відмінностям. Розмаїття людських культур, гадаємо, меншою мірою зумовлене ізольованістю їх носіїв і біль-

шою – зв'язками, які їх об'єднують. Внесок різних культур у світову цивілізацію полягає не в інвентарному списку їх особливостей і диференціальних відмінностей, а насамперед визначається їх творчим потенціалом взаємного діалогу. Засвоєння нових форм – це момент саморозвитку культури, тому навіть традиційні культури не вільні від запозичень.

Культурна глобалізація ставить питання про “герметичність”, не-проникливість національної культури й національної ідентичності. Деякі держави внаслідок ізоляціонізму, урядового контролю, браку ресурсів або потужної вітчизняної індустрії культури та глибоких традицій продовжують залишатися поза цією тенденцією. Наприклад, могутність індійської чи американської кіноіндустрії виявляється в тому, що вони, як і раніше, домінують на більшості власних внутрішніх ринків, а могутність іранської держави та культурна гегемонія ісламу є запорукою того, що внутрішнє споживання продуктів культури передбачає вітчизняне їх виробництво.

Страх перед втратою своєї культурної “ідентичності” не може бути ототожнений лише зі зростаючою вестернізацією, передусім американізацією. Розквіт культури завжди супроводжувався запозиченнями. Це було притаманне античності, середнім вікам і сьогодні відбувається те ж саме: проникнення могутнішого культурного середовища у менш потужне. Скажімо, страх перед зовнішніми впливами призвів до крайньої форми ізоляції Бірму (М'янма) в Азії і Албанію (до середини 90-х рр. ХХ ст.) в Європі, що обернулося для декількох поколінь культурною і науковою відсталістю. Навіть спроби таких розвинених країн, як Франція, дещо замкнутися на собі мали для французької культури переважно негативні наслідки. Протистояти впливові вестернізації можна лише шляхом створення привабливішого культурного оточення, а не його заперечення чи деякої форми ізоляції [9, с. 30].

Можливості осягнення “свого” і “чужого” в культурі пов'язані зі змістом й характером культур, які утворюють національний культурний простір. Розрізняють три політико-філософські моделі організації етнокультурної сфери – національну державу, мультикультурне суспільство і полікультурне (поліетнічне) суспільство. Мультикультуралізм, на думку науковців, відповідає ліберальним концепціям і розглядає суспільство як таке, що складається з індивідів, які самовизначаються в культурній сфері. Полікультурне суспільство – в соціал-демократичній традиції – припускає, що в етнокультурному зрізі воно складається з етнічних громад, які виступають носіями колек-

тивних прав. Для європейського менталітету більш звичним є концепт полікультурності (поліетнічності) [11, с. 35-38].

Концепт мультикультуралізму, хоч і володіє певною привабливістю в “абстракції”, з позиції практичної цінності ще потребує доведення. Так, ще у 90-ті рр. ХХ ст. елітарна громадська “Комісія Сполучених Штатів з національної безпеки” зазначала, що “мультикультуральна фрагментація, перенесена на сприйняття різних поколінь, веде до втрати відкритих проявів національної ідентичності... серйозно підриває американську національну ідентичність і національну волю” [9, с. 34].

Останнім часом гострі дискусії з проблем мультикультуралізму розгорнулися у Франції, Бельгії, Великобританії, особливо в Німеччині після публікації праці Тіло Саррацина “Німеччина – самоліквідація” (2010). Дослідник констатує, що зростання кількості іммігрантів, які не сприймають німецьку культуру і не прагнуть інтегруватися в німецьке суспільство, веде до занепаду Німеччини. Він висловив припущення, що продовження чинної політики щодо іммігрантів спричинить ісламізацію країни і крах її економічної системи. Тому Т. Саррацин виступив із вимогою обмежити імміграцію в Німеччину вихідців з Туреччини і країн Близького Сходу. Після звинувачень Т. Саррацина у ксенофобії, з’ясувалося, що його погляди поділяє більшість громадян країни. Отже, мультикультуралізм як інструмент інтеграції виявив свою недостатню ефективність передусім щодо громадян, які мають мусульманське походження.

На думку російської дослідниці В. Федотової, природне розмаїття культур політикою мультикультуралізму може бути перетворено у роз’єднаний простір культур, в якому інтеграційні тенденції відсутні, а політична спільність (ідентичність на основі громадянства) втрачається [15, с. 21-23]. Мультикультуралізм партикуляризує приватне життя, а відтак, передбачає деполітизацію суспільства, відсутність турботи приватної особи про країну. Ми цілком солідарні із застереженням Т. Терешкової про те, що “доктрина мультикультурності” для нашої країни “означає швидку загибель країни, викреслення її з сучасної історії” [12, с. 92]. Культивування ідентичності за громадянством, навпаки, спрямовує індивіда на політизацію, на відчуття зв’язків своєї належності до країни і відповідальності за неї, а не тільки на власне процвітання і високий статус.

Сучасні процеси глобалізації і диференціації культури відбуваються одночасно. Глобалізація перевіряє на міцність ті культури, які нехтують новітніми технологіями і науковим прогресом або за-

перечують їх. Саме для таких культур національна держава служить єдиною прийнятною формою виживання, а родові, ментальні архетипи виступають своєрідною підтримкою, що дозволяє протистояти натискам глобалізації. Тому особливо гостро постає питання про співвідношення культурних традицій і модернізації.

Відомо, що культура будь-якої спільноти спирається в своєму розвитку на традиції минулого і сьогодення. Відчуження особистості від власної культури, культурне забуття несуть дійсну небезпеку для національної ідентичності, внаслідок чого втрачається культурне обличчя не тільки індивіда, а й спільноти людей (народу, нації). Чим сильніше глобалізація відриває культуру, цінності, економічне життя від їх власного історичного ґрунту, тим більше число людей шукають захистку в своєму усталеному світі норм і моделей поведінки, в намаганні зберегти особливості й відмінності своєї культури.

Тому надзвичайно важливо, щоб сучасна культурна політика змогла напрацювати принципово новий тип національної ідентичності – ідентичність, що орієнтується не на одну конкретну культуру, а на міжкультурні взаємодії. Необхідно зрозуміти, що вплив культур однієї на іншу не тотожний їх взаємодії, хоча саме із цих “впливів” і виникає взаємодія. Взаємодія завжди багатша суми впливів, подібно до того, як система завжди більша суми її складових. Якщо вплив – це переважно процес одновекторний, суб’єкт-об’єктний, то взаємодія – значно складніший, полісуб’єктний процес.

Існує декілька теорій, що описують процес міжкультурної взаємодії в умовах глобалізації. Одна з них – теорія зіткнення цивілізацій С. Гантінгтона, згідно з якою глобалізація не має наслідком культурну гомогенізацію, не сприяє взаєморозумінню культур, а навпаки, може призвести за неадекватної політики до зіткнення цивілізацій. Зіткнення цивілізацій – це зіткнення спроб зберегти ідентичність групою традиційно орієнтованих цивілізацій, таких як ісламська, православно-християнська, конфуціанська або змінити її під впливом західно-християнської цивілізації як лідера глобалізації [16, с. 226-385].

Другою концепцією міжкультурної взаємодії є теорія гібридизації Я. Пітерса, яка нагадує викладені ще в ХІХ ст. російським мислителем М. Данилевським моделі взаємодії між культурами. Ця теорія характеризує міжкультурну взаємодію у термінах, близьких до садівничої діяльності: пересадка, щеплення, ґрунтові добрива. Ці м’які форми зрощення рис різних культур створюють нові типи ідентичностей.

Третя концепція – теорія макдональдизації Дж. Рітцера, який побачив у ресторані “Макдональдс” не просто форму “швидкого хар-

чування”, а спрощену систему раціональності, яка відповідає рівню адаптації і сприяє примітивній раціоналізації цього рівня. На думку Дж. Рітцера, глобалізації легше піддається те, що відповідає спрощеним формам раціональності, насамперед символічний, а не предметний чи субстанціональний аспекти. Ці висновки дуже евристичні для розуміння того, чому серед форм культури тільки масова культура по-справжньому глобалізується. Саме вона постає як інструмент руйнування національної ідентичності [14, с. 150-151].

Відтак, у сфері культурної ідентичності постають три можливі варіанти розвитку ідентичності: зіткнення, м’яка взаємодія і зміна, відрив від традиційної ідентичності за допомогою схем спрощеної раціональності. Чи можна “зближувати” культури в процесі глобалізації і який внутрішній смисл взагалі несе в собі у цьому випадку слово “зближення”? Чи повинні всі народи знайти якусь єдину національно-культурну ідентичність, говорити на одній мові і запровадити єдині символи віри? Або, можливо, якійсь одній культурі буде відведене місце “головної культури”?

Культурна багатокладність світу – необхідна умова нормального функціонування сучасної цивілізації. Тому “спроби уніфікації культур, які зустрічаються за спрощеного розуміння процесу глобалізації, як і протиставлення Сходу і Заходу за цивілізаційними підставами, – пише відомий російський дослідник проблем глобалізації К. Делокаров, – не можуть вважатися продуктивними, оскільки такі інтерпретації виходять із хибної тези – наявність у світі єдиної істинної культурної традиції, що відповідає імперативам глобалізуючого світу. Подібна установка залишає поза увагою той основоположний факт, що розмаїття і діалог культур – джерело розвитку народів, тоді як спроба диктату чи уніфікації завжди призводила і сьогодні призводить до загострення напруженості у світі на ґрунті міжцивілізаційних, міжетнічних, міжрелігійних тощо протиріч” [5, с. 6-7].

Сучасна культурна глобалізація відрізняється від попередніх форм набагато вищою інтенсивністю практик, більшими масштабами та швидкістю поширення культур і культурного обміну, ніж у попередні роки, які як на національному рівні, так і на міжнародному стають інформаційно насиченішими, щільнішими. Стали іншими панівні форми культурної глобалізації, швидко змінюється її стратифікація. Якщо на початку доби європейського модерну культурні потоки попервах спрямовувалися із Заходу до решти світу, то в сучасному світі географія цих потоків є досить складною. Нині домінує потік культурної продукції з її образами, жанрами та змістом головним чином із

США й деяких західних держав до решти країн Заходу та до більшості країн, що розвиваються. Разом із тим ці потоки почали рухатися і узворотному напрямі, переважно в зв'язку з міграцією, а також через переміщення інших культурних форм із Півдня до Півночі та зі Сходу на Захід. Музика, національні страви, ідеї, вірування та література проникають у культури Заходу з Півдня та Сходу, утворюючи нові напрями культурних взаємозв'язків.

У сучасному дискурсі про культурну глобалізацію світ постає як сфера, що постійно обертається в просторі. Домодерна й теперішні форми, в яких культури уявляли себе на тлі всеосяжного космосу – земного й небесного, – дуже відрізняються одна від одної. До часів європейського Просвітництва небагато культур уявляли світ як єдине ціле, а народи – як єдину людську спільноту, що стоїть вище будь-яких соціальних, духовних або біологічних відмінностей і поза ними. Саме крізь призму такого дискурсу ми можемо описати особливу форму глобалізації культури – появу й поширення ідей, вірувань про земну кулю та саме людство. Попри те, що більшість людей залишаються укоріненими в місцевій або національній культурі та у певній місцевості, для них стає дедалі важче жити культурно відокремленими від світу, в якому вони існують. Нові світи – це і нові ідентичності, де вже знайомі символи і традиції набувають нового значення й перспективи [4, с. 424–430].

Яскраво вираженою тенденцією сучасної культурної глобалізації є певне культурно-ментальне “усереднення”, нівелювання національних, мовних, релігійних, гендерних та інших індивідуальних особливостей – створення космополітичного індивіда, своєрідного “громадянина світу”. Причому домінантною сферою прояву такого індивіда виступає інформаційне середовище. Нерідко західні цінності подаються як “природні”, “універсальні”, “загальнолюдські”. Зазначимо, що нові (“креалізовані”) культурні форми можуть не стирати розмаїття життєвих варіантів, а надавати їм нових форм, які почасти інтегрують попередні. Є переконливі приклади того, як окремі суспільства плідно використовують сучасні медіа для того, щоб відроджувати свою ідентичність – розповсюджувати власні традиції, передавати їх нащадкам. Навіть “мільні серіали”, перекладені рідною мовою, сприяють підсвідомому зростанню тяглості до неї.

Парадоксом сучасної глобалізації став той факт, що локальні відмінності, насамперед культурні, поступаючись масштабністю, кількістю, стали виразнішими, ніж раніше. Можливо, цією своєю новою якістю вони зобов'язані розвитку уніфікуючих глобалізаційних тен-

денцій і необхідності протистояння ним, щоб зберегти іманентно притаманні культурі своєрідність, самобутність та унікальність духовних традицій. У процесі глобалізації діють дві взаємодоповнювальні тенденції. Перша – це формування універсальних рис способу життя людей, які живуть у різних країнах (одяг, кухня, засоби зв’язку, спорт, масова культура, багато досягнень науки, ЗМІ, високе мистецтво, комп’ютеризація, мультимедіа, Інтернет), і друга – одночасно з неминучою уніфікацією відбувається зростання “культурного націоналізму”: чим більше ми стаємо подібними, тим більше підкреслюємо свою унікальність.

Історія суспільного розвитку не підтверджує тезу деяких дослідників про рух людства до єдиної культури. Навпаки, там, де модернізація набирає обертів, інтенсивність вестернізації падає, і місцева культура починає відроджуватися. Маємо приклади глобалізації насамперед у сфері економіки і технології. Досвід економічного розвитку таких країн Сходу, як Японія, Південна Корея, Тайвань, Китай свідчить, що досягнувши економічного і соціального прогресу на шляху модернізації (незважаючи на суперечливість цього процесу), вони водночас зуміли зберегти свою національно-культурну ідентичність. Ці країни зовсім не відмовляються від своєї національної та духовної культури, а зберігають і розвивають її з урахуванням тих змін, які відбуваються в світі. Вони дотримуються гасла: “Будемо модерними, але не станемо такими як ви”.

Незважаючи на те, що на тлі процесів глобальної інтеграції національні держави все більше втрачають свої позиції щодо захисту національної економіки, забезпечення своїми силами екологічної безпеки, а їх внутрішня і зовнішня політика стає залежнішою від міжнародних наднаціональних структур й інституцій, у політичних кордонах держави, як і раніше, знаходиться місце для співіснування і співпраці різних етнічних і культурних спільнот. Ймовірно, що і в майбутньому їх взаємодія так само буде виконувати найважливішу інтегруючу функцію в економічній, політичній, соціальній і культурній сферах життя національного суспільства. У цьому сенсі можна погодитися з К. Хюбнером, що нація, як форма існування державно-політичної спільноти, з погляду мультикультурної перспективи розвитку, і далі зберігатиме своє значення [17, с. 292-298].

Справедливість цього положення підтверджується не тільки стрімким розвитком міграційних процесів, взаємним обміном населення між різними національними суспільствами і континентами, які визначають їх сучасну полікультурну палітру, а й внутрішньою

динамікою розвитку сучасних націй, національних держав, у межах яких набирають силу як національні, так і субнаціональні тенденції й рухи. Необхідність впровадження мультикультурної ідеології в історичних національних державах зумовлюється, з одного боку, національними меншинами, що вимагають дотримання своїх національних прав, а з іншого – етнічними групами іммігрантів, які виступають за культурний та етнічний плюралізм суспільства. У першому випадку домінуючою є потенційна небезпека ескалації етнонаціоналізму і сепаратизму, а в другому – ідеї етнокультурної спільноти.

Утвердження принципів культурної відмінності виявляються в тому, що в новій соціально-політичній та економічній ситуації, коли держава стала піддаватися могутнім впливам глобалізаційних процесів, активно почали включатися внутрішні механізми інтеграції, які ґрунтуються на самосвідомості і культурних відмінностях. Гадаємо, що держава, як і раніше, виступатиме найважливішим елементом міждержавної системи відносин, яка ґрунтується не тільки на основі національного суверенітету, а й на рівновазі сил. У зв'язку з цим, одне з головних питань сучасності полягає в тому, чи зазнаватиме система міждержавних відносин радикальних змін у бік її фрагментації і збільшення кількості невеликих національних політичних утворень, чи ж майбутнє людства стане визначатися у межах великих національних суспільств, що визнають і підтримують свій мультиетнічний й мультинаціональний характер.

З позицій мультикультуралізму, окремі країни, де імміграційний приплив населення перетинається з процесами конституювання нових націй, корінними етнічними групами можуть виступати одночасно як мультиетнічні й мультинаціональні. Їх мультинаціональний характер визначається наявністю історичних, “своїх” національних меншин, а поліетнічність – сучасними міграційними та імміграційними процесами. Взаємна зумовленість двох цих важливих соціальних дискурсів визначає сутність сучасної дискусії з проблем нації. Вона полягає в тому, що формування національної ідентичності та нації нового типу зумовлює визнання рівності культур національної більшості і національних або етнічних меншин, а також їх подальший розвиток на основі принципів мультикультуралізму. Найважливішим з них є принцип уведення всього різноманіття соціальних відносин і конфліктів у правове поле держави через активізацію її посередницьких, регулятивних функцій. Держава, таким чином, виступає як найважливіша інституція вирішення проблеми стабільності сучасної нації [1, с. 110-112].

Системне осмислення перспектив і суперечностей мультикультурного розвитку національного суспільства дозволяє розглядати мультикультуралізм, що спирається на ідею співгромадянства як базовий соціально-політичний принцип, як важлива методологія соціального і культурного розвитку країни. Однак мультикультуралізм має припускати не механічне поєднання різних культур, або їх відособлене співіснування на певній території, а передбачати поступове формування єдиного культурного простору з домінуванням у його сегментах певної етнокультурної традиції (або комплексу етнокультурних традицій). Як етонаціональна політика мультикультуралізм повинен не тільки заохочувати і реально підтримувати культурний плюралізм різних етносів, етнічних груп, емігрантських родин або окремих осіб, а й водночас домагатися їх інтеграції в єдину політичну націю.

Варто зазначити, що нові форми взаємодії культур в умовах глобалізації передбачають уже не часткове заглиблення в чужу культуру (добровільний чи вимушений крок), яке змінює обидві культури, руйнуючи “свята святих”. У сучасному світі трансформуються і стають частковими такі ідентифікаційні характеристики традиційної культури, як закритість і самоізоляція. Під впливом мас-медіа у цих культурах починає зростати “Інший” і це зростання досить суперечливе, бо одночасно воно деструктивне (руйнує традиції) і креативне (руйнуючи, оновлює).

Не випадково дослідники виділяють множинність проявів культурної самобутності в сучасному світі. Це “самобутність в умовах відкритості”, що пов’язана зі зняттям жорстких кордонів при здійсненні комунікацій, веде до пом’якшення логіки взаємовиключень і створення умов для співіснування різних національних культур у глобальному світі. Носії традиційної культури цього типу відкриваються взаємодії з іншими культурами, створюючи тим самим атмосферу “попередньої готовності” до діалогу. Інші цілі стоять перед носіями “самобутності як форми закритості”: захист свого природного і соціокультурного простору, протиставлення своїх цінностей чужим, які поширюються різними каналами. Найбільш перспективний варіант – “самобутність, яка спрямована у майбутнє, – project identity”, котра створює умови для формування громадянського суспільства і проведення політики культурного плюралізму” [6, с. 307-308].

Відповідно, з одного боку, орієнтації на цінності відкритого світу не обов’язково ведуть тільки до уніфікації культури, а можуть слугувати підтриманню культурного плюралізму та етнокультурного розмаїття шляхом повноцінної взаємодії, а з іншого – вони можуть

сприяти формуванню зразків транснаціональної культури, які міститимуть і нівелюватимуть етнічні цінності, етнокультурну самобутність і традиції. Це лише два сценарії із можливих альтернатив майбутнього розвитку культури.

Зупинимось на ризиках втрати базових характеристик національних культур і трансформації моделей національно-культурної ідентичності. Твердження про те, що найбільш виразно вони виявляються у тих країнах, які активно долають свою “закритість” у глобалізованому світі, не надають належної уваги регуляції обсягів і динаміки контактів з іншими культурами, не зовсім правильні. Ці ризики – гранично небезпечні для існування всіх культур, оскільки можуть виявитися у різних варіантах: у розмиванні національної ідентичності, ускладненні ідентифікаційних моделей, маргіналізації тощо. Особливо важливим для людини є процес засвоєння традицій локальної культури, яка зберігає свою продуктивну силу, підтримує національно-культурну ідентичність. Шляхом адаптаційних ресурсів своєї культури усувається надмірна “нестабільність” індивіда в нових умовах, створюються передумови для засвоєння ним інших культурних практик. Тим самим понижуються різного роду “антропологічні ризики” глобалізованого світу.

Розмивання ідентичності у глобальному світі свідчить про послаблення механізмів упорядкування різних очікувань і узгодженості між світами інших культур, які вступають у взаємодію. Етнокультурну самобутність не можна підтримувати без довіри до інших культур, оскільки без контактів вичерпуються механізми її саморозвитку. Кожна культура відносно іншої культури виконує функції не тільки збереження своєї ідентичності, а й підтримує іншу ідентичність. Відтак ідентичність у сучасному світі є відкритою, тобто орієнтованою іншими етнокультурними і національними спільнотами, межі яких не є жорсткими. До особливостей сучасної ситуації Н. Еліас відносить ту обставину, що “на глобальному рівні Ми-образ, Ми-ідентичність більшості людей не встигає за реальністю фактичного рівня інтеграції. Ми-образ залишається далеко позаду реальності глобальних взаємозалежностей, у тому числі й можливого руйнування спільного життєвого простору окремими групами людей” [7, с. 264-269].

Спроби спротиву окремих національних культур проникненню глобальної культури не можуть змінити інтеграційний вектор розвитку, оскільки основне стратегічне завдання культурної політики – створити умови для адаптації нації до зміни зовнішніх умов, причому такої адаптації, яка дозволяє уникнути переходу соціокультурних

ризиків із потенційних у розряд реальних. Історія культури засвідчує, що динаміка розвитку нації значною мірою підпорядковується ритмам самовідновлювальної циклічності, яка забезпечує імунним механізмом національної традиційної культури. Але його активізація пов’язана не лише з можливостями самої нації “захистити” свою унікальність, а й значною мірою з культурною політикою як інструментом визначення і реалізації цілей. Так, у смислі інституційного соціально-політичного устрою Японія не дуже різко відрізняється від західних країн і вважається західною країною. Однак, очевидно, що до своєї національної ідентичності вона ставиться дуже чутливо. У масовій свідомості японців збереглися базові смисложиттєві установки, які мають глибоке соціокультурне й архетипічне коріння, що в сукупності формує ідеальний тип японця, який володіє автономністю мислення, значною адаптаційною спроможністю до культурних інтервенцій та історичних поворотів долі, зберігаючи при цьому переважно “неекономічний” характер соціальної взаємодії [18, с. 59-67].

Глобалізація, як уже зазначалось, охоплює країни, які мають різні культурні установки і які перебувають на різних щаблях історичного розвитку, що відображає своєрідність процесів культурної взаємодії і наслідки їх взаємовпливів, зокрема і на національну ідентичність. Перед наступом глобалізації ідентичність або зазнає змін, або набуває чисельні, не притаманні цій культурі відтінки. При цьому взаємовпливи культур відбуваються як на рівні формування єдиного комунікаційного простору (з відповідним формуванням подібних елементів), так і на рівні поширення елементів “культурних продуктів”, що змінюють процеси ідентифікації.

Процес глобалізації має наднаціональний характер. Одночасно із глобалізацією постає явище, яке можна назвати транснаціональністю. Хоча це явище має надкультурний характер, проте його діапазон характеризується обмеженим радіусом дії, ніж глобалізація. Глобальні процеси незалежні від конкретних національних територій, а транснаціональність завжди закріплена до якогось національного контексту, простору. Як глобалізація, так і транснаціональність у культурному вимірі передбачають відхід від традиційного поділу “центр” – “периферія”. Відбувається детериторіалізація культур, і найчастіше тотожність етнічності груп знаходить свій вияв у різних культурних і суспільних умовах на новій території. З’являються своєрідні етнопейзажі, в яких колективна тожсамість на новій території насичується новими символами і цінностями рідної культури і культури етнопейзажів. Все частіше ми можемо говорити не стільки про ту-

рецьку, китайську (чи якусь іншу) діаспору, скільки про “народи поза межами рідної землі”. Дослідники відображають це в таких темах, як “латинізація” Сан-Франциско, “караїбізація” Нью-Йорка або дослідження етнічних меншин турків чи поляків у сучасній Німеччині.

Отже, транспарентні кордони істотно змінюють конфігурацію міжкультурної взаємодії, національно-культурні спільноти набувають дедалі більше екстериторіальних ознак, на зміну внутрішній гомогенності приходить культурна гетерогенність. За всієї потужності інтеграційних процесів зберігається етнічний архіпелаг людства у сенсі культурної диференціації. Глобалізаційні процеси охоплюють, головним чином, сферу виробництва, економіки, комунікацій і науки, а в питаннях культури залишається фундаментальна диференціація людства. Глобалізація перетворює насамперед “інструментальні компоненти культури: структуру матеріального споживання, способи інформації, економічні інститути, тип освіти, меншою мірою і далеко не скрізь – політичні інститути – і набагато менше її глибинні, екзистенціональні аспекти, “душу” – релігійну свідомість, структуру само-свідомості особи і міжлюдських відносин, життєві смисли” [8, с. 18].

Людство сьогодні перебуває в такій ситуації, коли різні цивілізації повинні навчитися жити поряд у глобалізованому світі, взаємно збагачуючись. Відсутність діалогу може призвести до непорозуміння, напруженості, зіткнень. Світовий порядок, заснований на діалозі, є найбільш надійним засобом попередження зіткнення культур, цивілізацій. Діалог можливий лише між тими, хто здатний подолати вузький обрій своєї ідентичності, піднятися над ним, включившись у ширшу комунікаційну систему відносин. У ньому беруть участь ті, хто, усвідомивши свою самотність, відмінність від інших, водночас усвідомлює і свій зв’язок з іншими. Діалог й існує задля встановлення цього зв’язку, досягнення взаємної згоди між людьми, народами.

Вибір ідентичностей не повинен призводити до їх “зіткнення”, і не до “зіткнення цивілізацій”, а до визнання культурного розмаїття глобального світу, де люди, нації повинні відчувати себе частиною не лише своїх локальних суспільств, а й всього людства. Форма взаємодії глобального і локального – швидше співіснування, ніж зіткнення. Врахування цього чинника вкрай важливо для розуміння сучасних світових процесів. “Ідея великого синтезу” – синтез західної і східної традиції – жодним чином не знімає проблеми пошуку національної ідентичності, як і навпаки. Плодом “великого синтезу” може стати (і повинен стати) новий образ світу й людини в сучасній глобалізованій культурі. Від відповіді на це питання залежить повнота процесів

трансляції духовних цінностей, з’ясування інституційної ролі культури в становленні новітніх ідентичностей.

Література:

1. Бадмаев В. Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ): дис. . д-ра филос. наук: 09. 00. 11 / Бадмаев Валерий Николаевич. – Волгоград, 2005. – 292 с.
2. Гантінгтон С. П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Семюел П. Гантінгтон; [пер. з англ. Н. Климчук]. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.
3. Гачев Г. Национальные образы мира / Гачев Г. – М. : Советский писатель, 1988. – 432 с.
4. Гелд Д. Глобальні трансформації. Політика, економіка, культура / [Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблат, Дж. Перратон; пер. з англ.; передне слово Ю. Павленка]. – К. : Фенікс, 2003. – 584 с.
5. Делокаров К. Х. К вопросу о цивилизационном потенциале глобализации / К. Х. Делокаров // Многогранная глобализация. Сборник статей / Отв. ред. К. Х. Делокаров. – М. : Scientitis Press, 2003. – С. 3-16.
6. Кастельс М. Могущество самобытности / М. Кастельс // Новая индустриальная волна на Западе: антология / [под. ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Academia, 1999. – С. 292-308.
7. Касумова Г. К. Традиционная культура и глобализация / Г. К. Касумова // Вестник Бурятского государственного университета. Выпуск 14. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд. Бурятского госун-та, 2008. – С. 264-269.
8. Кувалди В. Глобализация и рождение мегаобщества / В. Б. Кувалдин // Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 3-23.
9. Мильчин И. Культура как фактор американского глобального влияния / И. Мильчин // Философские науки. – 2003. – № 3. – С. 27-46.
10. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / [ред. Л. Бергер, С. Хантингтон; пер. В. В. Сапова]. – М. : Аспект-Пресс, 2004. – 379 с.
11. Суконкина Т. Феномен мультикультурализма в современном обществе / Т. Н. Суконкина // Практична філософія. – 2008. – № 4. – С. 35-38.
12. Терешкова Т. С. Специфіка української національної ідентичності в умовах глобалізації культур / Т. С. Терешкова // Наукові записки. Серія “Культурологія”: матеріали міжнародної наукової конференції [“Проблеми культурної ідентичності та культурний проект Європи”], (Острого 24-25 квітня 2009 р.). – Острого: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2009. – Вип. 4. – С. 90-93.
13. Толстых В. Глобализация в социокультурном измерении / В. И. Толстых // Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 23-72.
15. Федотова В. Г. Глобализация и российская идентичность / В. Г. Фе-

дотова // Глобализация и перспективы современной цивилизации; [ред. Делокаров К. Х.]. – М. : КМК, 2005. – С. 150-151.

15. Федотова В. Г. Россия в глобальном и внутреннем мире / В. Г. Федотова // Мир России. – 2000. – № 4. – С. 21-23.

16. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : ООО “Издательство АСТ” : ООО “Транзиткнига”, 2004. – 635 с.

17. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хьюбнер; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – К. : Канон+, 2001. – 400 с.

18. Чугров С. В. Япония: гибридизация и гармонизация / С. В. Чугров // Полис. – 2008. – № 3. – С. 59-67.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри філософії Житомирського державного університету ім. Івана Франка **А. А. Герасимчук**

Олег Соколовський

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ АНТИТРИНІТАРНОМУ РУСІ

У статті розглядаються головні аспекти позакультової діяльності вітчизняного антитринітаризму. Проаналізовано вплив антитринітарного руху у суспільному, політичному, культурному та релігійному житті країни, доведено, що він сприяє духовному оздоровленню суспільства на основі християнських ідеалів.

Ключові слова: антитринітаризм, релігійна ідентичність, евангелізація, філантропія.

Sokolowski O. Problems of religious identity in the modern movement antytrinitaryzmu

The article reviews the main aspects of domestic pozakultovoyi antytrinitaryzmu. Influence antytrinitarnoho movement in the social, political, cultural and religious life of the country proved that it contributes to the spiritual health of society based on Christian ideals.

Key words: antytrinitaryzm, religious identity, evangelism, philanthropy.

Соколовский О. Проблемы религиозной идентичности в современном антитринитарном движении

В статье рассматриваются основные аспекты позакультовой деятельности отечественного антитринитаризму. Проанализировано влияние антитринитарного движения в общественной, политической, культурной и религиозной жизни страны, доказано, что он способствует духовному оздоровлению общества на основе христианских идеалов.

Ключевые слова: антитринитаризм, религиозная идентичность, евангелизация, филантропия.

Дослідження сучасного стану і тенденцій розвитку антитринітарних течій (Свідки Єгови, Церква Ісуса Христа святих останніх днів, Церква евангельських християн в душі апостолів, Церква саєнтології, Церква Об'єднання та Нова Церква) в Україні впродовж років незалежності, дозволяє дійти висновку, що сьогодні як і раніше наша держава залишається найбільшим регіоном присутності більшості течій цього спрямування в пострадянському просторі.

Стан і динаміка сучасного антитринітаризму в Україні свідчать про наявність позитивного соціокультурного потенціалу конфесії. Вона прагне розширити межі діяльності у суспільному, духовному, національному, міжконфесійному житті країни, розглядати таку діяльність як невід'ємну складову свого світорозуміння. Спостерігається усвідомлена тенденція щодо зміцнення позицій антитринітарних осередків України на шляху їх максимальної адаптації до нових реалій життя, урізноманітнення форм і методів евангелізації, піднесення рівня пропаганди, професійної теологічної освіти віруючих, гнучкої міжконфесійної позиції. Для самих антитринітаріїв релігійна практика виступає невід'ємною складовою суспільної і також спрямована на посилення ролі конфесії у соціокультурному житті. Однак говорити про зміни релігійної ситуації в Україні передчасно. Антитринітаризм об'єктивно (через тривалий історичний конфлікт з класичними християнськими конфесіями) і суб'єктивно (традиційною віддаленістю від державно-політичних сфер буття) займає в Україні все ще позицію очікування, свідомо уникаючи кардинальних змін у своїх структурах, стосунках з іншими релігіями і суспільством загалом.

Прикметою сучасного антитринітаризму в Україні є помітне підвищення освітнього рівня віруючих, що, з одного боку, також відображає загальну соціальну тенденцію, з іншого – планову орієнтацію керівництва. В громадах антитринітарних церков всіляко заохочують отримання віруючими вищої світської та релігійної освіти. Це виявляє себе у масовому будівництві семінарій, інститутів, закордонному навчанні молодих проповідників, а також у прагненні створити власні богословські школи, розширити дослідницьку діяльність, перш за все у царині християнської історії. На початку 2010 р. в Україні антитринітарні конфесії мали 398 недільних шкіл, 15 навчально-реабілітаційних центрів саєнтології, Дніпропетровський “Центр Сведенборга” та ін. Безумовно, все це сприяє розвитку релігійної освіти як навчального процесу, який зорієнтований на передачу реципієнту певного обсягу релігійної інформації з метою підвищення рівня його релігійної освіченості, формування навиків усвідомленого сприйняття змісту певного релігійного віровчення [1, с. 346].

Протягом радянського періоду релігію і освіту на наших теренах слід розглядати лише з огляду на їх протистояння. Одним із найважливіших завдань тогочасної “релігієзнавчої” думки було формувати непримиренне критичне ставлення до релігії. Світський характер освіти трактували так, що вона не могла давати учням, студентам знання про релігію як складову частину культури. Водночас відомо, що

невід’ємним компонентом кожної гуманітарної науки і гуманітарної освіти загалом є вивчення релігії як соціокультурного феномену [2, с. 169]. Тому українське суспільство не було готове до сприйняття істин гуманістичного спрямування, закладених у релігійному віровченні. Вищесказане відповідає принципам сучасної педагогічної науки. Більшість педагогів погоджуються, що моральні принципи Біблії допомагають у вихованні дітей. Тому сьогодні посилюється процес зближення духовної і світської освіти [3, с. 10-12].

Тему освіти пов’язують також із серйозними духовними проблемами, що постали сьогодні перед антитринітарними течіями в Україні. По-перше, це потреба у теоретичному осмисленні релігійної спадщини, своїх ідейних традицій і створення на їх основі власних богословських шкіл. На таку діяльність, наприклад, спрямоване навчання свідків Єгови, хоча в деяких наукових збірниках можна зустріти звинувачення в агресивності на їх адресу [4]. Однак потрібно зазначити, що якщо це явище і має місце, то лише через недостатню досвідченість окремих членів конфесій. Для уникнення цього, Товариством “Вартової Башти” були організовані спеціальні школи, які навчають вісників толерантності, співчуття та поважного ставлення до людей з іншою точкою зору. Найперше, це щотижнева “Школа Теократичного Служіння”, учнями якої можуть бути не лише члени конфесії свідків Єгови. Основне завдання цієї Школи – “навчити і підготувати кваліфікованих чоловіків для відповідальної праці в організації, щоб вони служили там, де виникне потреба. Школа вдосконалює їх для того, щоб вони могли взяти своє місце у благовісницькій праці, пастирському нагляді за отарою і навчанні, яке надається у зборі” [5, с. 50]. Крім цих та інших шкіл, на зібранні раз у рік старійшинами і роз’їзними наглядачами проводяться спеціальні зустрічі для піонерів, на яких розглядаються назрілі дискусійні питання, даються практичні поради з ефективного виконання проповідницької роботи.

Проблема освіти, по-друге, набуває особливої ваги у контексті осмислення багатьма антитринітарними осередками власної історії та культурно-національних традицій в Україні. Інтелектуальний потенціал багатьох антитринітарних спільнот спрямований на відтворення свого історичного минулого. Його розглядають як загальну релігійну історію українського народу, а власне антитринітарний рух – як невід’ємний елемент його культури і суспільного життя. У багатьох історико-біблійних публікаціях, у програмах комісій, створених для довготривалих досліджень і написання історичних творів, збірників документів тощо суттєву увагу приділяють аналізу витоків та особливостей українського антитринітаризму, його драматичній долі.

Проблема освіти, по-третє, неодмінно постає тоді, коли осмислення історичної традиції пов'язують із збереженням власного обличчя вітчизняного антитринітаризму в умовах нових ідейних впливів зарубіжних церков. Україна знаходиться під впливом різних міжнародних місіонерських центрів і корпорацій, які проводять різноманітні релігійні заходи, зокрема конгреси, конференції, семінари за участю іноземних проповідників.

Останнім часом у державних установах освіти набули поширення різні міжнародні релігійні програми і проекти, які видаються новаторськими у педагогіці. Подекуди в державних загальноосвітніх школах створюються класи релігійного спрямування. Особливу підтримку цій програмі надає Церква Об'єднання, за ініціативи якої в російських школах декілька років викладався як обов'язковий предмет "Мій світ і я" побудований на мунітських принципах [6], що викликало незадоволення з боку православного населення. До того ж у шкільному курсі "Мій світ і я" Церква Об'єднання описана як одна з провідних релігій світу, віровчення якої є кінцевим одкровенням до якої всі неминуче рано чи пізно повинні прийти. З метою поглибленого вивчення матеріалу муніти докладають всіх зусиль для відповідної підготовки викладачів. Для цього вони організують і проводять спеціальні семінари в курортних містах світу. В Україні діяльність Церкви Об'єднання розпочиналась з проведення низки семінарів, куди запрошувалися переважно школярі і студентська молодь [7, с. 27]. Охочі заповнювали анкету, підписувалися під так званими "трьома заборонами" – не палити, не вживати алкоголю й наркотиків, не вступати у статеві стосунки.

Крім вищезазначених форм релігійної освіти, в антитринітаризмі існують і інші специфічні форми релігійної діяльності. Основою Церкви саєнтології є навчання і проведення одітингу різних рівнів [8, с. 29]. Вони є підґрунтям досягнення вищих рівнів духовної свідомості і здібностей. "Записи" реактивного розуму під час емоційного і фізичного болю Хаббард назвав "енграмами". До речі, таке пояснення життя і роботи розуму близьке до сінто: згідно з цим вченням, весь життєвий досвід людини записується у пам'ять, що схожа на фільм, кожен кадр якого відповідає певній події в житті людини. Тому в релігійних практиках сінто людина під керівництвом вчителя розмірковує про те, що вона пережила у дитинстві чи навіть у своїх попередніх життях [9, с. 40]. Метою такої техніки є стимуляція активного сприйняття адептам свого теперішнього життя, того шляху, яким іде зараз. Щось подібне відбувається і в християнській сповіді: людина теж

звертається до минулого досвіду і робить його переоцінку з позицій віровчення. Отже, розробка реальної практичної техніки самовдосконалення людини – одитінгу – є, на думку саєнтологів, найціннішим досягненням цієї релігії [10, с. 81-82].

Таким чином, ми можемо говорити про релігійну практику, яка оснований на прагматично-раціональному ґрунті західного (американського) типу пошуку таких рецептів самовдосконалення людини, від яких у кінцевому рахунку залежить вдосконалення реальності. Сама потреба пошуку таких рецептів виникла в епоху постмодерну, коли традиційні світоглядні парадигми, зокрема домінуюча у західному суспільстві (християнська), переживають кризу. Ця криза полягає, перш за все, у вимиванні концептуального ядра християнства (нівеляції його базових причинних смислів) [8, с. 36]. Нині християнство вже не виглядає істинною чи кінцевою реальністю. І від цієї вже сумнівної концептуальної основи й відмовляються новостворювані альтернативні світоглядні теорії.

Очевидним є також прагнення багатьох церков до відповідності своїх теологічних систем тому рівневі, який набуто в інших конфесіях. Для антитринітаризму це завдання вирішується під знаком його духовного відродження і церковного утвердження, тобто витворення відповідної теоретичної бази є вкрай важливим. Крім того, що богословський набуток вітчизняного антитринітаризму, через його тривалу ізоляцію від зарубіжних релігійно-наукових центрів, неодноразово еволюцію його ідейних засад, є досить скромним. Дається взнаки і слабкість в Україні течій, які накопичили основний філософсько-теологічний потенціал світового антитринітаризму.

Отже, коли антитринітарії говорять про свою суспільну місію, вони мають на увазі служіння людям в ім'я Господа. Тому бачать її у філантропії, релігійному вихованні, розвитку культури й освіти, сумлінній праці та виконанні громадянського обов'язку, піднесенні морального та фізичного здоров'я людини і суспільства. Усе, що не відповідає їхнім ідеалам, вони відкидають. При цьому церковне життя, в якому вони втілюють своє етичне кредо і яким показують приклад іншим, становить квінтесенцію їх суспільної місії. Крім того, для багатьох антитринітаріїв громада уособлює, а часом просто замінює громадську, політичну, культурну діяльність. Наприклад, свідки Єгови зазначають, що громада повністю задовольняє їх потреби у громадсько-політичній діяльності, оскільки "сьогодні віруючі не повинні говорити іншим, яку позицію вони повинні займати в таких питаннях у зв'язку зі своїм нейтралітетом" [5, с. 104].

Моральним обов'язком антитринітарії, як і протестанти, вважають трудову діяльність. Вимога сумлінної праці – центральний елемент трудової етики, яку поділяють всі течії. Ця концепція спрямована на утвердження етичного розуміння праці, постійне вдосконалення професійної майстерності, самореалізації особи у творчості та досягненні соціального статусу. Така мотивація робить трудову діяльність складовим елементом суспільної діяльності, а остання оцінюється крізь призму етичних пріоритетів. Наприклад, на відміну від багатьох інших новітніх релігійних рухів і організацій, які зосереджуються на людях, що повністю не реалізувалися в житті, вчення Хаббарда спрямоване на успішних, звертається до тих, які прагнуть або стати більш успішними, або ж подолати тимчасові складнощі, які їм у цьому заважають [8, с. 48]. Нове вчення не поривало із суспільством, не оголошувало світ безнадійно зіпсованим і обіцяло не лише трансцендентні, але й винагороди в земному житті людини. Відповідно, новітня стратегія швидко привабила значну кількість нових членів.

Важливою формою участі в суспільному житті антитринітарії вважають соціальне служіння, розглядаючи його як реалізацію практичної діяльності, свідчення осмисленості свого земного призначення і своєрідне надолуження ними свого ще не реалізованого соціально-етичного потенціалу. Попри заборону благодійництва за умов радянського режиму, його завжди здійснювали серед одновірців. Тепер філантропію спрямовують, насамперед, на нерелігійне середовище, тісно поєднуючи її з проповіданням основ віровчення.

Головний об'єкт філантропії – люди, які потребують невідкладної допомоги, передусім моральної. Звичайно, антитринітарії не уникають і матеріальної філантропії, наприклад, жертвують на користь інвалідів, пенсіонерів, малозабезпечених, тих, хто постраждав внаслідок стихійного лиха. Проте основним є практична участь віруючого в житті конкретної людини. Допомога людям, які цього потребують, глибоко увійшла в життя усіх антитринітарних спільнот України. У великих спільнотах цю ділянку очолюють місії та відділи милосердя [11]. Вагому ділянку становить також робота серед засуджених у місцях позбавлення волі, людей з наркотичною залежністю, психічно хворих. У колоніях і в'язницях працюють проповідники, члени товариства громад. У багатьох з них створено пункти виховної роботи серед в'язнів. На потреби нужденних і постраждалих від стихійного лиха відгукується Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Через гуманітарні проекти мормони приходять у місця, де допомога особливо потрібна [12, с. 3].

Особливі зусилля свідки Єгови докладають у роботі з людьми, які не чують. Щоб знайомити їх з Біблією, свідки Єгови ставляться до них як до іншомовної групи населення нашої країни: вивчають мову жестів, щоб допомагати таким людям. В Україні діють 5 повноцінних зборів мовою жестів – в Києві, Львові, Харкові, Одесі та Вінниці. Богослужіння в цих релігійних громадах проводяться тільки мовою жестів. Крім того, свідки Єгови швидко реагують на стихійні лиха, надаючи різного роду гуманітарну допомогу потерпілим [13, с. 50]. Церква саєнтології створює міжнародні громадські організації, які використовують технології Хаббарда: Асоціація для покращення життя і освіти (ABLE), Асоціація “Нарконон”, “Кримінон”, Всесвітній інститут саєнтологічних підприємств (WISE), Фонд “Дорога до щастя” тощо. У 1993 р. Міжнародна церква саєнтології запровадила свою просвітительську ініціативу під назвою “Компанія громадського нагляду проти наркотиків”.

Чітко мотивоване суспільне кредо визначає своєрідне ставлення антитринітаріїв до політики. Проблема “політика і церква” вирішується ними здебільшого у ключі нейтралітету. Однак на практиці дотримувати чистоти цього принципу завжди було складно й у антитринітарному середовищі досить часто виникали різні, часом протилежні тенденції у підході до зазначеної проблеми. Цю ситуацію спостерігаємо і сьогодні, хоча той факт, що конфесія не може бути цілком нейтральною у політичному житті, більшість віруючих не піддає сумніву.

На тлі тенденції до політизації, що все більше виявляється у діяльності історичних церков України, орієнтація антитринітаріїв на політичний нейтралітет виглядає досить зваженою. При цьому в цих течіях аполітизм обґрунтовується не лише традиціями священних книг, а й доктринальними засадами. Така позиція, з одного боку, сприяє вільному політичному визначенню особи, а з іншого – підкреслюється, що церква покликана виконувати інші функції. Політика сприймається як така, що відволікає віруючого від його служіння, а церкву – від її місії. Це видно в позиції свідків Єгови, які вважають “політику складовою частиною світу, що принесла народам Землі незлічимі страждання” [14, с. 43]. Тому вони відкрито і недвозначно заявляють про свою аполітичність, стверджуючи, що саме невтручання в політику відрізняє їхню конфесію від історичного християнства – релігійної домінанти так званого “християнського світу”. Однак, за врівненням конфесії, незважаючи на свою позицію, віруючі повинні бути законслухняними громадянами, підкоряючись владі в усіх питаннях, які не зачіпають їхнє право на свободу віросповідання [15, с. 411].

З огляду на зазначене, певну цікавість викликає проблема національної ідентифікації вітчизняного антитринітаризму. По суті, він ніколи не стояв осторонь національного життя, хоч і раніше, і сьогодні чимало дослідників і політиків змальовують конфесію у негативно-космополітичному забарвленні. Так, переконання в тому, що свідки Єгови є “шкідниками нації”, перегукується з радянським штампом “антидержавницька агітація”. Тому, звинувачуючи свідків у шкідництві, знову повертає цей процес до методів тоталітарної влади. Як зазначає один із релігієзнавців, “імідж, накладений на цю організацію комуністично-тоталітарною пропагандою, міцно тримається в суспільній свідомості і на буденному рівні” [15, с. 413].

Однак історично не претендуючи на роль національної церкви, виразника національно-визвольних процесів в Україні, антитринітаризм бачив і бачить себе тут переважно в культурній, а не політичній площині. Крім того, пов’язує свій ідеал з національним, місію благовісті – з духовним піднесенням України. Особливо виразну позицію у цьому питанні демонструють свідки Єгови. Про це яскраво свідчать публікації в журналах “Вартова Башта” і “Пробудись!”, які приваблюють своєю установкою на настановою, поліфонічне світосприйняття, орієнтують на загальнонародські та суспільні справи. Останнім часом все частіше у бруклінській літературі акцентується увага на необхідності плекання національної самоповаги як “здорового і морального почуття”, “оскільки в тому, щоб гордитися своїм народом, своєю мовою і своєю батьківщиною чогось хибного, з точки зору Біблії немає” [16, с. 25]. Постійно публікуються матеріали про позитивне ставлення до освіти, культури, національних традицій, про гармонійне виховання підростаючого покоління і необхідність його активного входження в соціум. Особливістю церкви саєнтології є можливість її прихожан не відмовлятися від інших релігійних вірувань і переконань при прийнятті саєнтології. Вона всіляко пропагує повагу своїх вірних до тих правопорядків, які існують у цій країні [10, с. 572]. Ефективним засобом мінімізації та цілковитого викорінення всіх форм нетерпимого ставлення до віруючих інших віросповідань саєнтологи вважають постійну освітню і виховну роботу, підвищення ролі засобів масової інформації у вихованні в людей терпимості замість ворожнечі.

Водночас, ця проблема має інший бік медалі, адже її розуміння у антитринітаризмі також визнається новозавітним принципом. Це не означає, що йому чужі його коріння, культура, традиції, але в його ідеологічній школі національного життя суспільне, культурне, політичне, професійне, навіть сімейне та особисте підпорядковані ре-

лігійному. А ось для збагачення і максимально повного розкриття останнього йому потрібні культура і традиції, національне і політичне життя, професійний успіх і особисте щастя. Натомість історична специфіка вітчизняного антитринітаризму, який упродовж століть функціонував у структурі інших держав і був сформований як між-національне середовище, суттєво позбавила його оригінального національного обличчя.

Сьогодні антитринітарні церкви в Україні прагнуть набути його шляхом включення національних традицій в обрядову практику і релігійні свята, повсюдне відновлення української мови у проповідництві, зміст видань – українознавчим. Релігійна література в духовному житті кожної громади відіграє важливу роль. Майже кожне богослужіння громад не обходиться без використання або цитування біблійних публікацій. Такого особливого ставлення до періодичних релігійних громад, як у свідків Єгови не спостерігається в жодній антитринітарій чи протестантській конфесії. З кожним роком перекладна діяльність свідків розширюється все більше. Наприклад, у 1985 р. журнал “Вартова Башта” видавався одночасно на 23 мовах, що було значним досягненням того часу. Сьогодні кожний випуск журналу видається одночасно на 176 мовах [17, с. 24]. Завдяки цьому читачі у всьому світі мають можливість вивчати той самий матеріал.

Неоднозначне ставлення антитринітаріїв і до культури. З одного боку, вони не уявляють себе поза нею і прагнуть участі у багатьох культурних подіях як у середині, так і за межами церков. Високий культурний рівень становить невід’ємну рису етичного образу віруючого, що відповідає християнському етосу. Адже великого значення антитринітарії надають створенню здорової родини, оскільки “сім’я є основною одиницею людського суспільства. Чоловік і дружина можуть втішатися в ній цінним спілкуванням, а діти можуть мати охорону й готуватися до дорослого життя... завдяки доброму вихованню розвивається життєрадісне сприйняття світу, і вони стають корисними для суспільства...” [14, с. 134]. З іншого боку, ставлення до культури може бути в антитринітаризмі і негативним, якщо вона не відповідає його етичному кредо. У власному культурному житті більшість течій виявляють вибірковий підхід: приймають те, що сформовано у контексті християнських традицій і зорієнтовано на їх розвиток (література, архітектура, театр).

Обережніше оцінюють антитринітарії елементи секулярної культури, цінність яких, з точки зору християнської моралі, є сумнівною (кіно, естрада, різноманітні шоу). Прояви масової культури, які здатні

похитнути етичні принципи, викликають гостро негативну реакцію [18, с. 253]. Заперечення з боку антитринітаріїв викликає рок-музика, “яка напряму зв’язана з сатанізмом”; реклама, яка популяризує тютюн і спиртні напої; різноманітні конкурси краси, де “принижують гідність жінок”; виготовлення й поширення відео та друкованої порнопродукції, яка “нищить і розбещує молодь”; виступи псевдоцілителів, чаклунів, екстрасенсів тощо. Керівництво антитринітарних церков неодноразово відкрито виступало з офіційними заявами щодо заборони подібних акцій і пропаганди.

Ці негативні явища розглядаються як свідчення духовного занепаду суспільства, що вимагає від церкви активної соціо-етичної позиції. Тому не випадково в релігійній літературі, у проповідях по-сучасному, цивілізовано, навіть по-науковому обговорюються проблеми сім’ї та здорового способу життя. Актуальними темами стали боротьба з наркоманією, алкоголізмом, аморальністю, СНІДом, дослідження глобальних проблем сучасності [15, с. 416]. Все це друкується і подається літературною українською мовою.

Сучасний стан антитринітарної конфесії розширює сфери суспільної присутності, збільшує кількість неофітів і прозелітів, особливо молодих, соціально активних людей, позитивні внутрішні процеси, розгортання видавничої справи, мережі освітніх закладів, піднесення інтелектуального рівня віруючих. Усе це поживає процес оцерковлення вітчизняного антитринітаризму. Останнє сприяє зміцненню його суспільної позиції, відновленню і збагаченню набутого духовного потенціалу, збільшенню внутрішніх резервів пропагандистської та евангелізаційної практики, подальшій інтенсифікації та урізноманітненню культово-общинного життя, релігійно-пізнавальної активності віруючих. Антитринітаризм демонструє не лише приклад осмисленого, мотивованого евангельським ідеалом і власними догматичними концептами вписування у нові реалії суспільного, політичного, культурного, міжконфесійного життя, а й безперечну зацікавленість у їхньому розгортанні й утвердженні як визначального чинника своєї подальшої еволюції. Адже, по суті, на початку ХХІ ст. антитринітаризм отримав в Україні сприятливі можливості для розвитку. Йдеться про поступову, хоча й укладену багатьма чинниками, еволюцію самої України у напрямі економічної, політичної та духовної свободи. Перебуваючи в умовах вимушеного відлучення з багатьох сфер буття, вітчизняний антитринітаризм накопичив чималий досвід адаптації до чужорідної системи, відкритої чи прихованої ідеологічної опозиції. Сьогодні це допомагає конфесії переходити до нових реалій без осо-

бливого драматизму, внутрішніх розколів, спалахів міжконфесійних непорозумінь у суспільному середовищі. Сучасний стан антитринітаризму засвідчив суттєвий потенціал його подальшої інтеграції у духовні й конфесійні реалії України. Сьогодні він спрямований на розширення своїх позакультових пріоритетів. У суспільному житті ними є євангелізація, філантропія, просвітництво; політичному – прагнення свободи совісті та співпраця з урядовими і громадськими інституціями; культурному – сприяння духовному оздоровленню суспільства, розвитку національної культури; релігійному – активне церковне життя.

Література:

1. Закович М. Релігійна та релігієзнавча освіта // Історія релігії в Україні. – Т. 10: Релігія і Церква років незалежності України / За ред. А. Колодного. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – С. 344-354.
2. Смолінська О. Релігійне виховання: теоретичні аспекти // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Книга II. – Львів: “Логос”, 2004. – 168-173.
3. Православні духовні цінності і сучасність: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Київ, 21 березня 2003 р. – К. : МАУП, 2003. – 324 с.
4. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / Александр Леонидович Дворкин – Изд. 3-е. – Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Олександра Невського, 2002. – 554 с.
5. Бережко К. Історія Свідків Єгови в Україні. Житомирщина: монографія / Костянтин Бережко. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – 188 с.
6. Мой мир и я. Путь любви: Пособия для учителя / М. Станеки-Козвоски, Д. Фелленц-Усами, У. Хейнс // Под ред. Б. П. Битинаса. – М. : Междунар. Фонд Образования, 1994. – 231 с.
7. Верещагіна Б. Церква Муна: “включене спостереження” // Людина і світ. Щомісячний науково-популярний релігієзнавчий журнал. – № 11-12. – 1996. – С. 27-31.
8. Єленський В. Саєнтологія в Україні: віровчення і практика релігійної організації “Церква Саєнтології” та відповідність форм і методів її діяльності чинному в Україні законодавству / В. Є. Єленський, О. Н. Саган. – К. : РА “Швидкий Рух”, 2004. – 78 с.
9. Петрик В. Церква саєнтології // Людина і світ. Щомісячний науково-популярний релігієзнавчий журнал. – № 4. – 2000. – С. 39-44.
10. Что такое саєнтология?: всесторонний справочник по самой быстрорастущей религии в мире: Основано на работах Л. Рона Хаббарда / Хаббард Л. Рон. – [2-е изд.]. – [Б. м.]: NEW ERA, 1998. – 1007 с.

11. Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій “Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні” за 2008 рік [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article>

12. Маленос С. Додаток. Новини з України. Реалізовано ще один гуманітарний проєкт // Ліягона. Церква Ісуса Христа святих останніх днів. 2010, лютий. – С. Н3-Н4.

13. Свідки Єгови – неупереджений погляд // Людина і світ. Щомісячний науково-популярний релігієзнавчий журнал. – № 3. – 2000. – С. 48-50.

14. Знання, яке веде до вічного життя. – Зальтерс: Товариство Вартової Башти, Біблії і брошур, 1995. – 191 с.

15. Історія релігії в Україні: навчальний посібник / За ред. А. Колодного, П. Л. Яроцького; Національна академія наук України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. – К. : Знання, 1999. – 735 с.

16. Пробудись! – Бруклін, Нью-Йорк, США. – 1998, февраль. – С. 25.

17. Сторожевая Башня возвещает Царство Иеговы. Благая весть на 500 языках. – Бруклін, Нью-Йорк, США. – 2009, ноябрь. – С. 24-25.

18. Яроцький П., Решетніков Ю. Інституалізація протестантизму як вихід у світ // Християнство доби постмодерну. Українське релігієзнавство. – № 3. – 2005. – С. 238-261.

Рецензент: кандидат філософських наук, кафедра філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка
І. К. Вітюк

Богдан Завідняк

ТРАНСЦЕНДЕНТНА РЕАЛЬНІСТЬ У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У статті розробляється концепція трансцендентності у Філона Олександрійського через окреслення характеру відношень між трансцендентною сферою Бога і духовним світом людини. Розкривається роль Філона у творенні ключових тем природної теології, таких як докази існування Бога і атрибути Божества.

Ключові слова: трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, контемпліяція, міграція, семантика, творення.

Zavidnyak B. The transcendental reality in works of Philo of Alexandria

In this article the conception of transcendental in Philo of Alexandria through finding the character of relations between the transcendent sphere of God and spiritual world of human being is developed. The Philo's role opens up in creation of the key themes of the naturalistic theology, such as proofs of God existence and attributes of God.

Keywords: transcendental, transcendent, contemplation, migration, semantics, creation.

Завідняк Б. Трансцендентная реальность у Филона Александрийского

В исследовании разрабатывается концепция трансцендентности у Филона Александрийского через выяснение характера отношений между трансцендентной сферой Бога и духовным миром человека. Раскрывается роль Филона в создании ключевых тем натуралистической теологии, таких как доказательства бытия Божия и атрибуты Бога.

Ключевые слова: трансцендентальный, трансцендентный, трансцендент, контемпліяция, миграция, семантика, сотворение.

Зростання інтересу до філософсько-релігійних студій викликає потребу в ознайомленні з фундаментальними джерелами філософської класики. Одним із таких класичних авторів є Філон Олександрійський. Без творчого спадку Філона не можна уявити правдивої теодицеї, бо саме він звернув увагу на дві її ключові теми: існування Бога і його атрибути.

Відгуки таких науковців, як Гаррі Вольфсон, Жан Данієлу, Ервін

Гуденаф, Семюел Сендмел, Девід Рунія, Девід Вінстон, Баттіста Мондін, Роберто Радіче, Генрі Чедвік, Джон Діллон, Кеннет Шенк та ін., які вже стали класичними, дають змогу самостійно оцінити правоту філософсько-богословських поглядів Філона. Російською мовою про його спадщину писали В. Іваницький, С. Трубецкой, М. Муретов та ін. У цьому контексті важливим є осмислення співвідношення філософської і богословської складової, герменевтики і семантики у метафізичному амбієнті Філона Олександрійського. З іншого боку, важливим елементом дослідження у природній теології Філона є його поділ проблематики Божества на дві частини: дослідження доказів існування Бога і його атрибутів. Останнє важливе ще й тому, що запропонований Філоном метод природної теології дав поштовх усім важливим теодицейним напрямам, чим сам Філон спричинився до побудови християнської філософії. З огляду на важливість філонівського методу, доцільно було провести реконструкцію його поглядів, обравши для інтерпретації ділянку трансцендентного у семантичній сфері філософсько-богословської творчості Філона.

Враховуючи ступінь наукової розробленості теми, метою статті визначено розкриття філософсько-онтологічного виміру трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського. Стаття покликана звернути увагу як на метафізичний вимір трансцендентного Бога у природній теології Філона, так і на онто-етичний вимір “трансцендентного” у його антропологічних підходах.

Тут цитати з Філона у перекладі автора статті подаються за оксфордським десятитомним виданням творів Філона під керівництвом Ф. Г. Колсона [1]. У статті використано фрагменти докторської дисертації автора, що була захищена в 2001 р. в Папському університеті Урбаніана в Римі [13].

На побудову обґрунтувань Філона Олександрійського відчутний вплив справили платонівські докази існування Бога. Як відомо, Платон ввів слово “Теос”, вжив слово “Отець”, засвідчуючи ним постать Бога стосовно до світу, якого розглядає як “Сина”. Тут виразно простежується пантеїстичний підхід до трактування божества. Проте це окрема тема, і ми її тут не торкаємось. Крім того, у Філона монотеїстичний погляд, націлений на сферу трансцендентного Бога. Трансцендентний Бог цілковито незбагнений, послуговується у своїх діях низкою посередників (Логос, Пневма, Софія, Ідеї, Сили тощо). Посередники введені для того, щоб усунути будь-яку спробу звинуватити Бога у творенні зла. Теми відношення Бога до зла у цій розвідці ми теж не порушуємо, з огляду на її винятковий характер у природній теології

олександрійської думки. Отож, у трактаті Філона “Про особливі закони” знаходимо доказ, що ґрунтується на порядку космосу і відповідає думці Платона: “У розмислах про Бога розум філософа одразу стикається з двома найголовнішими питаннями: по-перше, чи загалом існує Божество (причиною сумніву тут може бути поширене безбожництво, найбільше з лих); по-друге, що таке Божество за сутністю? Відповісти на перше питання не складно, а ось на друге – не просто важко, а майже таки неможливо. Проте слід розглянути обидва питання. Перш за все, творіння завжди наділені властивістю вказувати на творця. Хіба хто-небудь, побачивши статую чи картину, не звернеться думкою до скульптора або художника? Хіба, бачивши одяг, судно або дім, не подумав про шевця, суднобудівельника або зодчого?” (Срес. I, 6, 33-35).

З огляду на наведене вище міркування Філона, бачиться залежність цього мислителя від теоретизування Платона чи неоплатоніків. Але це зовсім не значить, що Філон належав до неоплатоніків, чи медіоплатоніків, у яких характерною рисою вчення було обґрунтування існування Монади та Єдиного Бога. У своїх вишуканих теоретизуваннях він з однаковим успіхом послуговується висновками Анаксимандра, Геракліта, Ксенофана, піфагорейців, стоїків. Відомо, що його життя припало на період медіоплатонізму та на Різдво Ісуса з Назарету. Жив і навчав мислитель у Єгипті, в Олександрії. На той час цей поліс славився як духовний центр, де жила і творила спільнота зеллінізованих юдеїв, яким випала відповідальна місія зблизити віру їхніх батьків з філософією еллінів.

Що ж нового у тлумаченні світу ідей міг запропонувати Філон?

Спершу, він вбачає в Мойсеєві найбільшого мудреця і філософа, який задовго до греків пізнав Істину. Йому він присвятив окрему працю “Життя Мойсея. Тоді, виношує у своєму серці віру в Бога єдиного і самотнього істинного, живого і особового. Але є ще одна прикмета, якої не знали греки про Бога. Цей Бог абсолютно трансцендентний по відношенню до космосу, Бог Книги Виходу (3, 14) грецького тексту Септуагінти. Він є недосяжний для розуму, найкращий, найдосконаліший, і звісно ж, згідно П’ятикнижжя, – Творець світу, але й світу Ідей, які Від Нього сотворені; як і Мислячий Дух, Софія, Логос і Сили Божі. Щоправда, Філон не вважає, що Бог таки все сотворив сам, оскільки Він є тільки справжньою причиною Добра, тож не несе відповідальності за зло. Адже Істинний Бог у концепції Філона є “Суцим Богом” Книги Буття. Слід враховувати в акті сотворення дію посередників, на котрих припадає функція оформлення матерії, адже, згідно античної парадигми, якій залишається вірний мислитель, Бог не виступає її

творцем. Філон навчав, що Бог творить тільки ангелів і людські душі, сама ж матерія є несотворена, тобто вічна. Платон відводив Деміургові функцію оформлення матерії, а Аристотель, з метою зберегти божественну трансценденцію, відмовився припустити феномен сотворення. Тож Бог і матерія залишалися найвищими началами реальності, згідно Аристотеля, до яких Платон приєднував ще світ ідей “Гіперуранія”.

Щоправда між науковцями немає згоди в цьому питанні. Одні вважають, що Бог таки створив невідповідно до порядку матерію, яку згодом впорядкував (Г. Вольфсон. Другий том твору Вольфсона присвячено доказам існування Бога у Філона, серед яких виділяється містичний доказ від “чіткого бачення” Божества [12, т. 2, с. 83]. Цей доказ, на думку Вольфсона [12, с. 306-310], ляже в основу онтологічного аргумента), інші дотримуються думки, що Бог від вічності її впорядкував і вона є побічним витвором Його творительного задуму (Д. Вінстон, Г. Стерлінг) [10, с. 10-12; 9, с. 15-41]. Таким чином, виходить, що світ існує вічно. Роберто Радіче схиляється до сумніву коли-небудь розкрити цю загадку [6, с. 236]. Тут можна тільки припустити, що оскільки Філон мав на меті підкреслювати велич Бога, наділяти Його Всесильністю і трансцендентністю, то будь-яка форма творення є під силу Богові. Виділяючи силу божества навіть у Логосі, тим самим Філон припускає, що назви “Бог” і “Господь” – це тільки чіткі імена Бога, з якими знайомиться розум людини через світ. Але й ці імена є Божим витвором, і не здатні передати всю красу і велич трансцендентного Бога. Ще вище, ніж за океаном Ідей і за космосом сил Логосу є незрівнянно віддаленіший і осяяний славою Бог Любов, якому під силу абсолютно все.

Зауважується певна оригінальність у доказі Філона, базованому на аналогії між будовою людини і структурою всесвіту, оскільки людина окрім тіла має душу, над яким вона панує. Те саме має відбуватися і у всесвіті, інакше буде абсурдом те, що “найгарніший, найвеличніший, найдосконаліший витвір, якого всі інші речі є тільки частинками – був би без господаря” (De Abr. 16, 75).

Також слід звернути увагу на доказ, що його наводить Філон у творі “Про провидіння” (I, 25): “Як може хтось бути передбачливим без провидіння або розумним без мудрости? Та коли ніхто не в силі бути передбачливим або розумним без провидіння і мудрости, то в кожному разі має бути якість суще, передбачливе і мудре, від якого спочатку вони й отримали у посідання ці якості” [10, II, с. 1111].

Думку про Бога у Філона слід розглядати у комплексі з темою єднання з Богом і проведення духовного життя. Для цього філософ оперує концепціями “посередника” між Богом і людиною, “перевищен-

ням” (“меторіос”) і “переселенням”. Відомо, що перу Філона належить книга “Про споглядальне життя”, в якій, що цікаво, він засвідчив діяльність перших християн у Єгипті. У ній мислитель писав про так званих “терапевтів”, тож, євангелист Марко саме в Єгипті розпочавши благовістити Христову Новину небезпідставно наводить слова Ісуса Христа: “Лікаря треба не здоровим, а хворим. Я не прийшов кликати праведних, а грішних” (Марко 2, 16-17). (Цю думку висунув Евсевій Кесарійський у своїй “Церковній історії” на поч. IV ст. [7, с. 11]). Щире захоплення з боку перших християн постаттю та творчістю Філона Олександрійського можна пояснити зусиллям пов’язати Благу Новину Ісуса Христа з діяльністю найавторитетніших представників греко-римського світу, включно з діячами юдейської спільноти [7, с. 13].

Отож у творі “Про втечу” Філон чітко вказує на трансценденталізм Бога:

“Люди обожають субстанційну річ позбавлену якості, форми і фігури, не знаючи, якою є її дієва причина (...), залишаючись у повному незнанні про Найвище Начало, яке є першим і єдиним, пізнати і співжити з яким за будь-яку ціну є життєво необхідно” (De fuga, 8).

Або ж у трактаті “Про жертвоприношення” читаємо:

“Дійсно, ми не можемо виготовити скарб в нашій душі, не перерававши ту фундаментальну підставу, яка виражає цінність Причини, тобто те, що “Бог не є як людина” (Чис. 23, 19), щоб перевищити будь-яке людське зображення” (Sacrif. 94-97).

Трансцендентність Бога Філон відстоює у низці своїх екзегетичних книг. Яких тільки епітетів, метафор, оксюморонів він не вживає, до яких лише алегорій та символів не вдається, щоб виразити цю найсильнішу назву з назв Бога. Так, у книзі “Життя Мойсея” Бог промовляє: “Перш за все скажи їм, що Я є Той, Хто є, тому що, звернувши увагу на відмінність між буттям і небуттям, нехай затямлять, що мене не можна назвати жодним ім’ям, а мені належить тільки буття” (Mos. 1, 75).

В трактаті “Про незмінність Бога” мислитель підкреслює, що ми в силі пізнати тільки те, що Бог є, але суть Бога залишається поза сферою нашого розуміння:

“Дуже важливе зауваження знаходиться у пророків: “Бог не такий як людина”, але й не як небеса, чи світ: адже вони є сотвореними формами, і постають перед нашими органами чуття, тоді коли Бог не пізнається нашим розумом; але це не можна сказати про пізнання Його дійсного Буття. Ми схоплюємо Його існування, але поза ним більш нічого” (Deus. 62. Порівн. : Praem. 39-40).

Перу Філона належить окремий трактат “Про Бога”, щоправда, до

нас дійшов тільки фрагмент, і то на вірменській мові. Він містить пояснення на 18-й розділ Книги Буття (Втор. 4, 24) [2, с. 187].

До цієї ж думки схиляється Філон у книзі “Про нащадків Каїна”:

“[Коли ми говоримо], що Буття можна побачити, то ми вживаємо ці слова не в буквальному їхньому значенні, бо це – вживання слів у невластивому значенні, за допомогою якого той, хто говорить, посилається на кожну з Його сил. Адже Бог насправді не говорить: “Бачите Мене” (бо абсолютно неможливо, щоб Суцний Бог був цілковито схоплений розумом створеними суцними), але говорить у книзі Втор. 32, 39: “Дивіться отже, що я, я – Бог [Бачите, що Я є]” – тобто переконайтеся в моєму існуванні. Для людського розуму цілком достатньо просунутися [у своєму знанні] до розуміння того, що Причина Всесвіту є і існує; скеровувати свої пошуки далі і [намагатися] досліджувати [в Бозі] сутність або якість – це немудрість, яка притаманна тільки яким-небудь далеким часам” (Poster. 168).

Абсолютна трансцендентність Бога дає змогу Філонові вважати, що не варто зближати Бога Творця із сотвореним світом, а слід вибудувати ряд могутніх посередників – безплотних сил (на позір платонівським ідеям, або формам), на яких припала б дія сотворення, мовляв, не личить Богові починати світ із впорядкування хаосу (Spec. 1. 329). У творі “Про сотворення світу” Філон детальніше пояснює чому необхідні посередники у сотворенні світу, адже тоді знімається будь-яка відповідальність з боку Бога за проникнення у світ зла (див.: Orif. 75). Тож під дієсловом “сотворімо” криються співтворці, коли Бог, будучи Володарем всесвіту, наділяє свободою дії саму людину, яка і є автором свого вибору.

Тож скрізь у Всесвіті є Божі Сили, дія яких дає змогу визнати Божу всюдиприсутність, тоді коли Буття самого Бога не лежить у площині світу. Таким чином, Філон виключає будь-яку форму пантеїзму.

Існує чимало цікавих міркувань, якими Філон збагатив і прикрасив світ еллінсько-юдейської філософії. Ось ще один яскравий тому приклад із теодицеїної тематики:

“Мудрець завжди прагне бачити Правителя Всесвіту; кожного разу, коли він проходить стежкою, яка звивається через знання і мудрість, він насамперед стикається з божественними словами, коло яких спершу перепочиває, але пройти залишок шляху він, хоч і мав намір, все ж більше не наважується. Річ у тім, що очі ума його відкрились, і він цілком виразно бачить, що женеться за здобиччю, яку важко впіймати – бо вона постійно вислизає від своїх переслідувачів, завжди віддалена від них на велику відстань, залишаючи їх завжди

далеко позаду. Звісно, він справедливо вважає, що всі найшвидкіші під небом речі у порівнянні з рухом Сонця, Місяця та інших небесних тіл виявилися б нерухомими. Однак все небо створене Богом, а Творительне Начало завжди знаходиться попереду речі, яку сотворено; звідси необхідно впливає, що не тільки всі інші відомі нам предмети, але навіть те, що перевищує своєю швидкістю все, яким є наш розум, то й він відстав би від сприйняття першопричини на нескінченну віддаль. Але небесні тіла, проходячи повз рухомі предмети, самі теж перебувають в русі, а Бог – що несподіване – випереджує все, сам будучи нерухомим” (Poster. 18).

Слід зауважити, що в цьому уривку Філон, приводячи думку Аристотеля про Нерухомий Першорухий, приділяє багато уваги тому, який вплив сповнює ця Першопричина на Всесвіт. Бог діє у всій сотвореній природі, а Його нерухомість розуміється Філоном як найдосконаліша і найшвидша форма руху. На трансцендентному рівні Бог залишається віддалений від світу людського буття, і в той сам час – знаходиться дуже близько до людини. Він як Першопричина є поза часом, будучи творцем самого часу. Для Філона, як для всього мислительного світу Давньої Греції, час пов’язаний з рухом небесних тіл. Час став існувати відколи всесвіт почав рухатися, але не слід припускати його вічне існування, оскільки тоді мав би існувати якийсь “першопочаток” руху, ще до існування цього самого руху.

На думку дослідників творчості Філона, філософ першим став вживати стосовно до Бога апофатично-містичні поняття: “неіменованій” (akatonomastos), “невимовний” (arrhētos), “незбагненний” (kata pasas ideas akatalēptou) тощо (див.: Somn. 1. 67). Так вважає, зокрема, Кеннет Шенк, висуваючи припущення, що автором ідеї створення апофатичного богослов’я все ж був невідомий попередник Філона [2, с. 99]. Баттіста Мондін [4, с. 434] після того як перерахував і коротко проаналізував атрибути Бога (єдність, простір, безтілесність, досконалість і непорочність, самодостатність, трансцендентність, незмінність, всемогутність, вічність, благо і провидіння), розвинув тематику непізнавальності Бога, в якій деякі суперечливі елементи можуть бути обґрунтовані шляхом розрізнення Філоном “акту вираження Бога” від “акту пізнання його різноманітних атрибутів”. Все ж мислитель, вважає Мондін, наводячи таке розрізнення, дає привід зруйнувати атрибут Божої єдності.

На думку Мондіна, з точки зору онтології, трансцендентність мала б розглядатись як “найвищий принцип”, тоді коли є дискусивною позиція щодо того, яким мало б виглядати гносеологічне начало, тобто поняття, від якого відштовхувався Філон. Натомість слушною є по-

зиція Роберто Радіче, коли він зауважує: “Справді, для Олександрійця: одна річ – ототожнювати Бога з Буттям, про що говорить Об’явлення, а друга – розглядати Бога як Причину, згідно з раціональним обґрунтуванням, яке є найбільшим здобутком Філона (порівн.: Poster. 168). Більше того, трансцендентність не є у Філона властиво поняттям, а одним семантичним цілим якому присвячено численні теми, як біблійного, так і філософського характеру, і до яких можна прийти різноманітними шляхами, та вирушати від них у різних напрямках” [6, с. 466].

Бог розглядається не тільки як онтологічне начало, а й як етичне. Він виступає як трансцендентна норма людської дії. Оскільки Бог є Найвище Благо, то є об’єктом любови; оскільки Господь і Цар карає тих, хто чинить несправедливо (порівн.: Deus. 63 ss.); у обох випадках Він діє так, щоб направити людину на праведний шлях.

Трансцендентність є вибором, на чому спиняється Філон у біблійній книзі “Второзаконня”: “вибирай життя” (Втор. 30, 15-19). У Філона зауважується тісний зв’язок між молитвою і спогляданням (Чис. 6, 5). Тільки Бог веде рефлексивне життя, тому що його задум і мислення є незмінними. Наша воля є мінливою; а тому, можна дійти висновку, що людина, по суті, в цьому значенні не веде рефлексивного життя. Тож Філон доходить висновку, що розумовий шлях є альтернативою до рефлексивного.

У книзі “Бог” (Deus. 49 фрагм.) підтверджується зв’язок між рефлексивним життям і незмінністю Бога, і Філон приходить до того, що предметом цієї рефлексії виступає природа, якою Бог наділив людину. Врешті, Бог, і тільки Він один, має змогу перевищити саме мислення, тобто переосмислити, оскільки тільки в Ньому мислення знаходить свою постійність. Ось мислення, яке триває в часі, згідно з цією книгою: “Бог мислить і думає про нас” не тільки тепер як вперше, а вже чимало часу постійно і точно, “відколи сотворив людину””, тобто мислить над природою, яку Він надав, сотворивши людину: а Він сотворив її вільною і незалежною, з тим, щоб вживала свої здібності діяти згідно зі своєю волею і своїм вибором, із цією метою: з тим, щоб, маючи знання про добро і зло, могла вона схоплювати поняття того, що є морально гарним або потворним, чистим серцем присвячувалась міркуванням над справедливістю і несправедливістю і, загалом, над тим, що походить від чесноти або пороку, та обравши краще з двох речей, вона мала змогу втікати від протилежного” (Deus. 49).

На думку Йозефа Пашера [5, с. 23], який синтезував маршрут “втечі душі” від емпіричного світу, що слідує царською дорогою: подорож душі здійснюється трьома основними шаблями: чуттєвого світу,

духовного і Божого. Останній щабель визначається як справжній містичний висновок цього ряду. Втеча душі є чистим містичним описом “царської дороги”, путівником душі, що заглиблюється в Бога. Це, по суті, образ Бога, що дає змогу стати на “царську дорогу”, тому що сама по-собі душа не змогла б Його пізнати.

Туга за абсолютним Буттям властива тільки філософові (тлумачеві природи, який є синонімом філософа), але не є його заслугою. Тут зауважується особливість хисту Філона: тобто, що не людина мала б здійснювати до Бога, а Бог покликає людину, і кожна людину по-різному, що й розуміється під алегорією Мойсея і Авраама: “Тож, від тієї миті, коли неможливо бачити тягу ума в напрямі до Буття, коли не завдяки отим самотнім, хто тягнувся до самого Буття – кожний, насправді, виразно пізнає тільки те, досвід чого він має – ось Бог створив очі для тіла, видимі образи невидимого ока, які мають можливість скеровуватись в напрямі до етеру” (Plant. 21).

Прекрасні рядки залишив Філон, зображуючи потяг душі до вічності, хоч їх теж можна вважати платонівськими ремінесценціями (з діалогів Теетет, 173 E; Федр, 246; Тимей 91 E). Так, продовжуючи тему книги “Про насадження Ноя”, Філон послуговується платонівським образом “крилатої душі”: “І [ці очі душі], кого окриляє величезне бажання з чіткістю споглядати Буття, не тільки линуть до крайніх меж етеру, а й також переступають межі цілого космосу і нестримно направляються до Непородженого”, вгору, до Божества. Саме з цього приводу Мойсея й було покликано (Лев. 1, 1).

Мудрець, згідно з Філоном, є переселенцем і подорожнім, що емігрував від війни до миру, від “табору” смерті і лихоліть до мирного життя (див.: Ebr. 100). У його розпорядженні є тільки розум, завдяки якому можливо досягнути Буття Того, Хто насправді є (див. : Ebr. 106-107).

Мудрецеві Бог вручив п’ять дарів: а) споглядання безсмертного, б) розвиток чеснот, в) пророчу мову, г) чесноту як гармонію між внутрішнім і зовнішнім вимірами людини, г) дар бути гідним благословення.

Мудрець – це той, хто потребує у провідники Бога. Коли ж обіцяна земля – це мудрість, то її успадковує мудрець. У книзі “Спадкоємець божества” (§ 313-316) Філон дає відповідь на питання Авраама про спадкоємця. Тож філософ зауважує, що плодом мудрости є “чітке і надійне пізнання Божої мудрости”, якою, остаточно виявляється дія Божого ума, про що описується в теорії про Логос, що виступає “ділителем” (пор. § 128-283).

Спадкоємець – це той, хто вміє переступити як за межі світу, так

і перевищити себе самого: “Той, хто є абсолютним буттям, потягає вгору до Себе, за посередництвом Істини, що стремить по цій дорозі, з тим, щоб можна було пройти по прокладеному шляху навчання: таким є спадкоємство” (Ered. 70). Тут Логос виконує посередницьку функцію, що дає змогу зауважити відношення між людиною і Богом, а, зокрема, пізнати цілковито трансцендентну природу Бога духовним зусиллям людини. Саме тому, що Логос за своєю суттю трансцендентний (як стосовно до істини, так і до добра і прекрасного: пор. Орф. 8.), що у вузькому значенні залежить від трансцендентного характеру Божого Буття, Філон не обґрунтовує внутрішню онтологічну структуру Логоса. На це звернув увагу згаданий вище Р. Радіче [6, с. 151]. Але цілком зрозуміло, що Логос, згідно з Філоном, є “єдинородним Сином Божим”, який є “нашим Богом, Богом недосконалих людей”. Саме за посередництвом Божого Слова, Його сили, зверненої до світу, ми маємо змогу пізнавати трансцендентного Бога Отця.

Філонівський спосіб міркування над трансценденцією тісно пов’язаний з антропологічним рівнем і торкається екстатичного шабля. У книзі “Спадкоємець” зустрічаємо чотири форми екстазу, тобто перевищення себе з метою “уподібнення” до Бога разом з тим, щоб пожертвувати себе Богові. Тоді й визнається власна підлеглість і надприродне багатство Бога.

Ось ці екстатичні шаблі: перший – симптоматика втрати розуму, другий – зустріч з непередбаченим, третій – полягає у спокої розуму і останній – виразний стан пророкування. Але найважливішим є той вид екстазу, яким був сповнений Аврам, мить відчуття себе знаряддям у Божих руках. І тут необхідною умовою є “трем” розуму, оскільки божество оселяється в душі праведника.

“На заході сонця” спадає на Аврама екстатичне почуття; “жах і велика темрява налягла на нього” (Бут. 15, 12) і пояснює Філон: “це стан душі людини, яка сповнена і натхнена Богом” (Ered. 258), а сонце виступає в цій сцені як наш розум.

Так, дослідник Ф. Кляйн [3, с. 68] зауважив цінність тематики світла у Філона. З одного боку, світло як природна дійсність, а з іншого – як символ метаемпіричного і надприродного явища, тобто як релігійний факт. На найнижчому шаблі образ світла викликає асоціацію з відношенням між Богом і пізнавальним актом людини.

На основі цих елементів структура теології і космології у Філона може формулюватися згідно з термінологією світла відповідно до ерархії, яку творить Бог через божественний Логос (модель ноетичного світла, що ототожнюється з мудрістю і пневмою): світло сонця і зірок,

природне світло, аж до темряви, коли світло повністю відсутнє. Тут зауважується еманційна схема [3, с. 71], в якій не важко встановити два типи світла (божественне і природне). Між ними немає аналогії відношення, а існує тільки реальне відношення, яке зводиться до різних рівнів, оскільки кожний тип займає своє місце в цій еманційній структурі. Тож таке відношення тільки засвідчує той факт, що божественне світло має розглядатися як конкретне, але не природне [3, с. 78].

На думку Філона, нам не дано посісти розумовий світ, населений Ідеями, до того ж підпорядкований Провидінню Бога, а дарована блаженна мить переселення за межі земного світу. Втечею від матеріального світу до духовного позначене повернення Якова до дому свого батька, Ісаака, який втікає від Лавана (Бут. 13, 13). За цими алегоріями криється думка про повернення до Небесного Дому, але не в наступному житті, а вже тепер, завдяки цілковитій посвяті душі Богові. Тут топос “метакосмічного місця” епікурейців виразно поступається місцем біблійному розумінню трансцендентності Бога. До онтологічного і гносеологічного рівнів тісно примикає всюдисутність Бога на рівні духовному, що пролягає понад розумовою сферою (Пор. Poster. 17-20). Божество, завдяки інтелективному вираженню, дотичне до людини, живе з нею, оскільки “населяє космос”, і, водночас, “живе в душі мудрої людини”. Слід зважити на той факт, що в юдаїстичному розумінні Бог “проходить проміж людей народу Ізраїля” (Лев. 26, 12). Але у Філона не проступає національне поняття, а замінюється воно низкою обраних мудреців, у серці яких живе Бог. Для них мир з Богом над усе, а “споглядання миру” означає “бачення Бога”, яке чіткіше за будь-яку земну річ. Назва Єрусалиму для юдеїв саме це й означає – “бачення Бога”. Слово Єрусалим, згідно з етимологією, походить від “*ieru*” (бачитимете, майб. “*ra ah*” “бачити”) + *shalom* (мир), у значенні латинського “*visio pacis*”. Згідно зі Святим Письмом, в одному значенні містом Божим є весь всесвіт, а в іншому – душа праведника, в якій діє Бог так, наче проходить містом (Somn. 248). Так само “Ізраїль [змінене ім’я Якова] здіймав очі вгору, стежачи за рухом небес; він навчився вдивлятися туди, звідки линула “манна” небесна, якою є божественний Логос, небесна і незнищима страва душі, яка любить споглядання” (Ered. 78. Бут. 32, 29). Тож, там, де є правдивий мир, там і є Бог. Мова не йде про політичний мир, перемир’я від війни, що дуже далеке від душевного спокою. Без миру в душі немає звільнення від земних вихорів, і без нього немає правдивого споглядання.

Такою була б семантична модель природної теології Філона Олександрійського, проте для повнішої картини філософської рефлексії

слід враховувати концептуальні здобутки методу алегорії і символу, яким мислитель збагатив філософську думку Олександрії.

Література:

1. Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953) / With an english Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, Loeb Classical Library, – London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962.
2. Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкиной. – М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – 275 с.
3. Klein F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. – Leiden, 1962. – 232 S.
4. Mondin B. Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio nel pensiero di Filone Alessandrino // SC. – 1967. – Vol. XCV. – P. 423-447.
5. Pascher J. “H Basilikh Odos”. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. – New York: Johnson Reprint Corp., 1968. – 280 S.
6. Radice R. Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria. – Milano, 1989. – 445 p.
7. Runia D. T. Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana / A cura di Roberto Radice. – Milano: Vita e Pensiero, 1999. – 508 p.
8. Siegert F. The Philonian Fragment De Deo: First English Translation // Studia Philonica Annual. – 1998. – № 10. – P. 1-33 p.
9. Sterling G. Creatio temporalis, aeterna vel continual An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria // Studia Philonica Annual. – 1992. – № 4. – P. 15-41.
10. Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Testo greco a fronte / Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. – Milano: Rusconi, 1998. – 1666 p. (перевид. : Stoicorum veterum fragmenta (SVF), in 3 Bd. / Hg. von H. von Arnim. – Leipzig, 1905; Vol. I: Zeno et Zenonis discipuli. – Lipsiae, 1905; Vol. II: Chrysippi fragmenta logica et physica. – Lipsiae, 1903; Vol. III: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi. – Lipsiae, 1903).
11. Winston D. Philo's Mysticism // Studia Philonica Annual. – 1996. – № 8. – P. 74-82.
12. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. – Cambridge (Mass.), 1947. – Vol. 1-2. – 990 p.
13. Zavidniak B. Il concetto della trascendenza nell'ambito semantico di Filone d'Alessandria, tesi di dottorato. – Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2001. – 226 p.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Крالیук

Ярослав Блоха

РЕЛІГІЯ ЯК ОСНОВНА СУСПІЛЬНА ЦІННІСНА ОРІЄНТАЦІЯ В МЕМУАРИСТИЦІ В. Г. КОРОЛЕНКА

У статті розкриваються цінності релігії в радянському суспільстві. На основі аналізу мемуарів відомого письменника, громадського діяча і правозахисника кінця XIX – початку XX ст. Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його "Листів" за 1879-1921 рр. та "Щоденника" за 1917-1921 рр., автор доходить висновку, що саме релігія є однією з основних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія – головний консолідуючий чинник у суспільстві, а наступ на неї може привести його до морального зриву.

Ключові слова: релігія, віра, цінність, ціннісна орієнтація, догматизм.

Blohah Y Religion as a basic social value orientation in memoiristics V. G. Korolenko

The article exposes the values of religion in Soviet society. On the basis of the memoirs of a famous writer, social activist and human rights activist of the late XIX – early XX century. Vladimir Galaktionovich Korolenko, including his "Letters" for 1879-1921 biennium and "Diary" for the 1917-1921 biennium, the author concludes that this religion is a fundamental social values, as only true religion – the main factor in consolidating society, and the attack on it could lead him to moral savagery.

Key words: religion, faith, value, value orientation, dogmatism.

Блоха Я. Религия как основная общественная ценностная ориентация в мемуаристике В. Г. Короленко.

В статье раскрываются ценности религии в советском обществе. На основе анализа мемуаров известного писателя, общественного деятеля и правозащитника конца XIX – начала XX в. Владимира Галактионовича Короленко, в частности его "Писем" за 1879-1921 гг. и "Дневника" за 1917-1921 гг., автор делает вывод, что именно религия является одной из основных общественных ценностных ориентаций, ведь только настоящая религия – главный консолидирующий фактор в обществе, а наступление на нее может привести его к моральному одичанию.

Ключевые слова: религия, вера, ценность, ценностная ориентация, догматизм.

Релігія була й залишається важливим чинником у розвитку будь-якої цивілізації. Її місце в житті того чи іншого соціуму визначається різними обставинами: рівнем розвитку суспільства, суспільної свідомості, культури, традиціями, впливом сусідніх держав.

У сучасному світі роль релігії та її цінність у кожному окремому суспільстві досить значна, хоча потрібно мати на увазі, що багато що залежить від змоги тієї чи іншої релігії адаптуватись до сучасних реалій у швидкоплинному сучасному світі.

Дослідженням питання про вплив релігійного чинника на суспільство та цінність релігії займався практично кожен з відомих істориків, філософів та політичних діячів, не оминув своєю увагою це питання й відомий письменник, громадський діяч і правозахисник кінця ХІХ – початку ХХ ст. Володимир Галактіонович Короленко, який виклав свої погляди з цього питання у “Листах” за 1879-1921 рр. та “Щоденнику” за 1917-1921 рр.

Метою статті є характеристика релігії як основної ціннісної орієнтації російського (радянського) суспільства на основі аналізу мемуарів Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його “Листів” та “Щоденника” за 1879-1921 рр.

Як стверджує завідувач сектору відділу рукописів Російської державної бібліотеки Віктор Іванович Лосєв, Володимир Галактіонович Короленко вів щоденники майже все своє активне соціальне і творче життя, тому очевидно, саме їх можна вважати віддзеркаленням його політичних, філософських і релігійних поглядів. Підтвердженням цьому є його власні слова, адресовані російському педагогу, розробнику засад вільного виховання, засновнику “космічної педагогіки”, автору однієї з перших у світі “Декларації прав дитини” (1917) Костянтину Миколайовичу Вентцелю “я б викреслив усе це, якби писав для друку” [4].

На думку його сучасника Максима Горького: “В. Г. Короленко стоїть для мене десь осторонь від усіх, в своїй особливій позиції, значення якої до цього дня недостатньо оцінене” [2, с. 514]. Так, 5 грудня 1917 р. у своєму “Щоденнику” Володимир Галактіонович характеризує релігію як один із головних консолідуючих факторів російського суспільства, той скелет, який зможе стати стрижнем, що об’єднає його в єдино цілісний організм: “Наша психологія – психологія всіх російських людей – це організм без кістяка, м’якотілий і нестійкий. Російський народ нібито релігійний. Але тепер релігії ніде не відчувається. Ніщо “не гріх”. Це в народі. Те ж і в інтелігенції. <...> Успіх – все. У сторону успіху ми сахається, як стадо. <...> Це і є страшне: у

нас немає віри, стійкої, міцної, святішої над тимчасовими невдачами та успіхами. Для нас “немає гріха” в участі в будь-якій неправді, яка процвітає в даний час. <... > І тому наша інтелігенція, замість того, щоб мужньо і до кінця сказати правду “владиці народу”, коли він явно помиляється і дає себе завести на шлях брехні і безчестя, – прикриває відступ порівняннями та софізмами і змінює істини... [2, с. 48].

І скільки таких, які глибоко непереконані, але практично примикають до більшовизму в лавах тієї революційної інтелігенції, яка в масі сприяє тепер загибелі Росії, без глибокої віри та захоплення, а тільки з малодушності і без захоплення. Можливо, найтиповішою в цьому сенсі є “модерністська” фігура більшовицького міністра Луначарського. Він сам закричав від жаху після московського більшовицького погромного подвигу... Він навіть вийшов зі складу уряду. Але це теж було безскелетно. Повернувся знову і потискує руку перебіжчика Ясинського і... вкушає з ним “ідоложертвне м’ясо” без подальших оглядок у бік совісті, що на мить прокинулася...

Так, російська душа – якась безскелетна. У душі теж повинен бути свій скелет, який не дає їй гнутися при будь-якому тискові, що додає їй стійкості й сили в дії і протидії. Цим скелетом душі має бути віра... Або релігійна у прямому сенсі, або “переконана”, але така, за яку стоять “навіть до смерті”, яка не піддається софізмам найближчих практичних міркувань, що говорить людині своє “non possumus” – “не можу”. І не тому не можу, що те чи інше корисне або шкідливе практично, з точки зору найближчій користі, а тому, що є в мені дещо, що не гнеться в цей бік... Щось вище і сильніше цих найближчих міркувань” [2, с. 49].

27 травня 1921 року В. Г. Короленко у своєму щоденнику аналізує статтю “Комунізм і релігійні обряди”, опубліковану 15 травня 1921 року в № 104 газети “Правда”, зазначаючи, що будь-якому суспільству необхідна релігія і що “...оголошення рішучої війни релігій з боку комунізму, це велика помилка. Поверхневий матеріалізм (а з таким тільки матеріалізмом ми маємо тепер справу) вже тепер виявляє всю свою поверховість. Світ, як складений з атомів-цеглинок, які своїми фізичними властивостями визначають світобудову, вже тепер, коли самий атом прямує до нескінченності, – відкриває в свою чергу таку ж нескінченність для допитливого людського розуму, і всесвіт знову перетворюється на таємницю. Це, звичайно, далеко не та містична релігія, що допускає чудеса і ворожбу, але все-таки це знову... нескінченність. Я колись, років 15 тому, був дуже зайнятий цією таємницею, і мене вабили в неї наступні міркування: наука зруйнувала уявлення про

атом-цеглинку і розкриває все більш вчення про атом-нескінченність. На цьому ґрунті життя знову постає в якості нескінченних можливостей... Я колись (давно!) розвивав у цьому напрямку цілу струнку теорію. Михайловський, вислухавши її, сказав, що все це можливо, але його не цікавить. Мик. Фед. Анненський поставився до моєї теорії з незвичайною і притому ворожою пристрасністю. Він вже зупинився на своєму матеріалізмі і не хотів з нього зрушитися” [2, с. 390].

6 листопада 1889 р. у листі до Олександра Капітоновича Малікова (член гуртка “ішутинців”, засновник теорії “боголюдства” – Я. Б.) В. Г. Короленко зазначає про необхідність дійсної віри і релігії як таких, що зможуть позбавити суспільство будь-яких сумнівів і згуртувати його: “Для мене, як і для Вас, – життя видається чимось величезним, таємничим і високим, і, щоб відшукати його закони і сенс, моя уява поривається за межі, окреслені, з одного боку, народженням, з іншого – смертю. Одним словом – я визнаю начало віри, але я не визнаю і ніколи не визнаю догматизму. Якщо є істина у вірі, то для мене істина ця видається вогником, який засвітився в першій грубій релігійній думці і потім повинен розгоратися нескінченно, все змінюючи форми. У релігійної думки, як і у всякої іншої, є постійне вдосконалення і для свого відродження віра вимагає сумніву, дослідження і засвоєння нового матеріалу, що подається думкою, пізнанням [4].

Мені здається, ні, я впевнений, що є часи, коли істинне, божественне полум’я переноситься з храмів і вівтарів до інших місць, коли нещадний скептицизм є першою сходинкою до храму нового невідомого бога. Приємно спиратися на сильну руку, простягнуту згори;приємно придушити в собі сумніви, погасити вогонь, який спалює дитячу віру, – але не в тому призначення людей в перехідні періоди. Я поясню цей туман наступним порівнянням. Людина невпинно шукає тепла і світла життя, вищого світу. На бездоріжжі вона зустрічає храм. Входить. Йї тепло і світло, вона молиться і довірливо схиляється перед вищою силою. Але ось у неї народжується сумнів. Чи це той бог, чи вірно його розуміють у цьому храмі, може бути, це тільки спотворення того божественного образу, який вона неясно носить в душі. І вона запитує у себе: чи добрий, чи справедливий той, кому тут куряться жертви та фіміамаи. Що ж це? Як розуміти цей сумнів? Спокуса диявола чи це божественне начало, світло свідомості, вкладеної в душу людини істинним, хоч і невідомим богом? І ось розум (і почуття також) говорять людині, що ідея, яка панує в цьому храмі, ясний і певний образ цього божества, – у деяких рисах не збігається з тим незрозумілим, але високим уявленням, яке з’являється у її душі

окремими рисами; ці риси: істина, благо, справедливість... Але бог цього храму – не благий, не справедливий, він не правдивий (так їй здається, і так вона усвідомлює з мукою в душі) [4].

Людина віддає перевагу окремим рисам, вічним началам божества – певному образу, говорить цьому образу: тебе немає! – і йде знову в темряву і холод, і йде одна, безпорадна – крізь цю темряву і холод за новим світлом. Ось що постійно відбувається в людстві, і ось чому порожніють храми, в яких людство, звичайно, поміщало частину свого пізнання, частину своєї віри, живої, істинної. Але божественне начало все світиться в умах та душах, і тоді форма меркне й темніє, і людина, що істинно служить божеству, якому вона і ніколи в цьому житті не зуміє знайти підходящої форми – залишає її, забирає з храму більш визначені й досконалі начала в темряву і холод нових сумнівів і пошуків. І ось, коли в дорозі її охопить цей холод, – вона іноді озирається назад і часом готова знову визнати ідола, бо вона слабка і їй хочеться на що-небудь опертися. І багато хто йде назад; для цього доводиться, звичайно, погасити той вогонь сумніву і пізнання, який горів раніше. На мою думку, це означає відректися від істинного бога, якого я не знаю, але який для мене більш живе у істині, в пізнанні, в совісті, в правді, ніж у кадильному диму та іконах” [4].

У листі, написаному Сергію та Олександрю Малишевим (російські революційні та радянські державні діячі, російські журналісти та письменники – Я. Б.) ймовірно у 1887 р., В. Г. Короленко ще раз наголошує на необхідності істинної релігії, а не її інтерпретацій, що власне релігію і витісняють: “З думками Л. М. Толстого, я думаю, ви вже знайомі. Вони частково увійшли в 12-й том його творів, почасти розійшлися в масі рукописних знімків, літографій, гектограф і т. д. Тому поширюватися про них я не стану і постараюся тільки в коротких рисах визначити їх сутність і причину їх широкого розповсюдження. Учення це характерно тим, що йому Толстой намагається надати вигляд і форму вчення релігійного. Я говорю – “намагається” тому, що, по суті, на мою думку, воно зовсім не релігійне, хоча багато хто з недалекоглядних людей, які не звикли до аналізу та критики, вважають його саме релігією. Я знаю випадок, коли богобоязлива старенька прийшла до одного пана, бажаючи придбати “євангеліє”. На обкладинці вона побачила напис: “Євангеліє Льва Толстого”. Старенька дуже засмутилася і образилася. “Я знаю чотирьох євангелістів і ніколи не чула про євангеліста Толстого”. Це, звичайно, справедливо, але якби вона натрапила на інший список, з іншим заголовком, то я впевнений, що вона прочитала б все з великим задоволенням

та сердечним розчуленням і залишилася б абсолютно задоволеною. Мова усюди йде про віру, сенс життя, вічне життя, про Христа, про безсмертя і т. д. [4].

За цими словами старенька напевно б не помітила, що вона має справу, по суті, з абсолютно особливою умовною термінологією. Віра у Толстого – не та наївна віра (“впевненість у невидимому, ніби у видимому”), з якою ми знайомі і яка справді зворушує і нерідко допомагає своєму господарю дивитися на життєву безтолоч ясним і спокійним поглядом: “Усе це – мовляв – тут. А там – все буде приведено до порядку і до щасливого стану”. Тут – це на землі. Там – це небо, з обличчям бога, з ангелами і т. д. Віра Толстого – набагато, ой набагато розумніша. Це – “сенс, який надається життю”. Визначення дуже гарне, і з ним можна було б погодитися. Хто встиг охопити розумовим поглядом всі життєві суперечності, примирити їх, звести до відомої перспективи, – той має віру. Все питання в тому – де ця точка зору, все що об’єднує. Яка вона? Людина, яка думає з Контом, що світом керують закони розуму, суворого наукового мислення, – теж має віру. Людина, “переконана”, що все в світі схиляється до торжества принципів “рівності людей”, рівності перед лицем закону і майна, – у цьому переконанні теж володіє вірою. Але ми знаємо, що ці та безліч інших мислителів, які осмислили для себе і для своїх послідовників складний калейдоскоп життєвої боротьби – не мали нічого спільного з “релігією”. Прагнучи до “сенсу життя” – вони відверто зверталися до розуму і серця в ім’я істини, діяли логікою, переконанням, залишаючи осторонь релігію (виключення були, але мова не про них) [4].

Толстой же, вживаючи слово віра у тому ж значенні, тобто в сенсі переконання, маскує цей сенс (очевидно, ненавмисно) і намагається показати, що у нього – віра релігійна, з богом і дияволом, з вічним життям і т. д. Але, господи, що то за бог, що це за потойбічне життя! Усе це сухі умовності, все це логічні формули, що ховаються за релігійною риторикою. Щоправда, будь я щиро віруючим в ортодоксальному сенсі, – я з повним правом бачив би в Толстому антихриста, так він ретельно приховує атеїстичні думки у релігійній овечій шкірі! Знаєте, що таке бог, бог, який, на думку всіх релігій, – стоїть над світом, обіймає все собою, все створив (міг би і не створювати), все усвідомлює, всім керує, все направляє? Це є (за Толстим) – “розуміння життя”. Коли Іван Ілліч (герой повісті Л. М. Толстого “Смерть Івана Ілліча” (1881-1882, 1884-1886) – Я. Б.) перед смертю усвідомив, що дружина у нього погана, що діти погані, що життя його пройшло без сенсу, що все його життя взагалі – суцільна нісенітниця, – значить,

що в його душу зійшов бог (розуміння). А потім що? Іван Ілліч помер, свідомість теж померла, – і куди подівся толстовський бог – невідомо. Знаєте, що значить вічне життя, безсмертя душі? На думку релігійної людини – це є невмируще я, це моя свідомість самого себе, яке не втратиться після смерті. Тіло згниє, а я буду себе почуватися без тіла ще краще. Тілу було холодно, – мені холодно не буде; тіло голодувало, – я голодувати не буду. Потреби тіла гнітили душу, від цього на землі я сумував і страждав, – там, за труною – я вільний і великий, тому що дурна й інертна матерія не має влади над моєю безсмертною душею. І я стою вище світу, вище всього, що мене приковувало до землі, що закривало очі душі. Тепер я все бачу, все розумію. Ось це – безсмертя, ось це надія! Через цю надію можна загнати розум, аналіз, критичну думку в найдалішні закутки душі і сказати їм: “Мовчіть, не хочу нічого знати, щоб не позбутися своєї прекрасної надії!..” [4].

Ну, а у графа Толстого і це все набагато розумніше: безсмертя – лише у справах. Якщо ви попрацювали для блага людей, то значить ви частину себе вклали в таку справу, яка не помре, і значить, ви безсмертні. Тобто вона ніби не зовсім ви, але щось від вас залишиться навіки. Дуже добре, і ми абсолютно погоджуємося з графом. Але де ж тут безсмертя особи, мене, тебе і т. д.? Ми завжди вірили і віримо в те, що ви відкриваєте як новину, – міг би сказати найбільш закоренілий атеїст. Так! – Ідея блага вічна. Врешті-решт восторжествує саме воно! Але ми відверто ставимо перед собою безрадісну істину: благо буде торжествувати тоді, коли від мого особистого існування не залишиться й сліду, як немає сліду на поверхні води від батога, яким вдарили по ній, від кола, що розійшлося... Ми це говоримо і вчимо людей – боротися за благо, незважаючи на це, стояти за нього безкорисливо. А Толстой вважає за краще говорити те ж іншими словами: “Ви помрете, а ваші справи залишаться”, – говорить невіруючий; “Ви самі безсмертні, – говорить Толстой, – у ваших справах”. Уся справа тут в словах, але слова такі хитрі й мудрі, що, говорять, один сектант, який читав Толстого, – був дуже здивований, коли з розмови з Толстим переконався в гіркій правді: замість свого одновірця він зустрів атеїста, що називає свій атеїзм вірою в бога. Ось що значить замість хліба давати камінь; під прапором нової віри, якої так прагне сучасна людина, – Толстой проводить старі філософські теорії, що належать не йому, але їм тільки підфарбовані...” [4].

Висновок: проаналізувавши мемуаристику Володимира Галактіоновича Короленка, зокрема його “Листи” та “Щоденники”, можна дійти висновку, що, на його думку, релігія справді є однією з осно-

вних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія виступає головним консолідуючим чинником у суспільстві, водночас, як сам Володимир Галактіонович зазначає у статті “Декларація” В. С. Соловйова: До історії єврейського питання в російській пресі”, яка у 1909 році не була пропущена до друку цензурою, посилене розпалювання національної і релігійної ворожнечі, настільки супротивної духу справжнього християнства, придушуючи почуття справедливості і людяності, в корені розбещує суспільство і може призвести його до морального здичавіння, особливо при нині вже помітному занепаді гуманних почуттів і при слабкості юридичного начала в нашому житті [1].

Література:

1. Короленко В. Г. “Декларація” В. С. Соловьева: К истории еврейского вопроса в русской печати / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Собрание сочинений: В 5 т. – Л. : Художественная литература. Ленингр. отд-ние, 1989-1990
2. Рассказы, 1903-1915. Публицистика. Статьи. Воспоминания о писателях; сост. и подгот. текста Б. Аверин. – 1990. – Т. 3. – 719 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : <http://www.vehi.net/soloviev/korolenko.html>.
3. Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917-1921 / Владимир Галактионович Короленко; [сост., подгот. текста и коммент. В. И. Лосева]. – М. : Советский писатель, 2001. – 544 с.
4. Короленко В. Г. Письма из Полтавы / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917-1921. – М. : Советский писатель, 2001. – С. 399-425.
5. Короленко В. Г. Собрание сочинений: в 10-и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953-1956.
6. Письма. 1879-1921. – 1956. – Т. 10. – 717 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml.
7. Лосев В. И. В. Г. Короленко о России, русском народе и двух утопиях. Письма / В. И. Лосев // Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917-1921. – М. : Советский писатель, 2001. – С. 513-533.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Полтавського національного університету ім. В. Г. Короленка П. А. Кравченко*

Лариса Квасюк

РИМО-КАТОЛИЦЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ У КОНТЕКСТІ НАСТАНОВ ТРИДЕНСЬКОГО СОБОРУ (1545-1563) : КОМПАРАТИВНИЙ АСПЕКТ

У статті на основі декрету Триденського собору (1545-1563) "Про первородний гріх та виправдання" досліджується римо-католицьке вчення про первородний гріх, який розглядається як втрата первісної праведності, наслідком чого є смерть та тілесні покарання; здійснюється компаративний аналіз католицького розуміння первородного гріха з православним, у якому первородний гріх розглядається як такий, що пошкодив духовні і тілесні сили людини і призвів до втрати нею образу Божого, та з протестантським підходом, суть якого у тому, що хрещення не згладжує первородний гріх – схильність до зла і далі залишається у людині.

Ключові слова: *первородний гріх, Триденський собор, людина, церква, Божя благодать, віра, католицизм, покарання, хрещення.*

Kvasyuk L. Rome Catholic Teaching about Firstborn Sin in the Context of Triden Catheving (1545-1563): comparative aspect

On the basis the above mentianes Decree Rome Catholic teaching about the firstborn sin, that is examined as the lost of the initial religious, the consequences of which is the death and physical punishment; it is made the comparative analysis of the catholic understanding of the firstborn sin with orthodox, in which the firstborn sin is described as those, that harmed the spiritual and corporal strength of the human and lead to the lost of it the God`s image and with the protestant approach, the essence of which is that the christening doesn`t efface the firstborn sin – the human`s disposition to the evil will continue be inside the people.

The keywords: *the firstborn sin, Trydenskyy Cathedral, the human, the church, God`s grace, the faith, the catholic, the punishment, the christening.*

Квасюк Л. Римо-католическое учение о первородном грехе в контексте установок Триденского собора (1545-1563): компаративный аспект

В статье на основании декрета Триденского собора (1545-1563) "О первородном грехе и оправдании" исследуется римо-ка-

толическое учение о первородном грехе, который рассматривается как утрата первобытной праведности, следствием чего есть смерть и телесные наказания; производится компаративный анализ католического понимания первородного греха с православным, в котором первородный грех рассматривается как таковой, что повредил духовные и телесные силы человека и привел к утрате ним образа Божьего, и с протестантским подходом, суть которого в том, что крещение не заглаживает первородный грех – склонность ко злу и далее остается в человеке.

Ключевые слова: *первородный грех, Триденский собор, человек, церковь, Божья благодать, вера, католичество, наказание, крещение.*

Одним із чинників розвитку західного християнства у XVI-XVII ст. була боротьба католицизму з протестантизмом, що знайшла своє відображення у роботі та постановах Триденського собору (1545-1563), серед основних догматичних визначень якого було і питання про первородний гріх [3, с. 282], рішення щодо якого було однозначним – католицька точка зору виразно протиставлялася протестантській. Враховуючи те, що православні Речі Посполитої у XVI-XVII ст. зустрілися саме з посттриденською версією католицизму (одним із завдань якого був і проект Берестейської унії), вважаємо актуальним дослідження відмінностей у духовно-ціннісних засадах (ментальних настановах), які існували між православними, католиками, протестантами у питанні про первородний гріх, між конфесіями, які і сьогодні представлені у релігійно-культурному житті України.

Досліджуючи питання про первородний гріх у контексті настанов Триденського собору, ми використовували Триденський символ віри [13], а також джерела, які можуть слугувати інтерпретаційною базою вивчення питання християнської сотеріології та антропології та представляють православний [4; 5; 6; 8, 11], католицький [1; 7, 10; 11], протестантський [9; 11] погляди на проблему. З метою аналізу генези римо-католицького вчення про первородний гріх, ми зверталися до праць бл. Августина [2], Ф. Аквінського [1], Д. Скотта [2], А. Кентерберійського [2]. Прагнення позбутися конфесійної упередженості щодо питання про первородний гріх притаманно працям сучасних науковців: російської дослідниці М. Корзо, яка аналізує катехітичну українсько-білоруську традицію, зокрема, так званий “Триденський Символ Віри” [3]; польського вченого М. Мельника, який розглядає первородний гріх у контексті еволюції вчення про спасіння [12]. З огляду актуальності теми нас цікавить її компаративний аспект, що

не представлений достатньо у вказаних публікаціях. Це і визначило мету нашої статті: розкрити суть римо-католицької концепції первородного гріха у контексті настанов Триденського собору (1545-1563), здійснивши її компаративний аналіз із православним та протестантським віровченням.

У догматичних формулюваннях Триденського собору питання про первородний гріх було викладено полемічно у формі заперечення: “якщо хто не визнає, що перша людина Адам, переступивши у раю заповідь Божу, зразу ж втратила святість і праведність, яку отримала як дар, і внаслідок цього злочину підпала гніву і обуренню Божому, смерті і тлінню під владою того, хто мав державу смерті, тобто диявола; і хто не визнає, що внаслідок цього злочину Адам весь, – по тілу і по душі, – змінився до гіршого, нехай буде йому анафема” (Канон 1) [8, с. 27]. Отже, гріх праотця Адама супроводжувався втратою святості і праведності. Собор говорив, що через гріх “вільна воля у всій своїй інтенсивності дещо послабшала. У хрещених перебуває похоть чи схильність до гріха. Цю похоть, яку інколи апостоли називають гріхом (Рим. 7:7), католицька церква ніколи не називала гріхом, у тому сенсі, що вона у відроджених є гріх в істинному і власному сенсі – у тому, що вона від гріха і тягне до гріха [10].

У своїх постановках щодо первородного гріха Триденський собор проводив боротьбу з реформаційним рухом, спираючись на теорії Скотта, Екка, Вімпіна, які визначили первородний гріх як втрату первісної праведності, чи спротив плоті проти духу. У втраті первісної праведності, на їх думку, винен Адам і люди з ним. Ця провина знімається повністю у таїнстві хрещення. Похоть – це природна слабкість, вона не є гріх, поки є у підпорядкуванні у розуму [10]. За вченням римських богословів первородний гріх полягає виключно у втраті первісної праведності, спротиві плоті проти духа, у людині, як індивіді, причина такого спротиву полягає не у спотворенності волі – оскільки людина народжується із силами непошкодженими, а у тому, що в Адамі його нащадки стали винні у втраті того дару, наслідком якого і є цей спротив. Тому втрата первісної праведності не пояснює спотворенності волі окремої людини, а наводить на думку про спадкову вину.

Іншу позицію щодо питання про первородний гріх мали представники реформаційних рухів [9]. Так, наприклад, у теорії анабаптистів (1540 р.) заперечувалася необхідність хрещення дітей і те, що первородний гріх омивається водою хрещення, утверджувалося, що ні гріх, ні смерть тіла, ні інші тілесні страждання, як явища природні, не переходять від Адама на його нащадків, а тому немовлята, що не мають нія-

кого гріха, не мають бути хрещенні. Навпаки, римський богослов Альберт Піггій вважав, що приклад Адама через наслідування повторюють всі, хто грішить після нього. Таку думку поділяв і Петро Абеляр.

Цвінглі говорив, що діти, які народжені від хрещених батьків, не мають потреби у хрещенні (посилася на слова Господа до Авраама: “Я Бог твій і сімені твого після тебе (Бут. 17)”). І хоча це було сказано одному Аврааму, однак варто розуміти і всіх його нащадків, бо обітування Божі – вічні. Християни ж стають синами Авраама через віру в Христа. Тому повинні думати, що про кожного з них сказано: “Я – Бог твій і сімені твого”. Звідси, сини вірних – саме тому, що вони сини вірних, належать цьому завіту і вважаються близькими до народу Божого, – говорив відомий реформатор [9]. Беллярміно, пост-триденський мислитель, підкреслював, що обітування Боже робить людину сіменем Адама не по плоті, а по вірі; тому і сини вірних належать народу Божому і є сіменем Авраама не тому, що вони сини вірних по плоті, а тому, що вони починають наслідувати віру своїх отців, коли сприймають благодать хрещення [11]. Цвінглі зауважував, що повинні бути хрещенні тільки діти язичників, при цьому вони, хоча і хрестяться на відпущення гріхів, не наслідують від гріха Адама нічого такого, щоб мало б потребу в очищенні шляхом відродження. Цвінглі і Еразм Роттердамський підкреслювали, що смерть і тілесні страждання переходять від Адама, але не гріх. За Цвінглі, первородний гріх є хвороба – природний недолік, який не має характеру вини і не веде до засудження людини. А тому він не може бути гріхом, а лише приводом до гріха, який виявиться у вчинку, що має бути засуджений. Адам перший помер, а за ним вмирають і всі його нащадки (теорія Скотта) [9].

Протестанти були згодні з римськими богословами у тому, що сутність первородного гріха полягає у втраті первісної праведності, але вони мали протилежні погляди на сутність та наслідки цієї втрати. Вони вважають, що у первісній праведності людина втратила вищу чисто природну досконалість всіх своїх сил, отриману нею в акті творіння, здатність бажати і творити добро, тобто образ Божий. Втрата первісної праведності – була втратою властивості природної, що притаманна людині, а не дару. Природна досконалість була замінена у людині, яка впала, неприродністю – злим началом чи похоттю. За вченням римо-католиків людині було повернуто натуральну слабкість. Протестанти ж говорили, що природна досконалість проникала і підносила всю природу людську, перш за все, духовну сторону, тому похоть, що замінила її у впалій людині, глибоко проникла у всю її

природу, зокрема, у духовну сторону, пошкодила всі її природні сили, особливо, вищі. Похоть не у пошкодженні тільки тілесних властивостей, але у спрямуванні вищих сил до плотських; людина шукає не тільки задоволень тілесних, але мудрості і праведності плотської, і, з презирством ставлячись до Бога, покладається на ці блага.

Похоть, на думку протестантів, не у тілі (як навчають римські богослови), а в душі, і як джерело будь-яких помислів, що противні закону Божому, як постійний спротив волі Бога, вона не є дещо байдуже до моралі, а є гріх в істинному і власному сенсі, що не знищується навіть у хрещених, а тільки не ставиться для них у вічний осуд, хоча благодать Святого Духа діє інтенсивно. Похоть – сутність первородного гріха (у римо-католиків вона – наслідок). За вченням римських богословів, гріх знищив у людині лише подобу Божу, не торкнувшись образу Божого, – її природних сил і дарувань; за вченням протестантським, що не визнає подоби Божої у невинній людині, навпаки – гріх повністю знищив у ній образ Божий – її природні сили і дарування у їх прагненні до добра; отрута гріха глибоко проникла у природу людини, не залишивши навіть здатності бажати добра [10].

Формулювання Триденського собору було спрямоване проти вчення про первородний гріх анабаптистів: "Якщо хто не визнає, що перша людина Адам, переступивши в раю заповідь Божу, втратила святість і праведність, якою вона була обдарована, і внаслідок цього підпала гніву Божому і смерті, якими Бог їй загрожував, а після смерті підпала під владу смерті – диявола; і хто не визнає, що внаслідок цього злочину Адама вся людина тілом і душею змінилася до гіршого, нехай анафема буде" (Канон 1), у той час як у давньому каноні вказувалося на пошкодження свободи людини. У другій половині 2 канону говорилося: "Якщо хто стверджує, що гріх Адама спричинив шкоду тільки йому самому, а не разом з ним його потомству, що отримана ним від Бога і потім втрачена святість і праведність втрапилася, втратив він, Адам, її сам для себе, а не разом і для нас нехай буде анафема" [8, с. 50]. Проти цвінгліан виступає таке формулювання: "якщо хто стверджує, що він, Адам, осквернений гріхом непослуху, передав, перелив на весь рід людський тільки смерть і покарання тілесні, а не гріх, який є смерть душі, нехай буде анафема, бо це суперечить Апостолу, який говорив "як через одну людину гріх у світ прийшов і через гріх смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, тому що всі згрішили" (Рим. 5:12) [8, с. 51]. Про те, що гріх у тілі (теорія Скотта), говорять такі рядки з канону собору: "Якщо хто стверджує, що цей гріх, який за походженням один і розповсюджується на всіх людей

не через наслідування, а успадковується від покоління до покоління, притаманний кожній людині окремо – знищується силами людської природи чи іншими засобами, а не заслугою єдиного Ходатая нашого Ісуса Христа, який примирив нас з Богом у крові своїй, ставши для нас правдою, освяченням, чи хто заперечує, що заслуги Христа, законним способом, за правилом Церкви, що повідомляється через таїнство хрещення, прививаються як до дорослих, так і до немовлят, нехай буде йому анафема; бо немає іншого імені під небом, що дане людині, яким нам спастись” (Діян. 4:12). Звідси заклик: “ось Агнець Божий, ось Той, хто візьме на себе гріхи світу” (Ів. 1:29) [8, с. 52].

Виступаючи проти анабаптистів, що забороняли хрещення немовлят взагалі, та проти цвінгліан, які заперечували необхідність хрещення немовлят християнських, собор наголосив: “якщо хто вважає, що новонароджені немовлята від сосків матері мають бути хрещені, навіть, якщо народжені хрещеними батьками (проти цвінгліанства), чи говорить, що вони не наслідують від гріха Адама нічого такого, що мало б потребу в очищенні купелю відродження для майбутнього вічного життя, внаслідок чого форма хрещення не істинно, а хибно розуміється, нехай буде йому анафема. Навіть немовлята, які не можуть особисто здійснити гріха, істинно хрестяться на відпущення гріхів, щоби відродженням очиститися від них, від тих, що наслідуються шляхом народження. Бо хто не відродиться від води і Духа Святого, той не може увійти у Царство Боже (Ів. 3:5)” [8, с. 54]. Проти цвінгліан спрямовані такі рядки постанови собору: “якщо хто заперечує, що по благодаті Господа нашого Ісуса Христа, що дарується під час хрещення, відпускається провина за первородний гріх, нехай буде анафема” (4 канон). 5 канон виступає проти протестантів – лютеран, на думку яких провина за первородний гріх знищується, але сам цей гріх, як гріх, залишається у хрещених: звідси – похоть, чи схильність до зла більше ніж до добра, у відроджених первородний гріх має суть гріха, але не ставиться їм у провину. Триденський собор визначив: “Якщо хто стверджує, що все те, що є в істинному і власному сенсі гріх, не знищується у хрещенні, а тільки згладжується, зіскоблюється, нехай буде анафема. Бо у відроджених Бог нічого не ненавидить, нічого не засуджує (Рим. 8:1), хрещення робить людину новою, створеною по Богу, невинною, непорочною, чистою і улюбленою Богом, наслідником Божим, співнаслідником Христовим, ніщо не може заступити її вступ на небо. У хрещених перебуває похоть, чи речовина для гріха, оскільки вона залишена для боротьби, то вона не може шкодити тому, що не узгоджується з нею, а мужньо бореться за допомогою благо-

даті Ісуса Христа; похоть у відроджених не є гріх у власному сенсі, а тільки привід для гріха [8, с. 55-56]. Похоть – це натуральна слабкість, природний недолік первозданної природи людини, який не має відношення до добра і зла.

Отже, за вченням римської церкви, сутність первородного гріха полягає у втраті первісної праведності, в обуренні плоті проти духа. Оскільки це обурення було властивістю примітивного стану людини, то через гріх людина тільки повернулася у цей стан, не втративши жодної із прерогатив, з якими була створена. Носієм обурення чи гріха служить похоть, чи схильність до зла, більше ніж до добра. Як природний недолік первозданної природи людської, що міститься у плотській чи тілесній стороні її, похоть, сама по собі, не є гріх, вона стає гріхом тільки коли виявляється ззовні. Не стримувана більше надприродною уздою і ставши розгнужаною, вона розтравлює тепер всю природу людську, тіло піддає стражданням і смерті, а на душу накладає пляму, яка робить людину противною Богу. Маючи корінь у плоті, або тілі людини, гріх Адама переходить на всіх його нащадків через тіло. Душа ж кожного разу твориться Богом із нічого. Як справа рук Божих, вона чиста і непричетна гріху Адама і оскверняється ним тільки через поєднання з тілом – носієм цього гріха. Так унаслідуються первородний гріх. Цей гріх розуміється виключно як нестача благодаті Божої, що повністю знищується у людині повідомленням її цієї благодаті.

Православна церква також визнає втрату Адамом надприродної благодаті (як і римо-католицька церква), відмінності є у вченні про наслідки цієї втрати. Православна церква, як і Августин, вважає, що тільки за умови благодаті Божої і був можливий для першої людини природний нормальний розвиток і удосконалення, досягнення божественного призначення, але, втративши благодать, людина перейшла у стан неприродний, такий, що не відповідає її природі, не узгоджується з божественним призначенням. Згрішивши, людина втратила в благодаті не узди, за допомогою яких могла стримувати свої непомірні бажання чуттєвої матеріальної природи, а вищі сили, які підносили і осяювали її духовні сили і здатності, через які підкріплювалося тіло, доходячи до безсмертя. Гріх першої людини призвів не до втрати тільки вищої сили чи благодаті, але разом і до пошкодження всіх її сил – духовних і тілесних, пошкодження чи спотворення (проти римо-католиків), але не знищення (проти протестантів) образу Божого. Оскільки гріх був справою, переважно, свободи людини, то зрозуміло, що вона, перш за все, була пошкоджена. У первісному стані люд-

ська особистість характеризувалася формальною свободою, на основі якої вона могла обирати як добро, так і зло. Вибираючи добро, підкоряючи свою волю Божій, людина насолоджується блаженством – тим, для чого вона і була створена, відчуває глибоке внутрішнє самозадоволення, схвалення своїх дій з боку притаманного для неї морального чуття [10]. Обираючи зло, вона переходить у протилежний початковому стан – замість блаженства відчуває муки, замість схвалення – осуд з боку того ж чуття. Але людина створена для того, щоб жити не по собі, а по Богу, виконати більше його волю, ніж власну (Августин), коли починає жити по собі, перестає слухати Бога і втрачає блаженство, що поєднане із нормальним розвитком своїх сил і здібностей. Але навіть і у цьому випадку людина не є повністю втраченою – ще залишається можливим вибір між згодою на злі бажання і дії та боротьбою проти цих бажань, проти своєї власної злої волі.

Отже, православна церква гріх першої людини вважає явищем виключно моральним, як і гріховний стан, у який вступила природа Адама, а через неї і всі його нащадки. Під іменем первородного гріха у самих прабатьках розуміється і сам їх гріх (порушення заповіді Божої) і разом з тим той гріховний стан їх природи, у який вони ввійшли через цей гріх, а у нащадках один гріховний стан, у якому вони народжуються. В “Ісповіданні” Петра Могили буде вказано, що “оскільки у стані невинності всі люди були в Адамі, то оскільки він згрішив, згрішили у ньому і всі, і стали у стані гріховному” [6, с. 192]. Оскільки гріх не у плоті, а у духові людини, то він не може перейти на інших людей через плоть чи тіло. Тому православна церква виступає проти креаціонізму. За її вченням, людська душа кожного разу твориться Богом, але не із нічого, як вчать римо-католики і креаціоністи, а від душі батьків, і дається їм у той час, коли тіло утворене вже і здатне прийняти її. Про це говориться у “Православному ісповіданні” Петра Могили (частина 1, питання 28) [6, с. 123]; тому хоча і людська душа отримує буття через творіння, та якби Бог творив її з нічого, то на неї не могла б перейти печать прабатьківського гріха. На цій основі православна церква заперечує вчення про непорочне зачаття Діви Марії. Це вчення не приймають і протестанти, які вважають вмістилищем гріха душу. Душі дітей походять самі собою від душ батьків, як тіло від тіла, вважають протестанти, а православні не вірять у речовинність душі та її смертність. Сутність зовсім не речовинна, вона не може без особливої творчої всемогутності породити із себе іншу сутність [6, с. 124]. Православна церква вчить, що Пресвятої Діви, Матері Господа не торкнулося дихання змія, що вона залишилася

вільною від скверни і торжествувала над гріхами. Підкреслюється, що Марія під час свого свідомого життя не піддалась змію-спокуснику, зберегла себе чистою від гріхів, постійно торжествувала над гріхом, перемагала у собі порочні потяги і залишалася чистою і непорочною. Хоча вона так само бере участь у прародительському гріху; зачата і народилася у первородному гріху, але збереглася як чистий сосуд таємниці втілення Сина Божого. Тільки одна Боголюдина Ісус Христос без первородного гріха, зачатий від Духа Святого, всі інші люди у беззаконнях зачинаються і в гріхах народжуються.

На відміну від католицької традиції, яка подібно описує первозданий стан людини, пояснюючи його впливом “благодаті первозданної праведності”, отці Реформації вважали такий стан природним людині при її створенні. “Формула згоди” вчила: “варто вірити, що Адам під час падіння втратив першопочаткову, притаманну йому за природою праведність чи образ Божий, внаслідок втраченого ним образу Божого відбулося спотворення всієї його природи”. Душа людини стала мертвою перед Богом, і образ Божий у впалій людині, за визначенням тієї ж “Формули згоди”, був заміщений соляним стовпом, у який перетворилася свого часу дружина Лота. Людина нездатна прагнути до добра, бажати його.

Література:

1. Аквинский Фома. Сумма теологии / Пер. с лат., ред. и прим. С. И. Еремеева. – Киев: Эльга; Ника-Центр, 2005. – Ч. I. – Т. 3: Вопросы 75–119. – 576 с.
2. Гофф Ле Ж. Интеллектуалы в средние века / Л. Ж. Гофф. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lane_Thought/_07.php. – Назва з екрана.
3. 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.
4. Малиновский Н. П. прот. Очерк православного догматического богословия / Н. П. Малиновский. – Москва: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 878 с.
5. Огицкий Д. П. Православие и западное христианство. Римский Католицизм / Д. П. Огицкий. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37690.php>. – Назва з екрана.
6. Православно-догоматическое богословие д. б. Макария / Макарий. – Т. 2. – СПб. : Типография Григория Трусова, 1857. – 514 с.
7. Рождественский А. Я. Из области сравнительного богословия. Учение западных исповеданий о первородном грехе / А. Я. Рождественский // Труды Киевской духовной академии. – 1909. – № 2, 5.

8. Теодорович Н. И. Учение Триденского собора о первородном грехе и оправдании в связи с православным и протестантским учением о том же предмете / Н. И. Теодорович. – Почаев: Тип. П–Усп. Л., 1886. – 89 с.
9. Учение Реформации о первородном грехе. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Goff_Int/hrono.php. – Назва з екрана.
10. Учение Римо-католической церкви о первородном грехе и первоначальной праведности / Валентин Васечко, верей. Курс лекций по сравнительному богословию. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/430762.html>. – Назва з екрана.
11. Ястребов М. Учение лютеранских символов о первородном грехе / М. Ястребов // Труды Киевской духовной академии. – 1876. – № 9. – С. 623–673; № 10. – С. 226–257; № 12. – С. 597–643; 1877. – № 2. – С. 285–334.
12. Melnyk M. Spór o zbawienie : zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej, (koniec XVI – połowa XVII wieku) / M. Melnyk. – Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2001. – 267 p.
13. Professio fidei Tridentinae. – Режим доступа: <http://www.unavoce.ru/library/tridentinae.html>. – Назва з екрана.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету “Острозька академія”, протокол № 7 від 16.12.2010 року

Богдан Тимчишин

РОЛЬ ТА ОBOB'ЯЗКИ ЧОЛОВІКА-БАТЬКА В ХРИСТИАНСЬКІЙ РОДИНІ У ТВОРАХ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО

У статті проаналізовано обов'язки чоловіка-батька в родинному житті у творчій спадщині митрополита Андрея Шептицького, що ведуть до скріплення родинного фундаменту. Представлено роль та основні обов'язки чоловіка-батька у формуванні родини та особистості. Розглянуто можливі наслідки, які матиме родина, коли чоловік-батько не виконуватиме своїх обов'язків.

Ключові слова: чоловік, родинні взаємини, митрополит Шептицький, пастирські послання, Бог, любов.

Tymchyshyn B. The role and obligations of man-father in Christian family in the works of metropolitan Andrey Sheptytsky

The article analyzes obligations of husband-father in the family life in the writings of the Metropolitan Andrei Sheptytsky, which lead to the strengthening of the family foundation. Was presented the role and main obligations of husband-father in the family formation and personality. Was looked at the possible consequences, which family may have if husband-father does not fulfill own obligations.

Key words: husband, family relations, Metropolitan Sheptytsky, pastoral letter, God, love.

Тымчишин Б. Роль и обязанности мужчины-отца в христианской семье в произведениях митрополита Андрея Шептицкого

В статье проанализированы обязанности мужа-отца в семейной жизни в творческом наследии митрополита Андрея Шептицкого, ведущие к скреплению семейного фундамента. Представлены роль и основные обязанности мужа-отца в формировании семьи и личности. Рассмотрены возможные последствия, которые будет иметь семья, когда мужчина-отец не будет выполнять своих обязанностей.

Ключевые слова: муж, семейные отношения, митрополит Шептицкий, пастьрские послания, Бог, любовь.

Починаючи життя в одруженому стані, подруги запитують себе: як ж їхні обов'язки тепер? У цьому дослідженні ми спробуємо про-

аналізувати погляди одного із найвидатніших українських церковних діячів ХХ століття – митрополита Андрея Шептицького про обов'язки чоловіка у християнській родині.

У своїй творчій спадщині митрополит Української греко-католицької церкви Андрей Шептицький (1901-1944) чітко розмежовує обов'язки чоловіка та жінки у подружжі. На його думку, неможливо їм обом водночас бути головою родини; жоден із них не прислухався б тоді до іншого, не брав би до уваги його порад. Така паритетність ніколи не приведе ні до справжнього проводу, ні до справжнього єднання між чоловіком та жінкою. Ось тому чоловік, що “з природи має більшу силу” [25, с. 21], є головою родини. До його обов'язків насамперед належить всебічна турбота про родину, а особливо – про атмосферу взаємин між її членами. Шептицький виразно підкреслює важливість закону сімейної любові, “який нормує взаємні права та обов'язки подругів і береже їх, одну і другу сторони, від взаємної кривди” [25, с. 21]. Таким чином, турбота про любов у родині є першою чеснотою, яку чоловік повинен у собі виховувати, щоб належно виконувати свої функції.

Для того, щоб показати, якою має бути любов чоловіка до своєї дружини, митрополит цитує відомий уривок зі Святого Письма, де апостол Павло у своєму листі до ефесян навчає: “Чоловіки, любіть своїх жінок, як і Христос полюбив Церкву й видав себе за неї, щоб її освятити, очистивши купіллям води зі словом, щоб появити собі Церкву славному, без плями чи зморшки або чогось подібного, але щоб була свята й непорочна. Так і чоловіки повинні любити своїх жінок, як свої тіла; бо хто любить свою жінку, себе самого любить. Ніхто ж ніколи не ненавидів свого тіла, навпаки, він його годує і піклується ним, як і Христос Церквою...” (Еф. 5:25-29).

У світлі думок цього уривка бачимо, що чоловік має велику відповідальність щодо своєї дружини. Це ставлення у Христі відрізняється від поганського світу, де вся увага зосереджена лише на чоловікові. Для того, щоб задовольнити власні примхи, йому дозволялося бити свою жінку, продавати її і навіть убити [13, с. 109-110]. Воплочення Сина Божого, Його вчення та мученицька смерть за відкуплення гріхів людства перевертлює розуміння любові чоловіка стосовно своєї дружини. У світлі Євангелія чоловік більше не має шукати свого самозадоволення, але повинен бути відповідальним за атмосферу любові у родині і так провадити всіх до вічного життя: “Отець родини, з своєї сторони, яко голова зараджує всім, о всім думає, всьо в ладі удержує і всіх дорогами щоденного християнського життя провадить

до неба, бо, якою би не була дорога нашого життя, все-таки має до неба прямувати" [11, с. 760].

З любові до своїх близьких та для загального добра родини чоловік може давати розпорядження дружині та дітям. Однак митрополит застерігає чоловіків від зловживання своїм головуванням у родині: "Жінка має йому служити, але не як невілниця" [23, с. 64]. Правдивий голова сім'ї виховує у собі терпеливість та здержливість; коли дружина чогось не знає чи не уміє, він повинен її навчити і допомогти. Водночас Слуга Божий Андрей наголошує: "Добрий муж для жени є і підпорою, і радою, і силою, і помочію, і приміром" [11, с. 760].

Усі ці якості вимагають від чоловіка неабиякої уваги до своєї дружини. Усвідомлюючи і враховуючи її потреби, він одночасно задовольняє свої власні. А це, своєю чергою, заохочує чоловіків-християн бути розсудливими та добросердними до своїх дружин. Усім властиво помилятися, і жінка не є винятком. У такому випадку чоловік своєю любов'ю та власним прикладом повинен вплинути так, щоб більше не допустити тієї ж помилки: "Він мусить не в одному стерпіти, не одне простити і мусить старатися для жінки таким добрим бути, щоб вона могла його любити і йому в житті помагати" [23, с. 64].

Шептицький добре обізнаний з тим, що часами можуть виникати конфліктні ситуації між чоловіком та жінкою. Знаючи про впертість багатьох чоловіків, він закликає їх бути першим у подоланні подружніх розбіжностей. Крім того, дає таку пораду: "Часто так буває, що чоловік сам в собі нічого злого не бачить, а всю причину злого складає на жінку. Жінка зі своєї сторони знов думає, що всьому винен чоловік. Як би, навпаки, кожен в собі самім шукав причини, легко міг би направитися і прийшов би до згоди. Нехай чоловік зачне перший" [23, с. 64].

Як голова родини чоловік повинен дбати про забезпечення її матеріальних потреб, багато працювати і бути працьовитим. Ще перед створенням людини Бог вказує на покликання чоловіка бути впорядником землі (Бут. 2:5) та пізніше осаджує його у Едемському саду, щоб доглядати його (Бут. 2:15). Митрополит роз'яснює: чоловік покликаний Богом до праці і той працює краще, для кого "праця не є лише орудником до досягнення уживання, але і обов'язком наложеним від Бога. Така праця приносить не тільки дочасне добро, але і вічну нагороду" [7, с. 79].

Особливо виразно заклик до добросовісної праці пролунав з уст Слуги Божого Андрея підчас Другої світової війни, коли навколишні обставини воєнної розрухи сіяли розчарування й зневіру в доціль-

ності будь-яких трудових зусиль. Поміж людей починала панувати думка, що праця – це марна трата часу, бо все зроблене упродовж багатьох деситиліть може бути забране або зруйноване в одну мить. Розуміючи небезпеку, яку несли із собою подібні настрої, Шептицький негайно пише пастирського листа з промовистою назвою: “Про небезпеку занедбання потрібної праці” [22, с. 25-28].

У цьому листі митрополит роз’яснює помилковість думки про нецільність праці та наголошує на її важливості й необхідності. Зрозуміло, воєнні часи нікому не дають впевненості у збереженні своєї власності чи запевнення винагороди, яку особа мала б отримати за працю. Навпаки, часи лихоліття сіють зневіру та байдужість до будь-якої роботи. Проте ця зневіра ніколи не має оволодіти чоловіком і провадити до бездіяльності. Такі часи й обставини навпаки закликають чоловіка до більшої посвяти праці, праці для власної родини, на благо рідної Батьківщини. Слуга Божий Андрей звертає увагу на уривок зі Святого Письма, на слова, які сказав Господь Адамові після гріховного упаду: “В поті лица твого їстимеш хліб твій” (Бут. 3:19). “Цей упадок змінив положення людей хіба в тім однім, що праця стала ще потрібніша і получена з трудом” [22, с. 26].

З цього часу й дотепер саме чоловіки є насамперед відповідальними за матеріальні потреби родини. Праця, яку виконує чоловік, не завдає йому шкоди, але, навпаки, укріплює не лише його фізичні та інтелектуальні, але й духовні сили. “Працьовитий чоловік не має часу грішити... для сусіда є добрим прикладом і помічником. І діти його ліпше виховані, і в господарстві його ліпший порядок, а з часом і достаток” [1, с. 107].

Чоловік повинен розумно розпоряджатися заробітною платнею, що отримує за роботу. Насамперед, Шептицький радить бути ощадливим, щоб, при потребі, нагромаджені ошти можна було використати на благо родини, придбати землю чи матеріали для будівництва дому. Нерозумно поступає той чоловік, який витрачає усі тяжко зароблені гроші на ігри, сигарети чи алкоголь [15, с. 791]. Митрополит не забороняє загалом грати в ігри, але вважає, що грати на гроші є нерозумно, ганебно та грішно. З такого нерозсудливого бажання заробити легкі гроші, легко можна їх втратити. Такий чоловік легко навчиться обманювати інших гравців, а відтак, виробить звичку обманювати і всіх інших людей; переважно першим починає бійки. “При таких пустих грах і забавах рідко обійдеться без пиянства. І знова марнуєся гроші. При тім тратиться здоровле і стягаєся на себе, ба і на нарід, нечесть і неславу” [11, с. 749].

Однією з найбільш поширеніших та жахаючих суспільних хвороб у Галичині на той час було надмірне вживання алкогольних напоїв. Зрозуміло, Слуга Божий Андрей сильно переймався цією проблемою, що марнувала життя багатьох чоловіків та їхніх близьких. (Алкоголізм і надалі залишається актуальною проблемою нашого сьогодення та продовжує приносити велике зло християнським родинам.) Митрополит знав, що через алкогольну залежність чоловік нехтує усіма своїми родинними обов'язками, забуває про пошану до своєї дружини, працю, сімейне забезпечення та виховання дітей: "П'янство підкопує родинне щастя, стається нещастям дітей, а нерозумно переходить до них тяжкими, страшними недугами. П'янство підкопує всі дочасні добра. Пияк марнує усе: жінку, діти, спроваджує на жебраків, п'янство відбирає добру славу у людей" [8, с. 14]. Беручи до уваги фізичні та психологічні зміни алкогольнозалежних осіб, пияк не тільки забуває про родинні обов'язки, але і про своє добре ім'я, самоповагу, а найбільше – про Бога та Його справедливе покарання: "П'яниця не видить шкоди, яку наносить своєму здоровлю. Байдужий до страту гроша, без сльози, без милосердя бачить нещастя жінки і дітей, байдужий на те, що всі з нього сміються. Як же міг би підвестися ще вище і пам'ятати про вічну кару, про огонь в пеклі, про Божий суд..." [10, с. 298-299].

Задумуючись над життям таких сімей та їхніми соціальними проблемами, митрополит Шептицький ще раз підкреслює важливу роль відповідального чоловіка-батька у християнській родині. Такий чоловік у кожному своєму ділі бачитиме Бога першим та добро своєї жінки: "Добрий муж не уп'ється, бо знає, що найбільшим нещастем для дружини – мати мужа-пияка" [25, с. 25]. Відповідальний чоловік завжди показуватиме добрий приклад своїм дітям. Дивлячись на свого батька, дитина формуватиме своє ставлення до алкоголю: "Хто виховався в чесній і тверезій родині, то йому і в голову не прийде впитися, бо від родичів навчився бридитися пияцтвом" [23, с. 65].

Часто голова християнської родини так переймається її добробутом, що й забуває про духовне виховання. Небезпечно, навчає Слуга Божий Андрей, для чоловіка і батька родини клопотатися матеріальними потребами дружини і дітей та нехтувати духовними. Мета людської праці інша: "Отець родини працює, дбає о добра, щадить і думає о тім, що лишити дітям, але не забуває, що вічне спасення важніше від всіх дочасних дібр" [11, с. 760]. В іншому місці додає: "Праця, хоч як потрібна, не є сама в собі метою життя, що вона має вести чоловіка до Бога, що чоловік має в житті працювати, щоби заслужити на нагороду

в небі... І овочі нашої праці є Божим даром. Їх треба так уживати, щоб вони не віддаляли від Бога, а до Бога вели” [22, с. 26].

У світлі цих слів зрозуміло, які катастрофічні наслідки матиме за-недбання батьками тої істини, що їхні діти є наслідниками вічності, що одного дня вони змушені будуть скласти звіт про свої вчинки перед Богом і що мають унаслідувати життя після смерті. Кир Андрей застерігає: “Як кому Бог дав діти, вложив на него великий обов’язок ті діти по-Божому виховувати. Колись на страшнім суді зажадає Бог строгого рахунку від родичів, що о свої діти мало дбали” [23, с. 65].

Одним із найбільших обов’язків батька є духовний провід для родини, а його покликанням – доносити духовні цінності до дітей. Батько у сім’ї має бути символом та представником Божої влади. Звертаючись до Бога як до Батька, діти (особливо в період формування) можуть скласти собі уяву про Небесного Отця, взуруючись на приклад їхнього земного батька. Батько ніколи не повинен соромитися визнавати Бога не лише у своєму серці, але і як батько родини [25, с. 33]. Митрополит Шептицький підкреслює важливість поведінки батька у родині, яка завжди служить дітям за приклад. Батькові слова та вчинки є першим законом у житті дитини. Тому “бідна та дитина, що вже замолоду навчилася від батька всякого безправства! Що вже від тепер привикає до неладу та непорядку, що вже від малку починає красти, пити, ненавидіти людей та легковажити власну честь та со-вість!” [25, с. 28].

Будучи духовним провідником у домі, в обов’язки батька входить виховання дітей у дисципліні. Слуга Божий Андрей бачить щастя дітей у доброму провіді батька, який знає, коли і як вказати на погані вчинки дітей. Він мусить розуміти те, що всі люди народжуються з гріховною природою: “Щаслива та дитина, що, зростаючи, одержує від батька здорову науку! Що вже за першим разом, як тільки, мимоволі, не знаючи ще, чи вільно чи ні, сягнула по чуже добро, а зараз таки почула від батька це важне слово: “Цього не вільно! То гріх! То не добре!” Бо від тої хвили вона вже встидається красти! Словом: вона навчилася (чого й старих ніхто не навчить хоч би й який вчений чи мудрець цілими годинами навіть учив!), чим є для народу чесність!” [25, с. 29].

Цілком зрозуміло, що великим обов’язком батька є охоронити дитину від гріховного зросту. Батько повинен контролювати вчинки дитини, що також включає винагороду за добрі діла та покарання за погані. Користь від покарання полягає у тому, щоб встановити відповідний страх до відповідальності та поваги до тих, хто керує.

“Авторитет батька це виразний образ авторитету Бога Сотворителя, тому послух для нього має віддаватися “у Господі” (Еф. 6:1), себто для Бога, з послуху для Божого закону, з любови для того “Отця, що на Небі” [24, с. 170].

Це допомагає дитині зрозуміти та повірити в реальність Божого покарання. Поза тим батько родини у своєму покаранні має наслідувати приклад милосердного Небесного Отця: “Коли прийдеться означити, на чому саме та карність полягає, треба б, здається сказати, що вона не в зовнішній якійсь строгості, а радше в тому, що син мусить ясно знати, що є такі промахи, яких батько не простить, які рівнялися б цілковитим зіванням зв’язи з батьком і заслуговували б на прокляття... Безперечно, батько мусить наслідувати милосердного Небесного Вітця; мусить прощати не тільки ті промахи, у які і праведний щодня впадає, але й правдиві упадки, й тяжкі гріхи. Але мусить їх прощати так, як Бог, жадаючи і покаяння, і задосить учинення, і поправи” [21, с. 247-248].

Беручи до уваги вищенаведені роздуми митрополита Андрея Шептицького, бачимо, що батько родини має бути справедливим та чесним. Це і є головними елементами виховання, що належать до його ролі. Взаємостосунки між чоловіком, жінкою та дітьми укладаються добре лише тоді, коли батько буде справедливим та чесним у будь-якій життєвій ситуації, у кожній відповіді на поставлене запитання чи у вирішенні будь-яких проблем. Це означає, що глава родини своєю поведінкою підтверджує те, чого хоче навчити своїх дітей та чого вимагає від них. Його поведінка стосовно інших має бути такою самою, як би він хотів, щоб вони поводитися з ним. Шептицький так пояснює розуміння справедливості: “Справедливість трудна чеснот, вона вимагає, щоб ми вміли себе судити й своє добро мірити тою самою мірою, що нею судимо й міримо добро ближнього. Тому то правдива справедливість майже все потребує любови, а без любови й часто трудно обійтися. Як довго ми не вважаємо ближніх за братів, дітей одної родини, одного Батька – Бога, так довго всі їхні справи для нас такі чужі, що не можемо часом піднятися до того поняття, що їм належиться” [10, с. 295].

Родина є саме тим місцем, де у дитячому житті ці два елементи зароджуються. Батько завжди має стояти на охороні справедливості та чесності у родині. Тому-то це і є його обов’язком створити таку домашню атмосферу, щоб жінка і діти відчували себе захищеними, впевненими, вільними, а одночасно і відповідальними та мали право на взаємини з іншими [16, с. 169].

До обов'язків голови родини входить не лише забезпечувати її матеріально, але й охороняти. Чоловік та батько родини, який постійно та наполегливо переносить труднощі життя, який не боїться стояти за правду та, водночас, залишається стриманим, вчить усіх членів родини бути мужніми та великодушними. Це є знак правдивого героїзму. Особливо в часи лихоліття, зокрема воєн, кожен народ потребує справді мужніх чоловіків. Тому-то, пропагуючи мужність у родині, батько навчає власних дітей християнської мужності, жертвовності, любові до Бога та ближнього [3, с. 246-247].

Митрополит Шептицький різнобічно висвітлює правдиву мужність чоловіка та батька, що проявляється в моральній підтримці, єднанні сердець та правдивій пораді. Він покликаний духовно оберігати своїх дітей, охороняючи їх від того, щоб улягати злу чи зазнали його руйнівних впливів. Тут велике значення має не лише те, чого діти навчені, але і те, від чого їх уберегли їхні батьки [21, с. 235]. “Тому то батько родини: виховує синів на добрих робітників, на чесних людей, котрі всюди зможуть дати собі раду, всюди сповнять свої обов'язки і заслужать на честь і поважанне у людей, але перед всім дбає отець о те, щоби ті сини були правдивими християнами, заховали аж до смерті віру і не далися звести злими примірами на бездорожжя невіри та неморальности” [11, с. 760].

Слуга Божий Андрей радить чоловікові та батькові християнської родини, який є фізично сильним і, при потребі, може охороняти свою родину, бути таким же сильним духовно. А щоб кріпитися духовно, він потребує допомоги від Бога, яку може випросити для себе в молитві. Дуже важливо, щоб голова християнської родини молився за власну родину. Бог довірив йому жінку та дітей, і до його обов'язків належить молитися за них і разом з ними [25, с. 33-34]. Оскільки чоловік є відповідальним за провадження молитви у родині, то молитви “нехай читає голосно, поволі і так виразно, щоб всі за ним могли повторити слово по слову” [23, с. 70].

Однак молитва родини є продовженням молитви спільноти, яка лучить усіх у церковних богослужіннях. Беручи участь у молитвах Церкви, чоловік розвиває своє духовне життя [19, с. 208-209]. Не один раз пригадує митрополит Андрей чоловікові про обов'язок його участі з родиною у недільній Божественній Літургії. Втома від фізичної праці, що виконував протягом усього робочого тижня, не звільняє голову християнської родини від участі у літургійному житті. Навпаки, виконання недільного обов'язку надає чоловікові можливість отримати Божі ласки для виховання дітей. У Божественній Літургії

християнська родина єднається з цілою Церквою в прославі, подяці та проханні до Всемогутнього Бога [4, с. 54].

Уважно вислуховуючи читання зі Святого Письма та ревно розважаючи над проповіддю, чоловік та батько збагачує своє знання катехизму. Водночас, голова родини, провадячи сім'ю в молитві, стає катехитом для них. Він доносить Слово Боже до жінки та дітей [26, с. 142-143].

"Як ціла Церква живе св. Таїнством Євхаристії, так і має жити християнська родина. Часте приступання чоловіком-батьком до Пресвятої Євхаристії надає йому великої сили у виконанні своїх обов'язків. Більше того, побільшує нагороду вічну, побільшує освячуючу благодать, а до того вчить душу пильнуватися, стеретися гріха, вчить душу питати себе саму, чи не має гріха... Практика частішого св. Причастя вчить людину здержуватися від гріха, а Божа благодать дає їй і силу потрібну до того... наставляти й на інші християнські чесноти, а між тими чеснотами й на цю... – святість і чистоту супружнього життя" [9, с. 271-272].

Одночасно, Слуга Божий Андрей докоряє тим, хто навіть у час Великого посту ухиляється від приступання до Пресвятої Євхаристії. Шептицький вчить: "тому кожний такий, що в часі Пасхи, бодай цей раз у році, не їсть пресвятого Христового Тіла і не п'є пресвятої чаші Його Крови, живе без благодаті, без Божого благословення. Без пресв. Євхаристії не можна бути добрим християнином... той певно і в багатьох інших речах переступає Божу заповідь і стягає на себе Божий гнів і Божу кару. Він передовсім часто опускає Службу Божу в неділі і свята, опускає молитву та не має Божої благодаті, потрібної до християнського життя, себто не може як слід сповняти своїх обов'язків супроти Бога, супроти родини й супроти себе самого... Йому трудно сповняти як слід щоденні обов'язки християнина супроти жінки чи мужа, супроти дітей, супроти сусідів..." [10, с. 248].

Митрополит Шептицький, аналізуючи важливість та якість молитви батька-християнина, вказує також на духовний зріст родини. Якщо голова родини нехтує щоденними молитвами, то є небезпека, що і діти, якщо не дружина, будуть наслідувати його приклад нехтування молитов [18, с. 223].

Слуга Божий Андрей не лише наголошував на важливості молитви в родинному житті, але й особисто уклав кілька таких молитов. Ще перед своїм вступом до монастиря, він 23 травня 1888 р. написав такий текст молитовного прохання до Господа: "Дай їй [християнській родині] батьків, що відверто й завзято визнавали би Твою святу віру і

жили би згідно з Твоїми заповідями. Щоби вони могли за ту віру віддати своє життя так, як св. Йосафат” [2, с. 84].

Згодом, уже будучи митрополитом Галицьким, Шептицький неодноразово доповнює текст цієї молитви: “Най [Христос] дає нам християнських отців родини, мудрих впроваді, святих в примірі, ошадливих, працьовитих, жертволюбивих, де йде о загальне добро, солідарних в народній праці, сильних в пересвідченнях, а сміливих в їх обороні...” [14, с. 208]. “Дай нам таких батьків, які голосно й відверто признавалися б до божественної твоєї евангелії і до твоєї служби. Дай нам батьків, які для своїх дружин були б прикладом християнського життя, правдивими опікунами та добрими провідниками в житті...” [12, с. 82]. “Хай дасть українським народам батьків, що були би для потомства прикладом громадянських чеснот жертвенної праці для Батьківщини і мудрої ради в громадських справах...” [17, с. 378].

Як взірцевий приклад виконання обов’язків чоловіка-батька в християнській родині, Слуга Божий Андрей у своїх богословських роздумах ставить приклад св. Йосипа: Святий Йосип був головою дому і наказував. Але як наказував, коли знав, що Ісус Христос – то Син Божий, а Пречиста Діва – Мати Божа?! Очевидно, як у чомусь щось наказав, то завжди на добре і заодно з любов’ю. А як дуже любив їх цілим своїм серцем! Як широко для них працював! Як запопадливо боронив їх від усякого лиха! [25, 26].

Шептицький закликає голову родини у всьому наслідувати св. Йосипа: тобто ставитися до своєї дружини так, як той ставився до Богородиці, та любити своїх дітей подібно до того, як св. Обручник Пречистої любив Ісуса Христа. Як зауважує митрополит Андрей: “Бо хоч Ісус Христос і не був рідною дитиною святого Йосипа (бо народився з Діви Марії чудом ласки Святого Духа), то все-таки Йосип був опікуном Його” [25, 26].

У цьому контексті заслуговують на увагу також міркування митрополита Шептицького щодо долі сиріт і напівсиріт. Це явище було досить поширеним у ті часи через високу смертність українського населення, зумовлену тяжким економічним становищем, виснажливою працею та низьким рівнем медичної допомоги. Особливо багато дітей у Галичині залишилося без батьків після Першої світової війни та подальших українських визвольних змагань. Для вдівця (як і для вдови) важко було самому виховувати та утримувати дітей. Тому упродовж короткого часу постало чимало нових сімей, де один чи навіть двоє подругів уже мали дітей з попереднього шлюбу. Беручи ці обставини до уваги, Слуга Божий Андрей особливо звертався до чоловіків, які одру-

жувалися з вдовами, щоб вони ставали справжніми батьками для їхніх дітей. Їхній приклад та авторитет повинен не лише компенсувати певні прогалини в родинному вихованні напівсиріт, але й мати важливий суспільний вимір: "Ціле майже покоління виховувалось без батьків, було позбавлене вітцівського проводу в тих літах, в яких той провід є найконечніший. Тим молодим людям буде щось суттєвого бракувати в життю, слабкий провід матері не може виробити передусім у мужчини духа карности і авторитету, без якого чоловік надто заражений на покуси самоволі і безграничної свободи, щоб міг бути послухним сином Церкви й добрим горожанином" [5, с. 124].

І тут знову митрополит Андрей подає вітчима образ св. Йосипа як взірець справжнього батьківства та приклад для наслідування. Лише в чесному та правдивому відображенні батьківського життя чоловік виконує свої обов'язки [20, с. 356].

Підсумовуючи, можемо сказати, що митрополит Андрей Шептицький у своїх творах підкреслював провідну роль чоловіка у родині, особливо наголошуючи на її духовному вимірі та неабиякій відповідальності за належне виконання своїх обов'язків. Ці обов'язки, покладені на плечі чоловіка-батька у родині, не є легкими, та все ж можливими до виконання, при умові, що чоловік центром своєї діяльності матиме Бога та керуватиметься Його святими Заповідями, серед яких найпершою є Заповідь любові.

Література:

1. Б[однарук] І. Великий Чернець і Народолюбець. У п'яті роковини смерті митрополита Андрея Шептицького – Прудентополіс: Друкарня оо. Василян, 1949. – 152 с.
2. Горкільльо М. Митрополит Андрей Шептицький – великий апостол церковної єдності // Логос. – 1961. – Т. XII. – № 2. – С. 81-93.
3. 3 декретів Собору 1942. Плекання мужества (24 жовтня 1942) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – С. 246-249.
4. 3 декретів Собору 1942. Про святкування неділі (7 лютого 1942) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – С. 43-56.
5. Крупа Л. Погляди митрополита Андрея Шептицького на християнську родину // Матеріали наукової конференції, присвяченої 100-річчю від часу введення на митрополичий престіл у Львові Слуги Божого Андрея Шептицького / Упоряд. І. Герета. – Т: СМП "Астон," 2002. – 256.
6. Крупач Т. Родина – відблиск неба // Газета "Арка". – 2001. – № 21 (31). – С. 11.

7. Рибак Ю. “Рерум Новарум” та Митрополит Шептицький // Дзвони. – 1980. – № 3-4. – С. 75-84.

8. Шептицький А. До вірних (ЛАЕВ: 12 лютого 1940) // Письма-послання митрополита Андрея. Відбитка з “Логосу”. – Йорктон: Голос Спасителя, 1961. – С. 14-15.

9. Шептицький А. До вірних (ЛАЕВ: березень-квітень 1936) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український католицький університет, 1983. – С. 269-274.

10. Шептицький А. До тих, що на Пасху не причащалися (ЛАЕВ: жовтень-листопад 1936) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український католицький університет, 1983. – С. 290-306.

11. Шептицький А. Канадійським русинам (Жовква, 1911) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. I: Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С. 722-767.

12. Шептицький А. Молитва за українську родину // Прийдіте поклоніться. Молитовник. – Рим, 1991. – 1023 с.

13. Шептицький А. На грані двох віків (Станіславів, 13 грудня 1900) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. I: Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С. 99-111.

14. Шептицький А. О відданю ся Христовій любові (25 травня 1909) // Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького. – Торонто, 1965. – Т. I. – 280 с.

15. Шептицький А. Пам’ятка для руських робітників в Німеччині, Франції, Сполучених Державах, Канаді, Бразилії і Аргентині (Дев’ятники – Лаврів, листопад-березень 1911-1912) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. I: Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С. 787-817.

16. Шептицький А. Пастирське послання до поляків греко-католицького обряду (Крехів, 16 травня 1904) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 / Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С. 163-172.

17. Шептицький А. Побажання, поміщені у “Львівських вістях” (Львів, 21 квітня 1943) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – С. 376-378.

18. Шептицький А. Послання до духовенства на Великий піст 1935р. (ЛАЕВ: 15 лютого 1935) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український католицький університет, 1983. – С. 214-234.

19. Шептицький А. Послання про літургичне життя (ЛАЕВ: 15 грудня

1934, 274-254) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орага (морально-пасторальні). – Рим: Український католицький університет, 1983. – С. 208-214.

20. Шептицький А. Правди віри (Львів, 1901) // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. I: Пастирські послання 1899-1914 / Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С. 308-356.

21. Шептицький А. Про виховання (24 жовтня 1942) // Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – С. 231-253.

22. Шептицький А. Про небезпеку занедбання потрібної праці (лютий 1940) // Письма-послання митрополита Андрея. Відбитка з "Логосу". – Йорктон: Голос Спасителя, 1961. – С. 25-28.

23. Шептицький А. Про подружжя в родині (Крехів, 17 лютого, 1902) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 / Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С. 53-74.

24. Шептицький А. Про четверту Божу заповідь (31 жовтня 1941) // Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. / Упор. А. Баб'як. – Львів: Місіонер, 2000. – С. 168-198.

25. Шептицький А. Християнська родина (Жовква, 1900) // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання. – Кн. 1: Пастирське вчення та діяльність / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 17-36.

26. Шептицький А. Хто винен? До священників (ЛЖАЕВ: 15 травня 1934) // Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орага (морально-пасторальні). – Рим: Український католицький університет, 1983. – С. 122-147.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету "Острозька академія" П. М. Кралюк*

Ганна Білик

СУБ'ЄКТ ТВОРЧОСТІ: ІДЕНТИФІКАЦІЯ З НІЧИМ

У статті розглядається проблематика ідентичності у суб'єкта творчості. Він проходить шлях почергових ідентифікацій із своїми творіннями. Якщо згодиться із думкою французького автора М. Бланшо, що творіння відначально є "Нічим", первинною порожнечою, мусимо визнати також, що, в такому випадку, суб'єкт творчості ідентифікується із нічим. Ця ідея корелює із ідеєю про ризикованість, навіть небезпеку стану творчості.

Ключові слова: суб'єкт творчості, творіння, ідентифікація з нічим.

Bilyk G. Subject of creativity: identity with nothing

In this text the problem of identity of subject of creativity is examined. It passes the way of next identities with his creations. If we agree with the French author M. Blanchot's opinion, that creation is Nothing initially, initial emptiness, we must recognize too that in this case the subject of creativity is identities with nothing. This idea correlates with the idea about risk and even danger of state of creativity.

Key words: the subject of creativity, creation, identity with nothing.

Билык А. Субъект творчества: идентификация с ничем

В данной статье рассматривается проблема идентичности у субъекта творчества. Он проходит путь поочередных идентификаций со своим творением. Если согласиться с мыслью французского автора М. Бланшо, что творение изначально есть "Ничто", первичной пустотой, мы должны согласиться и с тем, что субъект творчества в таком случае идентифицируется с ничем. Эта идея коррелирует с идеями о рискованности и даже опасности состояний творчества.

Ключевые слова: субъект творчества, творение, идентификация с ничем.

У статті досліджується питання про процес ідентифікації у суб'єкта творчості. Стан суб'єкта при ідентифікації із творінням ставить поспідовно й інші питання, які ми також розглядаємо: з чого мусить складатися суб'єкт у своїй структурі ідентичностей, щоб корелювати із своєю творчістю; чим ідентичність суб'єкта творчості відрізняється від ідентичності суб'єкта взагалі, тобто що у вимір ідентичності

додає фактор творчості, і чи є фактор творчості основним для визначення ідентифікації. Вирішення цих питань є метою цієї статті, предметом дослідження – ідентичність суб’єкта творчості.

Актуальність дослідження зумовлюється сучасним загальнонауковим інтересом до питання ідентичності, що свідчить про наявність культурного запиту щодо досліджень ідентичностей саме у множині, у їх розмаїтті та у їх співвідношенні із іншими культурним утвореннями. Принципово по-новому розуміємо ми сам процес творчості. Зазвичай процес творчості порівнюють із процесом збагачення, набуття нового, швидше цінного. Традиційний підхід створює навколо фігури творця ореол позитиву – у сенсі набуття нового досвіду, збагачення особистості. Так ми можемо розуміти творця як того, хто росте особистісно. Радикально протилежною є думка М. Бланшо, який розуміє процес творчості жорстким протистоянням між суб’єктом і творінням, яке є апіорі набагато більше самого суб’єкта творчості та його можливостей. Творець у його інтерпретації має мало спільного із тою фігурою, яку стереотипно змальовує шкільний підхід. Саме з причин розуміння Бланшо творчості як спустошення та винищення “Я”, розуміння в негативному ключі (не морально, а метафізично), ми зацікавлені у використанні його теоретичної спадщини.

У методологічному аспекті для нас важливими є насамперед розуміння та інтерпретація предмета, виходячи із його внутрішніх особливостей, тому аналітика відбувається як герменевтика суб’єкта творчості. Суб’єкт творчості в цьому тексті – транслятор творіння, наділений всіма ознаками суб’єктності; творіння можна ототожнити із натхненням і ідеєю твору, воно є рушійною силою процесу творчості; ідентичність розуміється як сукупність фактів самовизначення та саморозуміння.

Теорія творчості та ідеї М. Бланшо

Сам процес творчості у Бланшо постає як шлях втрат та ризиків, за його думкою, творіння є первинне “Ніщо”, здатне втягувати в себе, знищувати. Його характеристики – відначальна порожнеча та можливість промовляти крізь суб’єкта творчості. Воно, творіння, дає можливість до існування – письменнику бути письменником, поетові поетом.

Крім того, творчість – єдина умова існування суб’єкта творчості: “поет існує лише поетично, як можливість вірша, і в цьому сенсі після нього, хоч і перед ним” [1]. Ані суб’єкт творчості, ані творіння одне до одного не зводяться. Це наче кола часткового перетинання і там, де це перетинання відбувається, творіння втілюється через суб’єкт, а суб’єкт існує як суб’єкт творчості: “натхнення – зовсім не дар поезії

тому, хто вже існує, це існування, дане тому, хто ще не виник” [1, с. 231]. Поет не переживає свій твір, як можна з плином часу пережити дещо або когось, поет живе разом із твором і в ньому гине.

Тому постає питання, як відбувається процес ідентифікації у суб’єкта творчості в хронологічному аспекті, адже кожне творіння “виробляє” нового поета, його загибель у творі не є метафорою – вочевидь, той, хто написав один твір, не є тим самим, хто пише інший, і не є тим суб’єком, хто живе громадянським життям, і всі ці суб’єкти нешизофренічно зібрані в одне тіло; і при тому суб’єкт не зникає як суб’єкт сам по собі. Вирішенням проблеми є ідея М. Бланшо про невинність шепоту творіння, яка полягає в постійному повторі одного творіння в суб’єкті, творіння, яке він не здатний виразити. Ця ідея підтверджується досить часто – мається на увазі повтор у одного автора однієї теми, невдоволеність створеним, вимога до переробок, неможливість завершення. Ці характеристики не лише притаманні відомим авторам, але і знайомі багатьом, кому довелося створити власний твір – текст, танець, пісню.

Для того, щоб провести ідею специфічної ідентичності суб’єкта творчості, треба оформити спочатку коротко теорію творчості. Ми приймаємо схему, де творіння більше творця, де творець транслює творіння, а оскільки воно його переважає, то повне висловлення творіння неможливе. Є ще одна причина – невисловлюваність, тобто слова нездатні передати творіння. Тому виникають такі проекти, як творіння нової мови. Не обов’язково буквально (хоча є і проекти типу новояза чи заумної мови), так, мову автора може сприймати теоретик [3] або кожен читач, змушений до трансформацій, до власної зміни, щоб підлаштуватись під нове письмо [4]. Письмо, особиста нова мова, уже самою собою намагається передати творіння. Творець, передаючи (транслюючи, записуючи) творіння, поступається йому, визнає його перевагу, відмовляється від себе, втрачає себе. Для того, щоб очистити місце для творіння. Це означає, що є місце тільки для одного дечого (одиниці, що висловлюється). На момент передачі так і є: неможливо говорити водночас від двох осіб, їх треба хоча б випускати почергово.

Тому ми говоримо не ідентичність, а ідентичності, які проявляються одна за одною, а із Бланшо можна погодитись у тому варіанті, що суб’єкт творчості весь час висловлює свої творіння і тому весь час висловлює “Його”, і для того, щоб це було можливо, змушений змінити “Я” на “Воно”, яке універсально підходить усім голосам у його творах. Без драматизму можна сприймати це як надання собі такої форми, яка

могла би прийняти будь-який зміст. Таке внутрішнє формування не обов’язково свідоме і може мати прояви догравання в житті театральних ролей, чи договорення подумки неприємної розмови.

Це означає, що суб’єкт володіє таким ступенем внутрішньої пластичності та порожнечі, що може прийняти в себе сторонній зміст. І ще він може його присвоїти. Ідентичність – це, по суті, присвоєння собі уявних “Я”, тих, які відповідають внутрішнім і зовнішнім потребам. Порожнеча необхідна, щоб висловити творіння, присвоєння необхідне для “Я”, воно обирає собі відповідне і присвоює, маскує порожнечу, яка відкриється для наступної трансляції.

Властивості творіння

Інший момент сторонності та власності. У нас немає підстав виносити творіння, те первинне “Воно”, що промовляє із середини суб’єкта до і на момент творчості, десь за межі самого цього суб’єкта. Ми можемо говорити про впливи, про відчуття, рефлексії суб’єкта над сторонніми ідеями, про раптовість натхнення, і його штучні виклики за допомогою спеціальних засобів, а не про саме по собі об’єктивне існування сховища натхнень та творінь десь окремо від свідомості.

Можливість штучного викликання за допомогою галюциногенів стану, схожого до стану натхнення, дозволяє дійти висновку про те, що стан творчості – лише один із можливих станів свідомості, який може викликати звикання та залежність. Крім того, він може зіграти у реальність, ставши більш бажаною для свідомості реальністю, ніж навколишня. Сам образ реальності – також людський конструкт, тому якійсь з реальностей може надаватися вищій статус.

Повертаючись до творіння, ми не можемо з повною впевненістю сказати, як його розуміти і де його поміщати. Дещо, що є властивістю свідомості, здатне до тренування (може бути викликаним за допомогою асоціацій чи сторонніх засобів, ритуалу), не володіє матеріальністю, може виражатись за допомогою ідеї (яка не в повній мірі може бути передана як слово, образ, дія або предмет), підкорює собі всі дії людини не гірше фізіологічних потреб (це демонструє бажана швидкість виконання запиту натхнення), має тимчасовий характер. Ми можемо лише описати найбільш повно якості цього явища, але це буде в кращому випадку “насичений опис” за Гірцом [2], а не розуміння самого явища, як би цього хотілося досягти згідно з герменевтичною програмою. Правда, Гірц вважав, що “насичений опис” – єдине, що нам дано при дослідженні явища.

Суб’єкт і множинність ідентичностей

Творіння, лишимо його як дещо, як “Воно”, оскільки воно зміню-

ване та нечітко виражене, впливає на ідентифікації суб'єкта, який знаходить його всередині себе. Творіння суб'єкт знаходить всередині себе, воно є його внутрішнім і водночас більшим. Якщо творіння виступило як ідентифікатор, суб'єкт став суб'єктом творчості.

Суб'єкт творчості – це стан суб'єктності в момент актуалізації творіння та процесу творчості. Якщо візьмемо більш загальний механізм ідентифікацій, то можна представити його як процес запитів та підтверджень/непідтверджень. Сама мова та управління дієслова виражають цей процес: ідентифікація з чим. Саме співвіднесення із чимось і образ цього чогось визначають процес ідентифікації. Візьмемо за основу ідентифікацію соціальну, згідно з фахом або статусом: я студент, я культуролог. Це включає в себе як уявлення про те, чим є студент, якими характеристиками він володіє, так і роботу за співвідношенням: чи відповідаю я цим характеристикам. Так само візьмемо і механізм ідентифікації із творінням. Якщо воно є Воно, то, щоб співвіднести із ним, треба і самому бути хоча б частково Ним.

Це виводить до ще одного питання – як утримуються різні ідентичності в одній особистості, але нічого не можемо сказати, окрім того, що саме завдяки наявності особистості вони і утримуються. Особистість уже сама по собі допускає ідентифікацію не з одним ідентифікатором, а з кількома (я студент, танцюрист, комуніст і кішка на карнавалі – така фраза не викличе відчуття шизофренії).

Множинна ідентичність автора залишає сліди – у творах, у щоденниках, у враженнях інших людей. Сам вислів про можливість людини бути різною свідчить якщо не про множинність її ідентифікацій, то про багатогранність самої особистості за якістю. Зрештою, ми можемо назвати це явище зміною соціальних ролей та заспокоїтись – адже перехід від однієї теорії до зовсім іншої часто виглядає як закриття теми. Щоправда, примірка та актуалізація різних соціальних ролей є нічим іншим як ідентифікацією з ними. І часто саме соціальні ролі виконують роль ідентифікаторів. Множинність ідентифікацій ми вважаємо однією з ключових властивостей як особистості, так і суб'єктності. Ця множинність не заважає бути однією фізичною особою. Ми лише звертаємо увагу на збільшену множинність у суб'єкта творчості, за рахунок його ідентифікацій із своїми творіннями.

Ці кілька ідентифікацій не заперечують одну особу, вона лише дає їм всім прихисток у собі. І мова йде про силу творчих ідентифікацій, які не звучать як “я автор, я музикант”, а є ідентифікацією із самим твором, може і з персонажем, а передусім із твором. Ця ідентифікація займає місце в особистості, підміняючи собою інші. Всі ідентифіка-

ції, які ми приводили для прикладу (комуніст, танцюрист, студент) є соціальними ролями, які, хоч і можуть ґрунтовно оформлювати та детермінувати все життя людини, наче лишають ще місце для “Я”, для такого рівня особистої наповненості, яке дозволить сказати: я – дещо інше, аніж комуніст, танцюрист і студент, це все – конструкт, а ще є основа, “Я”. “Творчі ідентифікації” не лишають місця цьому “Я”, воно має перетворитися на порожнє місце, щоб його можна було наповнити. Тому саме творча діяльність перетворює “Я” на “Воно”. За силою своєї дії ідентифікації соціальних ролей дозволяють суб’єкту пам’ятати своє громадянське ім’я, творчі ідентифікації заміщають собою це громадянське ім’я.

“Пусте місце”: ідентифікація з нічим

Який би варіант ми не приймали, при ідентифікації із власним твором, автор приймає на себе його суттєві характеристики. Ідентифікуючись із творінням (якщо згодитись із Бланшо, що творіння первинно є нічим), суб’єкт творчості також ідентифікується з нічим.

У випадку визнання одного натхнення на одного автора, одного невпинного творіння у суб’єкта творчості, він постає як суб’єкт із внутрішньою порожнечою на місці ідентифікації. Ототожнення себе із голосом творіння, із твором хоч і створює ілюзію наповненості, різноманітності, яскравості самовизначення, містить у собі пустоту, первинну відсутність. А якщо допустити різницю творінь на одного суб’єкта, то його внутрішня основа має виглядати як система пустот. І навіть якщо ми відмовимось від ідеї того, що творіння є нічим, ситуація із ідентифікаціями суб’єкта творчості все одно виглядає як набір порожнин, притому порожнин вже готових до використання. Припустимо, що автор пише твори і по чергово ідентифікується із кожним із них. Їх кількість, по черговість мали б спричинити свій змінний характер. І це наповнення треба кудись вміщувати. Наявність ще своєї, окремої ідентичності, власної, не пов’язаної із ідеєю творчості, чи пов’язана із нею мінімально, призводить до визнання кількох ідентичностей автора. І в будь-якому разі для наповнень творчих ідентичностей йому треба мати пусту форму до наповнення.

Бланшо, до ідей якого ми часто звертаємось, пропонує варіант стратегії порятунку такої власної ідентичності – сховок у щоденнику. Він аналізує щоденники письменників і доходить висновку, що автор рятує в щоденнику себе шляхом занотування себе. Щоденник виявляється ухиленням від письма.

Суб’єкт творчості відрізняється від суб’єкта наявністю творіння і порожнин. Відрізняється зведенням суб’єктності з “Я” до “Воно”,

до іншого рівня, який не позбавляє його суб'єктності, але змінює її, робить такою собі суб'єктністю для всіх. Таким утворенням гнучкої суб'єктності, яке може вмістити будь-що. І тут суб'єктність є не останнім, а тільки першим словом, здатністю до наповнення, формою. Суб'єкт творчості не втрачає своєї суб'єктності, не перестає бути особистістю, як носій свідомості і одиниця самостійної сутності.

Структура ідентичності суб'єкта творчості складається із порожнин, які здатні прийняти в себе творіння, щоб ідентифікуватися із ним, для найповнішого висловлення, окрім порожнин є ще традиційне наповнення – соціальні ролі, психологічне “Я”, і всі вони можуть бути витісненими, чим більше порожнин потребуватиме творіння. Ось тепер бере початок мова про порятунок від письма у щоденнику, щоб зберегти своє громадянське ім'я, про стратегії ухилення від творіння, виверти в письмі. Творіння визначає суб'єкта творчості, дає йому життя та визначає його ідентифікацію, – вочевидь, суб'єкт творчості не є суб'єктом іншої формації, а саме творчості, тому саме творіння є важливішим для самовизначень, і саме воно витісняє всі інші ідентифікатори як побічні.

Література:

1. Бланшо М. Пространство литературы / Пер. с франц. Б. В. Дубин, С. Н. Зенькин, Д. Кротова, В. П. Большаков, Ст. Офертас, Б. М. Скуратов. – М: “Логос”, 2002. – 288 с.
2. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц; Пер. с англ. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОСПЭН), 2004. – 560 с. (Серия “Культурология XX век”).
3. Делез Ж. Критика и клиника / Пер. с франц. О. Е. Волчек и С. Л. Фокина. Послесл. и примеч. С. Л. Фокина. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с. (XX век. Критическая библиотека).
4. Подорога В. А. Человек без кожи (материалы по исследованию Достоевского) / Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования [Сборник статей]. – М.: РАН Ин-тут. Философии, 1995. – С. 213-272.

Рецензент:** доктор мистецтвознавства, професор кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна **З. І. Алфьорова

Тамара Матюх

ГАЙДЕГГЕРІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГУМАНІЗМУ: ЗАОЧНА ДИСКУСІЯ З САРТРОМ

У статті осмислюються погляди Сартра та Гайдеггера щодо інтерпретації проблеми гуманізму. Аналізується вплив та значення цих поглядів на розвиток філософської гуманістики та осмислення проблеми людини. Використовуючи Гайдеггерівську критику всіх попередніх форм західноєвропейського гуманізму, наголошується на необхідності повернення слову "гуманізм" його "буттєво-історичного" сенсу.

Ключові слова: гуманізм, сутність людини, екзистенціалізм, квієтизм, Буття.

Matyukh T. Heidegger's interpretation of humanism: a discussion of Sartre's correspondence

This article is dedicated to comprehension of views of Sartre and Heidegger on the interpretation of the humanism problem. The author analyzes the impact and value of those views on the development of philosophical humanism and comprehension of the human problem. Using Heidegger's criticism of all previous forms of western European humanism it is emphasized on the return of the "existentially-historical" meaning of the word "humanism".

Key words: humanity, human nature, existentialism, quietism, Genesis.

Матюх Т. Хайдеггеровская интерпретация гуманизма: заочная дискуссия с Сартром

В статье осмысливаются взгляды Сартра и Хайдеггера относительно интерпретации проблемы гуманизма. Анализируется влияние и значение данных взглядов на развитие философской гуманистики и осмысления проблемы человека. Используя Хайдеггеровскую критику всех предыдущих форм западноевропейского гуманизма, отмечается необходимость возвращения слову "гуманизм" его "бытийно-исторического" смысла.

Ключевые слова: гуманизм, сущность человека, экзистенциализм, квиетизм, Бытие.

Постановка проблеми. Виникнувши ще в античні часи, філософська гуманістика – вчення про смислоутворювальні аспекти людського бут-

тя, сенс людського існування – перетворилась на одну з основних течій світової філософії. Як стверджував Е. Фромм: “людина є єдиною живою істотою, яка відчуває своє буття як проблему, яку вона повинна вирішити і якої вона не може позбутися” [3, с. 56-62]. Ще досі відкритим залишається питання: “що таке людина?”, відповідь на яке передбачає визнати певну незмінну людську якість, сутність людини як такої.

“Антропологічний поворот” у філософії ХХ ст. зробив людину центральною проблемою філософських міркувань, при цьому епітет “гуманістичний” став невід’ємною часткою багатьох філософських концепцій. Постає необхідність трансформації та переосмислення проблеми гуманізму, який, очевидно, уже давно втратив свій початковий сенс.

Аналіз досліджень. Розробкою цієї проблематики займалися діячі Відродження, які створюють своєрідний культ людини, її розуму, духу і тіла. До них належить Боккаччо, Данте, Петрарка, Сервантес та ін. Культ фізичної краси створюється на полотнах Боттічелі, Леонардо да Вінчі, Рафаеля. Помітний вклад у розвиток цієї проблематики здійснили філософи доби Просвітництва. Зокрема, Вольтер, Дідро, Лессінг, Руссо, Сковорода. Вагоме місце в гуманістичному Просвітництві посідає І. Кант. Нового звучання ця проблема набула в Л. Фейєрбаха та К. Маркса. ХХ ст. піддало сумніву та гострій критиці класичні концепції гуманізму. Одним із найавторитетніших критиків класичного гуманізму вважається М. Гайдеггер. Саме його антиесенціалістську риторику використовують такі сучасні зарубіжні дослідники, як Ліотар, Фуко, Дерріда, Рорті та ін. До сучасних вітчизняних дослідників цієї проблематики належать В. Лях, В. Пазенок, Т. Пархоменко, О. Соболев, В. Табачковський та ін.

Постановка завдання. “Перевідкриття гуманізму – головна риса сучасного стилю мислення”, – наголошував один із провідних американських постмодерністів С. Тулмін. Насамперед це полягає в переосмисленні такої проблематики на якісно новому рівні. Саме тому метою цього дослідження є переосмислення класичних концепцій гуманізму. В процесі дослідження цієї актуальної проблеми висвітлюється значущість теоретичної розробки, можливість надання їй нового звучання.

Вклад основного матеріалу. В сучасній філософській гуманістиці поняття “гуманізм” вживається в різних значеннях. Серед них – гуманізм як творче самотворення людиною власної сутності (автентичний гуманізм); як стратегія і тактика самозбереження у “ворожому світі”; як антропологізація проблематики людини, акцентування особистісного існування; як антропний принцип у науці і соціальній практиці; як з’ясування самого факту екзистенціювання (буття) людини. Під впли-

вом негативних тенденцій розвитку цивілізації, що спричинила так звану “стратегію виживання”, під гуманізмом розуміють також і наявність умов, що забезпечують існування людини як природної, тілесної істоти. За хронологічними критеріями визначають античний, ренесансний, просвітницький (профанний), новітній і сучасний гуманізм. Ця багатозначність поняття “гуманізм” зумовлюється можливістю в контекстах різних культур по-різному, з різним ступенем конкретизації визначати природу людської сутності, “людського в людині”, людської свободи. Відповідно, це означає лише те, що не можливо точно визначити поняття гуманізму, застосувати переконливий і однозначний критерій людяності.

Отже, поняття “гуманізм”, належить до тих понять філософської мови, які не піддаються однозначній дефініції. Одним із уніфікованих його визначень є: “Гуманізм (від лат. “*humanus*”) – людський, людяний – система світоглядних орієнтацій, центром котрих є людина, її совість, високе призначення та право на вільну самореалізацію. Гуманізм визнає вивільнення можливостей людини, її благо критерієм оцінки соціальних інститутів, а людяність – нормою стосунків між індивідами й соціальними групами, державами” [2, с. 134].

Звернення до проблеми гуманізму особливо актуалізується в переломні моменти людського поступу. Саме таким виявляється ХХ ст. Обговорення філософських проблем гуманізму стає особливо актуальним після закінчення Другої світової війни. У числі найбільш значущих робіт у цій галузі слід виділити роботу М. Гайдеггера “Лист про гуманізм”. Питання про те, чи був М. Гайдеггер гуманістом, – це окреме дискусійне історико-філософське питання. Одночасно – це питання його особистої біографії. Незалежно від оцінки цього мислителя з гуманістичної точки зору (його відношення до нацизму, як відомо, було далеко не однозначним), ми можемо сказати, що в будь-якому разі він був дуже талановитим філософом, одним із найоригінальніших філософів-класиків ХХ ст. Також беззаперечним є і той факт, що, згідно зі спільним визнанням різних представників філософії ХХ ст., “Лист про гуманізм” є однією з кращих його робіт, яка справила вагомий внесок на всю філософську думку минулого століття, і звичайно ж, на дискусію з проблеми гуманізму в цілому.

Ця робота була написана М. Гайдеггером у 1946 р. (опублікована в 1947 р.). Її назва пов’язана з тим, що стимулом до написання цього тексту, його основою став дійсний лист, точніше відповідь М. Гайдеггера на лист французького філософа Жана Бофре. Своєю чергою, питання Ж. Бофре були детерміновані роздумами Ж. П. Сартра, що представлені в його брошурі “Екзистенціалізм – це гуманізм”, яка теж була опублікована в 1946 р.

В основу першого дискусійного тексту, опублікованого у вигляді брошури, був покладений текст університетської лекції Ж. П. Сартра. З одного боку, в цій лекції він висловив свої основні філософські ідеї, послідовно представлені в його трактаті “Буття і ніщо”. З іншого боку, лекційний текст – це особливий текст. Так, дидактичні принципи організації лекційного матеріалу вимагають, зокрема, послідовної організації матеріалу, щоб зробити його доступним і таким, що запам’ятовується для слухачів. У зазначеній лекції Ж. П. Сартр запропонував своїм слухачам, по-перше, класифікацію видів екзистенціалізму, і в цьому контексті, по-друге, своє розуміння взаємин між гуманізмом і екзистенціалізмом. Однією з найважливіших фігур класифікації Ж. П. Сартра стає М. Гайдеггер. Саме цей факт і стає зовнішнім приводом для подальшого звернення французького філософа Жана Бофре до Мартіна Гайдеггера з питаннями про гуманізм.

Основне завдання своєї роботи Жан-Поль Сартр вбачає в тому, щоб захистити екзистенціалізм від несправедливої, як він вважає, критики. У зв’язку з цим він запропонував своїм слухачам, а потім читачам брошури, такі аргументації на захист екзистенціалізму.

Найважливішим звинуваченням, висунутим проти екзистенціалізму, є, на думку цього філософа, звинувачення в квієтизмі (лат. – спокійний, недіючий). Як відомо, квієтизм – це релігійно-етичне вчення, що виникло наприкінці XVII століття в католицизмі. Основні ідеї квієтизму пов’язані з пасивним, споглядальним ставленням до життя, з відмовою від активної діяльності, байдужістю до добра і зла. Він проповідує примирення зі всіма стражданнями, підпорядкування “божественній волі” і так далі [5]. Ж. П. Сартр не міг погодитися з таким трактуванням екзистенціалізму. Він стверджував про те, що бездіяльність і відчай не є властивостями екзистенціалізму, крім того – відповідно до установок екзистенціалізму людина вільно вибирає свій спосіб діяльності.

Наступне звинувачення пов’язане із твердженням, що екзистенціалізм, підкреслюючи негативні сторони людської суті, відмовляється від аналізу “світлої сторони людської натури”, розглядає людину тільки як ізольовану істоту, суб’єктивно і так далі. Заперечуючи це, французький філософ якраз і звертається до гуманізму, послідовно роз’яснюючи той сенс, який він вкладав у твердження про єдність екзистенціалізму і гуманізму.

Для нього гуманізм невіддільний від екзистенціалізму тому, що “під екзистенціалізмом ми розуміємо таке вчення, яке робить можливим людське життя і яке, крім того, стверджує, що всяка істина і всяка дія припускають деяке середовище і людську суб’єктивність”

[1, с. 320]. Своєю чергою, одна з перших асоціацій, пов’язаних з гуманізмом у XX столітті, – це асоціація, відповідно до якої поняття “гуманізм” належить до людських інтересів, є світоглядом, у центрі якого ідея людини як найвищої цінності.

Для Ж. П. Сартра екзистенціалізм – “це виключно строге вчення, що менше за все претендує на скандальну популярність і призначене у першу чергу для фахівців і філософів” [1, с. 321]. Це – те вчення, яке, як і гуманізм, орієнтоване на людину в сукупності всіх її сторін та характеристик.

Ж. П. Сартр виділив два різновиди екзистенціалізму. Перший він назвав християнським екзистенціалізмом, до його представників він відносить К. Ясперса і П. Марселя. Другий екзистенціалізм він визначив як атеїстичний, відносячи до нього М. Гайдеггера, французьких екзистенціалістів, включаючи самого себе. Спільність цих напрямів він бачить в тому, що філософи обох напрямів відштовхуються від суб’єкта. Їх хвилює загальна проблема з’ясування відносин між сутністю і існуванням.

Ж. П. Сартр виходить з того, що “існування передуге суті”. З його точки зору людину важко відразу визначити, бо спочатку вона нічого собою не являє. Людина стає людиною лише потім, тоді, коли вона сама себе робить. У цьому Ж. П. Сартр і вбачав найважливіший, навіть перший принцип екзистенціалізму, який він пов’язував з суб’єктивністю. Очевидно, що ці ідеї перекликаються з однією з асоціацій, вказаною вище, з гуманізмом. Для нього “людина – це насамперед проєкт, який переживається суб’єктивно, а не мох, не цвіль і не цвітна капуста. Ніщо не існує до цього проєкту, немає нічого на умосяжному небі, і людина стане такою, який її проєкт буття. Не такою, якою вона побажає” [1, с. 323]. Екзистенціалізм, на думку французького філософа, – це таке філософське вчення, яке стверджує, що людина відповідальна за те, що вона є.

Така відповідальність людини за саму себе визначається, з точки зору Ж. П. Сартра, тим, що “людина засуджена бути вільною. Засуджена, тому що не сама себе створила, і все-таки вільна, тому що, одного разу закинута в світ, відповідає за все, що робить...” [1, с. 327]. Людина відповідальна не тільки за свої раціональні вчинки, але і за свої пристрасті. Очевидно, що така характеристика людини, філософська позиція екзистенціалізму несумісна з квієтизмом. Адже останній знімає з неї відповідальність, прирікає її на бездіяльність. Ж. П. Сартр же твердить прямо протилежне квієтизму: реальність виявляється у дії, в діяльності, “що людина є не що інше, як її проєкт самої себе. Людина іс-

нує лише настільки, наскільки себе здійснює. Вона є, отже, не що інше, як сукупність своїх вчинків, не що інше, як власне життя” [1, с. 333].

Так послідовно Ж. П. Сартр вибудовував свою аргументацію, доводячи, що на відміну від квієтизму, екзистенціалізм – це оптимістичне учення, в якому людина відповідальна за свою долю, за проект свого життя і за його реалізацію. Відповідно до екзистенціалізму Ж. П. Сартра, “людина знаходиться в організованій ситуації”, тож, що б вона не робила, вона несе повну відповідальність за ухвалені рішення. Крім того, він вважав, що людину треба визначити лише відповідно до її рішення зайняти певну позицію, відповідно до її діяльності, направленої на реалізацію якихось цілей.

Ж. П. Сартру дорікали за саму постановку питання, чи “є екзистенціалізм гуманізмом” [1, с. 343]. У зв’язку з цим він розглядав два різних смисли слова “гуманізм”.

У першому з виділених ним смислів людина розуміється як мета і як вища цінність. При такому підході, згідно з Ж. П. Сартром, формується культ людства, якому “можна поклонитися на зразок Огюста Конта”. На думку Ж. П. Сартра, такий гуманізм абсурдний, тому від нього потрібно відмовитися.

Французький філософ пропонує розуміти гуманізм в іншому сенсі. Його проект гуманізму включає уявлення про діяльний характер людини, для якої “немає іншого законодавця, окрім неї самої”. За Ж. П. Сартром, людина сама “в ситуації закинутості” вирішує свою долю, звертаючись до пошуку ланцюгів, що знаходяться поза нею. Згідно з екзистенціалізмом Ж. П. Сартра, звільнення людини відбувається через її конкретне самоздійснення, орієнтоване на діяльність і свободу, на відповідальність за саму себе в організації з іншими.

М. Гайдеггер не погоджується з таким тлумаченням гуманізму. Однією з найбільших вад Сартрової філософії він вважав її “невиправний суб’єктивізм” й запропонував свій варіант розв’язання суперечностей, які, на його думку, стали наслідком абсолютизації суб’єктивістського розуміння реальності. Іntenції, що спрямували роздуми М. Гайдеггера у такому напрямку, збігаються з його спробами об’єктивізувати “екзистенціальне”.

З самого початку свого листа він задає дуже високий рівень абстракцій та ідеалізації. Він пише, що “ми далеко ще не продумуємо сутність діяльності з достатньою визначеністю. Люди бачать у діяльності просто дійсність тієї або іншої дії. Її дієвість оцінюється по результату. Але сутність діяльності в здійсненні. Здійснити означає: розвернути щось до повноти його сутності, вивести до цієї повноти, *producere*, виготовити (про-из-вести)” [4, с. 192].

Для нього “діяльність, мабуть, найпростіше і разом вище, тому що вона стосується відношення буття до людини. Всяка дія знаходиться в бутті, але направлена на суще” [4, с. 192].

Думка дозволяє буттю “захопити себе”. За М. Гайдеггером в думці позначається істина буття. Про буття, яке не продумане, не уявлене, в думці можна говорити лише “воно мається”. Це “мається” він розуміє як долю буття, історія якого знаходить слово в мові справжніх мислителів. Мова думки і мова поезії починаються з поклику світу, що чекає в своїй смисловій повноті, щоб людина надала йому слово, “висловила” його.

“Думка збирає мову в просте казання. Мова є мова буття так само, як хмара – хмара в небі. Думка прокладає своїм казанням непомітні борозни у мові. Вони ще більш непомітні, ніж борозни, які селянин повільним кроком проводить по полю” [4, с. 220].

Людина, на думку М. Гайдеггера, завжди обмірковує й розглядає тільки суще. Оскільки при цьому вона не може обійтись без певного уявлення про буття, останнє витлумачується нею просто як “найзагальніше” і тому як найзагальніше серед усього сущого, або ж як створення деякого абсолютного суб’єкта... Однак сутність людини, на думку М. Гайдеггера, полягає не в суб’єктивності. Не суб’єктивність суб’єкта вперше змінює сутність й розташування людини посеред сущого, – зазначає він у своїй праці “Європейський нігілізм”. Швидше суще в цілому вже дістало інше тлумачення завдяки тому й там, звідки суб’єктивність починається, з істини сущого. Фундаментальні риси сучасного людства, на думку М. Гайдеггера, в яких викарбовується суб’єктивність людства, свідчать про те, що людина просто “розмазує, сплющує й втрачає своє єство”. Як “екзистуюча особа” людина настільки перевищує *animal rationale*, зазначає М. Гайдеггер, наскільки вона виступає менш значною порівняно з людиною, що розуміє себе, виходячи із суб’єктивності. Це розуміння гуманізму, або ж таку його інтерпретацію М. Гайдеггер визначив як гуманізм, у якому чільне місце посідає не людина, а “історична сутність людини з її джерелом в істині буття” [4, с. 208]. Гайдеггерівська екзистенція – це не панування, влада, підкорення, а “пастишество, сторожа, піклування про буття”.

На противагу мислителям епохи Модерну, які зображали людину не лише в образі суб’єкта, що пізнає і творить, а й в образі реалізатора, розпорядника, володаря і носія суб’єктивності, М. Гайдеггер виходить з того, що людина завжди була, є і буде тим, хто лише відповідає за нечутний виклик Буття. Світ в цілому не спостережуваний: все, що ми бачимо, знаходиться в світі, а де ж сам світ? На думку М. Гайдеггера, він

розкривається тільки зсередини наявного буття як коло його буттєвих можливостей. Коло можливостей буття наперед охоплює все реальне і мислиме суще. Людина за своєю “природою” споконвічно втягнута у відмінність між буттям і сущим, виявляючись водночас і першим, і другим. Людина сама в собі є ця “онтологічна різниця”. Будь-яке осягання ставлення людини до буття і його істини живиться енергією цієї різниці і в неї прагне знайти виправдання свого права говорити і судити про суть сушого. “Людина не володар сушого. Людина – пастух буття”.

Звертаючись до Ж. П. Сартра, М. Гайдеггер зауважив, що саме Сартрове як можна зберегти поняття гуманізму, містить у собі не стільки бажання зберегти слово “гуманізм” скільки визнання, що це слово втратило свій сенс. Така втрата стала можливою, за М. Гайдеггером, через те, що зміст поняття гуманізм, або ж у термінології німецького філософа “сутність гуманізму”, є метафізичною, а метафізика не тільки не ставить питання про істину буття, а й перешкоджає відповісти на нього.

Усвідомлення цього факту, за визнанням М. Гайдеггера, й привела його до необхідності більш ґрунтовного осмислення сутності людської істоти. Саме це, на його думку, й могло б повернути сучасному терміну “гуманізм” втрачений ним сенс.

Аргументацією для обґрунтування своєрідного тлумачення М. Гайдеггером сенсу поняття “гуманізм” виступає феномен історичності формування змісту самого поняття, змісту, який у різні історичні епохи мав різне спрямування, значення й змістовні чинники. Отже, критикуючи сартрівський гуманізм, філософ звертається і до інших історичних типів гуманізму, які, на його погляд, метафізичні та не враховують досить повно людську “humanitas”. Він стверджує про те, що перший гуманізм формується у Римі. Його започаткував видатний римський політичний діяч і оратор Марк Туллій Ціцерон, називаючи гуманізмом вищий культурний і моральний розвиток людських здібностей. Виразно і під своїм ім’ям “humanitas” вперше було представлено і поставлено як мета в епоху римської республіки. “Людина людяна”, “homo humanus”, протиставляє себе “варварській людині”, “homo barbarus”. “Homo humanus” тут – римлянин, що вдосконалює і облагороджує римську “добročинність”, “virtus”, шляхом “засвоєння” перейнятої від греків “пайдеї”, яке пов’язувалась з освітою та вихованням.

Справді, в Римі “пайдея” і перекладається як “гуманізм”. Вона охоплювала “коло знань”, “erudition”, і “настанови в добрих мистецтвах”, “institutio in bonas artes”. Власне “римськість” “людини-римлянина”, homo romanus”, полягає в такій humanitas.

М. Гайдеггер вважає, і з ним важко не погодитись, що Ренесанс XIV-XV ст. в Італії відроджує “humanitas” саме як грецьку “пайдею”. Адже й насправді термін “гуманізм” у цей час тісно пов’язаний з поняттям “studia humanitatis” – букв. “гуманітарні студії”. Викладачів цих студій стали називати гуманістами. Під “людяним” почали розуміти сукупність якостей (humanitas), що вимагають спеціального тренування для їх формування. Серед них: вишуканість смаку, краса мовних форм і мови, витончене ставлення до життя, здатність викликати відповідну симпатію.

Однак, з часом, виникає безліч інших смислів поняття “гуманізм”. Запропоновану Ж. П. Сартром суть поняття “гуманізм”, так само як і гуманізм К. Маркса чи християнства, М. Гайдеггер розцінює такими, що не потребують повернення до гуманізму Античності. Наприклад:

- для К. Маркса сутність людини знаходиться в суспільстві і суспільством визначається природа людини;
- християнин вбачає сутність людини в світлі його ставлення до Бога. І істиною сутністю людини є те божественне, що втілено в ній як в образі і подобі Бога.

У формуванні різних типів гуманізму для М. Гайдеггера не існує строгого взаємозв’язку: “роздуми про людяність” можуть і не потребувати античного досвіду.

Німецького філософа не влаштовує перший, або, як він його називає, латинський гуманізм, як, втім, і всі інші види гуманізму, включаючи сучасний, тому що всі вони виходять з максимально узагальненої метафізичної сутності людини. Він стверджує, що “Метафізика мислить людину як animalitas і не домислює до його humanitas”. Із його точки зору метафізика відгороджується від тієї простої і істотної обставини, що людина належить своїй сутності лише настільки, наскільки чує вимогу Буття. У цьому, зокрема, він знову ж таки бачить один із недоліків сартрівського уявлення про гуманізм.

Кожне метафізичне уявлення, як і уявлення про гуманізм, на думку М. Гайдеггера, є результатом певного типу ставлення індивіда до буття. Проте не людина, не індивід, за його глибоким переконанням, створюють це буття, а, навпаки, “саме Буття своїм розташуванням, своїм станом робить можливими й людську думку, й певний спосіб самоздійснення людини, й її ставлення до буття”. З огляду на те, що, народжуючись у певних умовах, індивід змушений існувати в певній ситуації розвитку продуктивних сил, культури, суспільної свідомості, національних особливостей, менталітету, а також на те, що його самоздійснення залежить і від багатьох інших факторів, думка німецького філософа щодо пріоритету Буття (яке він, до речі, позначає червоною літерою) є у певному відношенні слушна. Людина для того, щоб тіль-

ки опинитися “поряд” з таким буттям, на думку М. Гайдеггера, спочатку повинна навчитися існувати у незрозумілому для неї просторі. Вона повинна “відкритися” для потреб, запитів такого Буття. Саме на те, щоб підготувати людину до вимог буття, і в такий спосіб повернути людині її сутність, спрямована гайдеггерівська “турбота”. “Який тут ще може бути інший сенс, окрім повернення людині (homo) людськості (humanitas)?” – запитує німецький філософ [4, с. 196].

Проте на чому засновується “людськість” людини? Вона, згідно з М. Гайдеггером, міститься в її сутності. “Однак, як і з чого визнається ця сутність?” – продовжує він далі. І це, здавалось би, цілком зрозуміле, питання стає для мислителя однією з найскладніших, найневирішуваних проблем його філософії.

Висновки. Отже, Мартін Гайдеггер піддає нищівній критиці сартрівський гуманізм та всі попередні форми західноєвропейського гуманізму. Він стверджує, що “сутність гуманізму” є метафізичною. Мислитель наголошує на необхідності повернення слову “гуманізм” його “буттєво-історичного” сенсу. Для нього повернути сенс означає “визначити сенс слова заново”. Своєю чергою, це вимагає: осмислити початкову сутність людини, “показати наскільки ця сутність по-своєму співбуттійна”. У такому разі, з точки зору М. Гайдеггера, слово “гуманізм” повернеться. Але це “означатиме тоді, якщо ми наважимося зберегти це слово, тільки одне: сутність людини істотна для істини буття” [4, с. 210].

У зв’язку з цим виникає питання про те, чи варто слово з новим сенсом як і раніше називати “гуманізмом”? Це питання Мартіна Гайдеггера. Однозначної відповіді на це питання він сам не дає.

Література:

1. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319-344.
2. Філософський енциклопедичний словник / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
3. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Человек и его ценности. – М., 1988. – 566 с.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и Бытие; пер. с нем. В. Бибихин. – М. : Республика, 1993. – С. 192-220.
5. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/45303>.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри філософії НУВГП **О. П. Наконечна**

Сергій Яцик

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ СПРИЙНЯТТЯ ВЛАСНОГО "Я": КОНСТИТУТИВНІ АСПЕКТИ

У статті осмислюються проблеми самопізнання. Аналізується спосіб подолання повсякденного сприйняття та усвідомлення унікальності власного "Я". Також представлено осмислення взаємозв'язку між проблемою екзистенціального сприйняття та граничними ситуаціями буття людини.

Ключові слова: власне "Я", самосвідомість, самопізнання.

Yatsik S. Existential perception of personal "I": determinant aspects

The article is dedicated to the problem of self-cognition. The author analyzes the way to overcome the everyday perception and awareness of the uniqueness of personal "I". Also in this article shows the relationship between the existential problem of perception and borderline situations of human existence.

Key words: personal "I", self-consciousness, self-cognition.

Яцык С. Экзистенциальное восприятие собственного "Я": конститутивные аспекты

В статье осмысливаются проблемы самопознания. Анализируется способ преодоления повседневного восприятия и осознания уникальности собственного "Я". Также показана взаимосвязь между проблемой экзистенциального восприятия и пограничными ситуациями бытия человека.

Ключевые слова: собственное "Я", самосознание, самопознание.

Двадцять перше століття отримало у спадок від двадцятого величезний багаж невирішених проблем, які призвели до появи низки кризових явищ сучасності. У круговороті цих проблем стоїть особистість, яка перетворилася на порожню оболонку [11, с. 40], що просто функціонує за заданим суспільством алгоритмом. Останні роки показали безпорадність людини, її самотність і дискомфортний характер власного буття, підштовхнули дослідників до пошуку прихованих основ життєдіяльності людини, що занурені у повсякденне життя. Проблематика повсякденного життя людини стає об'єктом міждис-

циплінарного дослідження. Різні аспекти повсякденності цікавлять філософів, культурологів, істориків, соціологів і психологів.

Філософське осмислення суб'єкта, розуміння внутрішнього світу особистості, особливостей її персонального буття, – саме такі питання стоять сьогодні найгостріше для сучасної філософської думки. Відомо, що людина не стільки природна істота, скільки істота соціальна і духовна. Адже людина, продовжуючи свою біологічну еволюцію, переходить у стадію культурного розвитку, де виникає суперечність між біологічною і соціальною формою людського буття. Взаємини людини з природою реалізуються тільки через його соціально-культурне життя, яке можливе за умови комунікації окремого індивіда з іншими. Тому маємо певний дуалізм: з одного боку, суспільство, що впливає на людину, а з іншого – особистість із своєрідним внутрішнім світом, своєю власною життєвою позицією.

Соціум щодо окремого індивіда виступає як сукупність різноманітних програм, які дозволяють визначати сторони людської життєдіяльності. А людина як суб'єкт не пасивно приймає, а активно застосовує ці програми в реальній життєдіяльності. Активність особистості в процесі взаємодії із соціальним середовищем демонструє, що будь-яка дія людини реалізується через зовнішню конкретну діяльність і вимагає приймання певного рішення. Таким чином, відбувається побудова стратегічної програми діяльності та процес мобілізації суб'єкта на досягнення мети, що трактується нами як світоглядний вибір суб'єкта [3, с. 100].

Люди самі творять історію, але роблять це при обставинах, які обумовлені їх минулим розвитком. Найглибше уявлення про сутність людини дає конкретна історична реальність, під час якої людина розгортає своє “Я”. Однак, щоб особистість досягла такого творчого потенціалу, їй необхідно пізнати саму себе, переоцінити життєвий досвід, досягти глибокого розуміння власного “Я”.

З вищенаведеного можемо дійти висновку, що екзистенція людини як переживання власного існування у світі спирається на певну систему уявлень про навколишній світ, роль і місце свого “Я” у цьому світі. Важливим є те, як людина сприймає себе, тобто приймає своє власне “Я” з його позитивними і негативними сторонами, що актуалізуються актом рефлексії. Підтвердження цієї тези знаходимо ще у класичній філософії, яка вважала, що суб'єкт щодо себе володіє особливим “внутрішнім доступом”, який відкриває шлях до розуміння особистого “Я” [7, с. 269]. Крім того, саме індивідуальна суб'єктивна рефлексія вважалась безпомилковим знанням про людську сутність.

Проте самопізнання людини крім рефлексії, повинно приймати до уваги суспільно-історичний контекст, адже кожна індивідуальність здійснює себе відповідно до суспільства та історичних умов, в яких перебуває. Цей вид пізнання ми пропонуємо називати “екзистенціальним сприйняттям”, тобто таким, який відображає актуально наявний образ власного “Я” у конкретному соціумі.

Мета цього дослідження полягає у висвітленні якісно нового способу дослідження буття людини, що зосереджується на її внутрішньому екзистенціальному рівні існування.

Виділяючи поняття “екзистенціальне сприйняття”, ми спираємося на праці таких філософів: А. Бергсона, В. Дільтея, Г. Зіммеля, Е. Гуссерля, С. К’єркегора, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартра, П. Тейяр де Шардена, М. Гайдеггера, М. Шелера, А. Шопенгауера, О. Шпенглера, К. Ясперса та ін. Крім того, ми зверталися до екзистенціального психоаналізу, який акумулював у собі як раціональні, так й ірраціональні методи дослідження, що, на думку Л. Бінсвангера, на більш якісному рівні здійснює аналітику першооснов людського існування [1, с. 126].

Перш за все, необхідно детально описати термін “екзистенціального сприйняття”. Поняття “екзистенціальне” ми виводимо із терміна “екзистенція”, яке вперше запропонував С. К’єркегор і яке було підтримано низкою філософських течій (феноменологія, екзистенціалізм та ін.). Цей термін походить від латинського “*exsistentia*” – існування, але існування таке, що виходить “за межі”, порушує сталість [6, с. 67]. Сьогодні екзистенціальне постулюється як центральне ядро людського “Я”, – відкрита реальність, що є динамічною, завжди знаходиться у постійному розвитку, має незавершений характер.

Своєю чергою, екзистенціальне сприйняття людини дистанціюється не лише щодо світу, а й щодо власного “Я”, свого досвіду та знання. Таке сприйняття шляхом “виходу з власного буття” дозволяє людині усвідомити власну унікальність, прийняти на себе тотальність особистої відповідальності [6, с. 261], вибудувати глибинні структури суб’єктивності, пізнати світ, інших і себе самого.

Для конструювання поняття “екзистенціального сприйняття” необхідно відмежування його від повсякденного сприйняття. Повсякденність як феномен для вивчення розглядали Е. Фукс, П. Гіро, А. Бокуе, Г. Хартман, М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, А. Людтке, А. Хеллер, Ж. Гофф, М. Ферро, Ж. Дюбі. Вагомими є результати аналізу повсякденності, що були розпочаті М. Вебером, Е. Гуссерлем та М. Гайдеггером. Серед сучасних дослідників слід відмітити

праці А. Гуревича, О. Золотухіної-Аболіної, Л. Іоніна, І. Карпенко, І. Касавіна, С. Клімової, Г. Кнабе, Н. Козлової, Ю. Лотмана, Б. Маркова, Л. Насонової, Б. Пукшанського, Р. Тульчинського, В. Федотової, Н. Хамітова та ін.

Аналіз першоджерел дозволяє констатувати, що вітчизняна і зарубіжна філософська думка має значний досвід дослідження повсякденності, але єдиної концептуальної основи на сьогодні так і не вироблено.

Повсякденне сприйняття характерне для переважної більшості людей, воно є результатом конкретного соціального середовища, в якому перебуває “Я” протягом дитячих та юнацьких років. Саме в цей час визначається світосприйняття людини, будується картина його життєвого світу, що в подальшому перетворюється на певний шаблон, який шляхом багаторазового використання призводить до автоматизованого, механічного сприйняття дійсності.

Повсякденність розглядається нами не як негативне явище, а як об’єктивно існуюча реальність, яка сприймається людиною як “тут-і-зараз-буття”. Більшість дослідників (П. Бергер, Н. Еліас, Т. Лукман, А. Хелер) визначають буденність як невіддільну структуру суспільства, яка ніколи не була автономною. Повсякденне сприйняття існує лише у конкретно-історичному вимірі, але залишається динамічним, рухливим та чутливим до змін.

Повсякденне життя є реальністю, яка інтерпретується людьми і має для них суб’єктивну значущість, вони сприймають цю реальність як істинну – таку, яка ґрунтується на здоровому глузді. Здоровий глузд – це ядро, на якому поєднується об’єктивне та суб’єктивне у суспільстві [4, с. 129]. Фактично – це суспільний досвід, який залишається спільним для всіх членів соціуму.

Здоровий глузд є визначальним для конституювання та функціонування буденного сприйняття, яке являє собою сукупність соціальних стереотипів свого часу. Пересічна людина, таким чином, здобуває повсякденне світосприйняття, що характеризується некритичністю мислення, позбавленим творчості [14, с. 24]. Проте таке “Я” має достатньою для того, щоб розуміти інших і бути зрозумілим у соціумі.

Головною відмінністю між екзистенціальним і повсякденним сприйняттям є несамостійність світобачення останнього. Модель сприйняття світу і себе в ньому є загальною для багатьох членів суспільства та ґрунтується на певному знанні. Повсякденне знання – це знання, яке людина розділяє з іншими людьми в звичній самоочевидній буденності власного життя. Тому особистість як носій повсякденного буття залежить не від власного “Я”, а від соціуму, маси людей та

системи світобачення, яка домінує в цьому суспільстві. Людина, що прагне не відрізнятись від інших членів соціуму, змушена діяти одноманітно та стандартно. Така діяльність призводить до того, що індивід стає сукупністю звичок. Звичка не потребує пошуку “нового”, оскільки вона довела свою ефективність у стандартних ситуаціях. Отже, індивід у повсякденному житті керується здоровим глуздом, відтворює засвоєні звички, що призводить до розчинення “Я” у соціумі.

М. Гайдеггер вважає, що на повсякденне буття найбільше впливають пересуди, цікавість та двозначність.

Пересуди являють собою механізм комунікації, в якому конституюється спосіб розуміння і тлумачення повсякденної присутності. Цей спосіб описування ситуацій, явищ, подій є загальнозрозумілим, загальноприйнятним і виробленим протягом тривалої еволюції суспільної думки. Пересуди дають можливість зрозуміти суть будь-якої проблеми без попереднього заглиблення в її особливості – це усереднена зрозумілість.

Пересуди позбавляють потреби справжнього сприйняття, дають можливість “пливти за течією”, комфортно сприймати своє “Я”. У свій час софісти зауважили, що людина у повсякденні керується тим, що корисно та приємно, не задумуючись над питаннями добра, істини та справедливості.

М. Гайдеггер вважає, що пересуди оголюють людську ментальність, суспільні настанови та звички свідомості, дозволяючи наблизитись до розуміння соціальної поведінки людей. Крім того, філософ впевнений, що пересуди створюють специфічні екзистенціальні умови буття, в яких відбувається формування індивідуальної свідомості. Адже особистість за певних умов створює власне “Я” у “бутті-одина-з-одним” крізь призму “говоріння-одина-з-одним” та заклопотаність тим, що проговорюється [13, с. 83].

Ще однією визначальною рисою людини у повсякденному сприйнятті є цікавість. М. Гайдеггер інтерпретує цей феномен у принциповій екзистенціально-онтологічній інтенціональності, в орієнтації на пізнання, яке розуміється як “бажання бачити”. Цікавість – це інтерес людини до споглядання того, як виглядає “буття-в-світі”, що має на меті не спробу розуміння побаченого, а лише бачення як таке. Під час цього процесу здійснюється позбавлення від самого себе як суб’єкта, розчинення у повсякденному. Пересуди спрямовують цікавість у потрібне русло, вони вказують, що має побачити і прочитати людина. Таким чином, виникає “всюди-і-ніде-буття” [13, с. 85], у якому немає місця для “Я”.

Поєднання пересудів з цікавістю у повсякденному бутті призводить до появи нового модусу – двозначності. Двозначність дозволяє маніпулювати сприйняттям, підносячи цікавості те, чого вона шукає, а пересудам – видимість, ніби в них все вирішується. Таким чином, “Я” опиняється у коловороті повсякденного, розімкненому бутті-в-світі, яке М. Гайдеггер назвав “падіння присутності” [13, с. 87]. Людина, поринаючи у буденне, відмовляється від здатності-бути-самістю та розчиняється у бутті-один-з-одним.

Екзистенціальне сприйняття не вкладається у категорії повсякденного здорового глузду, інакше сприймає світ і людину, відкидаючи пересуди, цікавість та двозначність.

Розвитку повсякденного сприйняття сприяє техногенна цивілізація, глобальна інформатизація суспільства, розвиток комунікативних технологій. Сприймаючи світ екзистенціально суб’єкт стає активним, діяльним, здатним змінювати навколишній світ і себе в ньому.

Окремо слід відмітити, що повсякденне сприйняття не формується суспільством чи певною групою осіб, воно лише шліфується масою людей [14, с. 24]. Принципи та категорії буденного світобачення у соціальне середовище приходять зі сфер релігії чи ідеології, а вони завжди персоналізовані, особистісні. У цьому процесі криється небезпека маніпуляції суспільною думкою, яка може призвести до негативних наслідків глобального масштабу.

Досліджуючи внутрішній світ людини, ми стикаємося із певною пізнавальною проблемою: екзистенціальне сприйняття дано людині двояко: не тільки об’єктивно (як будь-який об’єкт зовнішнього світу), але і певною мірою суб’єктивно, адже екзистенціальне як предмет наукового розгляду, – це для дослідника буття не лише зовнішнє (буття інших людей), а й власне, буття персональне, яке дано внутрішнім чином (як сукупність самовідчуття, самопереживання), що групуються для людини в окрему цілісність, ущільнюються, виступають особливим, хоча і специфічним предметом.

Таким чином, аналізована реальність не може виступати як предмет чисто зовнішнього дослідження, – екзистенціальне сприйняття завжди має певний суб’єктивний відбиток. У дослідженні цього сприйняття, наше завдання полягає в тому, щоб розірвати взаємозалежність об’єкта і суб’єкта, який спонукає дослідника діяти традиційним чином (брати предмет аналізу як чисто зовнішній, цілком завершений, готовий предмет). Зміна традиційного методу у дослідженні діяльно-практичного буття людини дозволяє пізнати власне “Я”, кон-

кретизувати, розпізнати об'єктивні та суб'єктивні прояви особистості як певної неподільної сутності.

Класичне наукове пізнання вимагало залишатись вільним від суб'єктивності, наукові істини вважалися вічними, такими, що існують поза часом та людиною. Наука виробила власну систему, позбавлену людської індивідуальності.

Ще одна відмінність між науковим і екзистенціальним сприйняттям проявляється у не статичності об'єкта дослідження, адже персональне буття "Я" завжди перебуває у постійному розвитку, саморусі. Саме тому дослідник повинен бути причасним до цього саморуху, розуміти зовнішні зміни об'єкта внутрішньо, співпереживати.

Г. В. Ф. Гегель, створюючи теорію пізнання, зазначав, що головне завдання дослідника полягає в тому, щоб відобразити істинне не лише як субстанцію, але й рівним чином і як суб'єкт [2, с. 10]. Таким чином, аналізоване поняття (об'єкт) залежить від суб'єкта дослідження, можливостей його пізнавального апарату та досвіду.

До початку ХХІ століття людське пізнання продовжувало рухатися шляхом раціональності і прийшло до абсурду [5, с. 4]. На цьому етапі для людини знання втрачає цінність. Як зауважує П. Саух, людське суспільство ще ніколи не володіло таким величезним обсягом інформації, та водночас ніколи не було так далеко від глибин розуміння власної сутності [10, с. 27].

Тому екзистенціальне сприйняття власного "Я" повинно ґрунтуватися на загальнолюдських засадах, які виходять за вузькі рамки раціональної науки. Людина із розвинутим екзистенціальним сприйняттям може реально і об'єктивно переоцінити свої вчинки, що дозволяє сприймає себе як особистість відповідальну, з високим рівнем самоповаги.

Окремої уваги потребує факт актуалізації екзистенціального сприйняття власного "Я", який виникає у граничних ситуаціях (нім. *die Grenzsituation*) буття людини. Поняття "гранична ситуація" було введено К. Ясперсом на позначення обставин, які ставлять людину на межу між буттям та небуттям [16, с. 76]. До граничних ситуацій належить провинна, страждання, страх, смерть та інші.

Терміни "ситуація" і "гранична ситуація" К. Ясперс детально описує і розмежовує: ситуація – це стан речей щодо один до одного, що дає наочне уявлення про їх просторово-топографічне розташування. Керуючись цим просторово-перспективним уявленням, ситуація постає як дійсність для суб'єкта, для якого вона цікава як існування (тут-буття). У ситуації з'являються інші суб'єкти із власними інтересами,

потребами, що існують у конкретний момент у вигляді комбінацій та випадків. Отже, ситуація – це дійсність, пов’язана з розумом і відчуттями, яка не постає як окремо фізична чи психічна, а як конкретна ситуація, що поєднує в собі обидві ці ознаки [16, с. 467]. Такі ситуації є повсякденними, загальними, історично визначеними, типовими. Вони можуть з’являтися, існувати, змінюватися та зникати. Людина сама ціленаправлено може створювати ситуації у технічній, економічній, політичній чи іншій сфері.

Граничні ситуації, на відміну від звичайних, не змінюються, вони немов стіна, на яку людина наштовхується і об яку розбивається [15, с. 469] людське Его. Ми не здатні змінити їх, але можемо внести в них певну ясність.

Гранична ситуація взагалі не є ситуацією для свідомості, оскільки свідомість цілеспрямовано сприймає її лише об’єктивно або лише уникає, ігнорує і забуває. У повсякденному бутті людина залишається у певних рамках і не здатна наблизитися до розуміння граничної ситуації. К. Ясперс вважає, що гранична ситуація належить до сфери екзистенції, а ситуація іманентно до буденної свідомості.

Потрапивши в граничну ситуацію, людина, згідно з поглядами К. Ясперса, звільняється від всіх зовнішніх умовностей, загальноприйнятих поглядів та норм, що раніше її сковували. Такі ситуації дозволяють особистості перейти від “примарного буття” до справжнього, виривають її з оков буденної свідомості, чого не в змозі зробити теоретичне, наукове мислення. Світогляд, цінності, цілі, – все, чим раніше жила людина, постає перед нею як ілюзорне буття, як світ фікцій.

Граничні ситуації неможливо раціонально зрозуміти як чисто зовнішні, їх потрібно пережити і відчувати внутрішньо. Саме у таких ситуаціях загострюється потреба в екзистенціальному сприйнятті власного “Я”, потреба вийти за межі повсякденного буття, зрозуміти себе, наповнити своє життя справжнім змістом. Екзистенціальне сприйняття як філософське мислення створює простір, в якому екзистенція може виразити свою рішучість. Завдяки такому пізнанню суб’єкт отримує особистісну усвідомленість і самовпевненість буття.

Сучасність розширила горизонти бачення людиною світу і себе в ньому, змінивши колишній простір його функціонування. Сучасна особистість, зокрема, може отримати інформацію практично з будь-якої частини земної кулі, реально спілкуватися та вступати в діалог із людьми різних континентів, різних культур і культурно-історичних рівнів [8, с. 21]. Докорінно змінився простір та час існування людської суб’єктивності, а разом з тим і сприйняття суб’єктом світу та

власного "Я". Природно, що людина у такій ситуації не може не змінитися і не зайняти нову позицію як суб'єкт дії на глибинному психологічному рівні, виражаючи нові відносини до дійсності, нові види дії та поведінки.

Екзистенціальне сприйняття власного "Я" – це відображення суб'єкта активної дії у конкретному просторово-часовому континумі, з урахуванням тої екзистенційної ситуації, в якій знаходиться людина. Ця проблема дослідження ускладнюється тим, що кожна особистість розуміє власне "Я" по-своєму, тобто має індивідуальний алгоритм сприйняття власного "Я".

При екзистенціальному сприйнятті необхідним об'єктом пізнання для людини стає її власне "Я", тобто справжня сутність персонального буття як особистості. Якщо постає потреба розуміння власного "Я", то індивід повинен знайти диференційовані прийоми і засоби особистого пізнання проявів цієї реальності, а також оволодіти розвинутою здатністю правдиво та об'єктивно оцінювати результати самопізнання.

Водночас, самопізнання – це своєрідний алгоритм пізнання, за допомогою якого людина пронизує всі рівні буття і переходить межі своєї власної сфери буття, свого "Я". Екзистенціальне сприйняття виражає характер відношень людини до світу, що реалізується через потребу самовизначення особистості у бутті. Спосіб самовизначення особистості завжди являє собою унікальний, індивідуальний та неповторний стиль сприйняття особистістю свого власного "Я". Однак, як стверджує П. Фрейд, для адекватного сприйняття факту існування самого себе, пізнавальний акт повинен включати і сприйняття пов'язаності власного "Я" із "Іншими" [12, с. 113]. Лише таким чином утворюється єдине ціле сприйняття. Отже, форма сприйняття власного "Я" завжди обумовлена конкретною культурною реальністю, в якій перебуває суб'єкт як носій предметно-практичної діяльності та пізнання.

Отже, екзистенціальне сприйняття власного "Я" особистості – це складний процес перцепції, за допомогою якого людина усвідомлює власну суб'єктивність, презентує її у соціумі, виривається із вузьких рамок повсякденності та створює проект власного саморозвитку.

Література:

1. Бисвангер Л. Бытие-в-мире. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ / Людвиг Бисвангер. – М. : "Рефл-бук"; К. : "Вахлер", 1999. – 336 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. / Георг Вильгельм Фридрих

- Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 4 томах. – М., 1959. – Т. 4. – С. 2–34.
3. Жизненный путь личности : Вопросы теории и методологии. Социально-философское исследование / [отв. ред. Л. В. Сохань]. – К. : Наук. думка, 1987. – 279 с.
4. Карівець І. Здоровий глузд як чинник оповсякденення / Ігор Карівець // Матеріали Міжнародної наукової конференції “Духовність. Культура. Людина.” Львів, 15-16 квітня, 2010 р. – Львів : Львівський національний університет імені І. Франка, 2010. – С. 128–130.
5. Кутырев В. Культура и технология : апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) / Владимир Кутырев. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 239 с.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
7. Лекторский В. Субъект, объект, познание / Владислав Лекторский. – М. : Наука, 1980. – 360 с.
8. Сайко Э. Субъект : создатель и носитель социального / Эди Сайко. – М. : Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж : Издательство НПО “МОДЭК”, 2006. – 424 с.
9. Сартр Ж. П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
10. Саух П. XX століття. Підсумки / Петро Саух. – Вид. 2-ге, доповн. і переробл. – К. : “МП Леся”, 2009. – 284 с.
11. Степаненко І. Духовна і життєва компетентність / Ірина Степаненко // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 40–55.
12. Фрейре П. Формування критичної свідомості / Пауло Фрейре ; [пер. з англ. О. Дем’янчук]. – К. : Юніверс, 2003. – 176 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; [сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина]. – СПб. : Наука, 2007. – 620 с.
14. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ / Хамітов Н., Крилова С. – К. : КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
15. Ясперс К. Общая психопатология / Карл Ясперс ; [пер. с нем. В. Войцех, В. Краснов]. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.
16. Jaspers K. Philosophie / Karl Jaspers. – Berlin : Grenzsituationen; Siebentes Kapitel, 1948. – P. 467–512.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри філософії ЖДУ ім. І. Франка А. А. Герасимчук*

Тарас Добко

МАКС ШЕЛЕР ПРО ЕТИЧНУ РЕЛЕВАНТНІСТЬ СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО СЕБЕ

У статті розглянуто погляди Макса Шелера на етичний вимір ставлення людини до себе самої. Засадничою ідеєю, яка об'єднує рефлексії німецького філософа на цю тему, є переконання, що формування належного ставлення до себе і свого життя є істотною передумовою повноцінного морального існування людини та можливості здійснення нею особових актів високої моральної цінності: любові, самопожертви та інших. Розкриваються різні форми і ступені викривленого стосунку людини до свого єства, як вони розглянуті у працях німецького феноменолога. Шелер описує прикметні хибі в усвідомленні й поцінуванні людиною свого особового єства, що проявляються в гетеропатичній емоційній ідентифікації, "альтруїстичному" та ненависницькому ставленні до себе. На особливу увагу заслуговують його думки про природу любові до себе та про роль цієї любові у практичному житті людини. На його переконання, любов до себе не має нічого спільного з егоїзмом та самолюбством і є вершиною ставлення людської істоти до себе самої. Школу любові до себе людина проходить у досвіді відкриття самої себе як такої, на яку скерована любов іншої особи. А остаточна вкоріненість любові до себе і любові до ближнього в Божій любові є, на думку Шелера, підставою для усвідомлення сутнісно взаємозалежного і комплементарного зв'язку між ними. В підсумку, властиве ставлення людини до себе самої розглянуто як один з наріжних каменів цілісної етичної споруди життя людської особи.

Ключові слова: *особа, ставлення до себе, емоційна ідентифікація, альтруїзм, любов до себе, любов до ближнього, Шелер.*

Dobko T. Max Scheler about the ethical relevance of human relation to himself

This article presents Max Scheler's views on the ethical dimension of the human person's co-existence with himself/herself. The principal idea that unites Scheler's whole analysis of the issue is his conviction that the establishment of true relation to one's own being and life is an essential precondition of the human person's fully accomplished moral existence and the possibility to perform personal acts of a high moral value including acts of love, self-sacrifice and others. An author

discloses various forms and degrees of the distorted attitude of the human person towards his/her own being, as it was dealt with in the works of a German phenomenological thinker. Against the background of the human person's failure in recognizing and appreciating his/her own being and value that come to the fore in the phenomena of heteropathic emotional identification, "altruism", and self-hatred, the special attention is given to Scheler's arguments about the nature of self-love and its significance in the human person's practical life. According to Scheler, self-love has nothing to do with egoism and represents a climax of the human person's relation towards himself/herself. Genuine self-love can arise only on the basis of the human person's discovery of his/her intrinsic worth in the experience of being loved by another person. The ultimate rootedness of both self-love and love for one's neighbor in God's love accounts for Scheler for their essentially interdependent and complementary relationship. Thus the true relation to oneself is taken to be one of the corner-stones of the whole ethical stature of a human person.

Keywords: *person, relation to oneself, emotional identification, altruism, self-love, love for one's neighbor, Scheler.*

Добко Т. Макс Шелер про етичну ревалентність отношения человека к себе

В статье рассмотрено взгляды Макса Шелера на этическое измерение отношения человека к самому себе. Главной идеей, пронизывающей размышления немецкого философа на эту тему, является убеждение, что формирование надлежащего отношения к себе и своей жизни является существенной предпосылкой полноценного нравственного существования человека, а также возможности осуществления им личностных действий высокой нравственной ценности: любви, самопожертвования и т. п. Раскрываются различные формы и ступени искаженного отношения человека к своему естеству, как их рассматривает в своих трудах немецкий феноменолог. Наряду с описанием примечательных неудач в осознании и надлежащей оценке человеком своего личностного естества, проявляющихся в гетеропатической эмоциональной идентификации, "альтруистическом" и ненавистническом отношении к себе, особенно внимания заслуживают аргументы Шелера о природе любви к себе и о ее роли в практической жизни человека. По его убеждению, любовь к себе не имеет ничего общего с эгоизмом и самолюбием и является вершиной отношения человека к самому себе. Школу любви к себе человек проходит благодаря опыту открытия самого себя как любимого в обращенной к нему любви другого человека. По мнению Шелера, зависимость любви к себе и любви к

ближнему от Божьей любви является основанием для осознания их существенной взаимозависимости и комплементарности. В итоге, надлежащее отношение к себе рассмотрено как один из краеугольных камней целостного этического строя жизни человеческой личности.

Ключевые слова: *личность, отношение к себе, эмоциональная идентификация, альтруизм, любовь к себе, любовь к ближнему, Шелер.*

Прийнято вважати, що етична, суспільна і політична думка переважно націлена на встановлення і обґрунтування тих принципів, якими повинен керуватися будь-який суб'єкт моральної чи політичної дії з метою налагодження по-справжньому людського життя людської спільноти. З цієї точки зору, етичну і моральну філософію можна розглядати як “метафізику” суспільно-політичної думки. У більшості антропологічних підходів до розуміння людської істоти та її стосунку до інших осіб, у яких запропоновано пояснення різноманітних явищ суспільного порядку, спільною залишається інтенція піддавати людську особу етичній чи антропологічній інспекції тільки тією мірою, якою вона розбудовує свої зв'язки з іншими людьми та з дійсністю в цілому. Безперечно, можна навести чимало слухних аргументів, які виправдовують таку пильну увагу етичного мислення до суспільного виміру морального життя. Однак можна засумніватися, чи ці аргументи служать достатньою підставою для того, щоб розглядати етичну дійсність як суто суспільне явище, надаючи безпрецедентну перевагу суспільному елементу в етичних справах за рахунок інших вимірів моральності.

Великі етичні мислителі завжди усвідомлювали, що не тільки співіснування та взаємостосунки між окремими людьми чи групами людей можуть ставати проблематичними і тому потребують філософського осмислення і прояснення. Не менш проблематичним може виявитися “співіснування” людини зі самою собою. Попри те, що ця проблема знаходила яскраве втілення у текстах провідних античних і середньовічних мислителів, – таких як Сенека чи св. Августин, – аж до Кіркегора, вона залишалася швидше маргіальною темою філософської рефлексії. Данський філософ зробив це питання наріжним каменем своїх етичних і релігійних міркувань. Що більше, ревний пошук і встановлення належного стосунку людської особи до себе самої є, на його думку, невід'ємною передумовою правильного формування найважливішого стосунку в житті людини – стосунку до Бога і спілкування з Богом.

У наш час до постановки питання про релевантність належного ставлення до себе спонукають знахідки психології. Ніхто вже не вважає за доведене, що ставлення до себе самого, на відміну від ставлення до інших чи до зовнішнього світу, є більш стабільним чи само собою зрозумілим. Психологія подає переконливі приклади таких психічних явищ, як комплекс неповноцінності, втеча від відповідальності, екзистенційна фрустрація [1], де виразно можна спостерегти різні форми і ступені викривленого стосунку людини до власного ества.

Філософське осмислення цього феномену знаходимо в антропологічних та етичних працях німецького феноменолога Макса Шелера. Тут на особливу згадку заслуговують його твори “Про природу співчуття” та “Ресентимент”, на яких варто зосередити головну увагу при висвітленні питання “співіснування” людини із самою собою.

1. Гетеропатична емоційна ідентифікація

У своєму дослідженні природи співчуття та його етичного виміру Шелер як справжній феноменологічний філософ починає з розчищення дослідницького шляху від тих феноменів свідомого життя, що їх нерідко хибно приймають за питоме співчуття. Одним із таких феноменів є, за словами Шелера, гетеропатична емоційна ідентифікація. Йдеться про схильність людини більше жити в інших, ніж у собі; схильність ототожнюватися з переживаннями інших людей, немовби вони були її власними. За характерну ознаку таких випадків Шелер вважає таке ставлення людини до себе й таку самооцінку власних зацікавлень, волевиявлень, поведінки і самого існування, коли вони виявляються тільки похідними від мінливого ставлення до нас іншої особи. “Наші дії та рішення визначаються неявними вимогами, притаманними розумінню, яке має про нас інша особа. Думка іншої особи про нас не є результатом нашого власного спонтанного життя та діяльності, як би це мало бути... Навпаки, наше життя й діяльність стають цілковито залежними від нестійкої думки про нас іншої людини. Це породжує суто реактивний стиль життя, внаслідок чого воно може мати лише невисоку моральну цінність” (тут і далі переклад мій – Т. Д.) [6, с. 42].

Варто зазначити, що, на думку Шелера, бувають різні типи емоційної ідентифікації. Такі явища, як емоційна ідентифікація людини з природою чи релігійна “ідентифікація” віруючого з Богом, що їм філософ приписує високу етичну цінність і вважає в цілому “особовими”, не є предметом нашого аналізу в цій статті. Та вже сам факт, що Шелер вбачає у св. Францискові з Ассізі – для філософа “*homo religiosus*” у щонайпитомішому значенні слова – взірцевий випадок

згаданих типів емоційної ідентифікації, свідчить принаймні про аналогічний вжиток терміна “ідентифікація”. Це враження посилюється після ознайомлення з його описом вітальної ідентифікації, характерної для статевого єднання. Хоч це взаємне злиття у єдиний життєвий потік не є особовим за своїм характером, воно не затемнює особового виміру людської істоти. Що більше, воно може і повинно стати вітальним носієм і вираженням найбільш особистісного єднання, що досягається у досвіді подружньої любові.

Попри те, що Шелер приписує “недоособовий” характер усім іншим актам емоційної ідентифікації, які стаються більшою чи меншою мірою за рахунок втрати усвідомлення особового елементу в людині, з цього аж ніяк не випливає, що вони є чимось ненормальним чи патологічним. Передусім слід з’ясувати, яким чином відбувається затемнення особового виміру людини в її ідентифікації з іншим. Як було сказано, в гетеропатичній ідентифікації з іншими людина перестає жити власним життям, не відчуває себе відмінною від інших у цінності та естві. Її життя та поведінка більше не визначаються з нутра її особового ядра, а пристосовуються до того образу, який склали про неї інші люди. Мовою антропології це означає, що людина зазнає невдачі у самопосіданні. Визначаючи негативну етичну цінність гетеропатичної ідентифікації, Шелер демонструє переконання, що людська особа як особа, як єдина істота, індивідуальність якої визначається сама собою, а не якимись зовнішніми, емпіричними обставинами, повинна бути собою, володіти собою “з перших рук” і зсередини, а не тільки через свій зв’язок з чимось чи кимось відмінним від неї.

Стосунок до себе, в якому людина входить у самопосідання і починає досвідчувати себе як незалежний центр буття та цінності, є результатом довгого життєвого навчання та досвіду. На світанку нашого людського існування неможливо не жити більше в інших, ніж у собі. У ранньому дитинстві людина майже повністю занурена у своє найближче оточення. Вона несвідомо переймає переконання, погляди, стиль життя і ціннісні пріоритети, що панують в її сім’ї або іншій спільноті, з якою людина відчуває тісний зв’язок. Вона справді отожднює себе з іншими. Ми часто кажемо, що дитина ледь не у всьому “мавпує” дорослих. І саме тут ми є свідками випадку, який, попри свій неособовий характер, все ж не є чимось ненормальним. Навряд чи той різновид ідентифікації, що випадає на долю кожної людини в її дитинстві, є в кращому разі тільки неминучою необхідністю, якої годі позбутися. На думку Шелера, окремі типи емоційної ідентифікації є важливими й особливими джерелами того знання, до якого можна до-

ступити тільки в такий спосіб і тільки в той проміжок людського життя, коли подібний досвід ідентифікації взагалі можливий.

Як правило, мусить пройти немало часу, перш ніж дитина почне відрізняти власні пережиття і переконання від тих, що їх вона перейняла від інших. “Це стається в міру того, як дитина об’єктивізує досвід оточення, в якому живе й бере участь, і таким чином долає прив’язаність до нього” [6, с. 247]. Одним із визначальних чинників у відокремленні дитини від її безпосереднього середовища і формуванні правильного особового ставлення до себе самої стає батьківська любов.

Навряд чи можливо по-справжньому і повноцінно увійти у самопосідання, не переживши на собі любові з боку інших осіб. Бути любленим, відчувати на собі любов інших – найбільш засадничі пережиття, що формують людську особистість. Що більше, стосунки взаємної любові між людьми здатні в кінцевому підсумку виробити своєрідний імунітет до втрати особових центрів при нелегітимних формах емоційної ідентифікації.

Макс Шелер протиставляє материнську любов материнському інстинктові. Якщо інстинкт “прагне, так би мовити, втягнути дитину назад у захисне лоно”, то материнська любов “зупиняє цю схильність, звертаючись до дитини як до незалежної істоти, прокладаючи для неї шлях з темряви суто фізичного життя до світла свідомості” [6, с. 27]. Через материнську любов дитина немовби отримує себе у своєму власному незалежному бутті та цінності. Крім того, вона отримує себе як особу, люблену заради неї самої, а не заради якихось вторинних якостей, як, наприклад, її таланти чи зовнішній вигляд. Можна сказати, що саме завдяки материнській любові дитина здобуває перший досвід себе самої як цілі у собі, тобто як індивідуальної особи. В цій любові вона може відкрити себе як особу, як окрему й відмінну у своїй цінності й бутті від усіх довкола неї.

На думку Шелера, саме досвід любові до іншої особи уможливорює пережиття на власному прикладі того, що особа, яку любимо, не зводиться без остачі до звичайного об’єкта з нашого середовища, об’єкта, що має лише відносну реальність і цінність порівняно з нашою. В любові інша особа постає як не менш реальна від нас, як така, що має не меншу цінність. Що більше, любов підтверджує цю цінність іншої особи. За Шелером, тут людина наближається до абсолютно приватної сфери іншої особи, до того порогу, за яким стає видимою та відчутною у живому досвіді абсолютна відмінність між нею та іншим як “неподільними” особами. Таким чином, батьківська

любов постійно допомагає дитині долати її схильність до розчинення себе в способах життя і поведінки її оточення.

Не менш важливим є спостереження Шелера, що “без самоусвідомлення і самоповаги, здобутих “з перших рук”, а не похідних від ефекту, справленого на інших, неможливо жити морально” [6, с. 44]. Іншими словами, на думку Шелера, в емоційній ідентифікації особове начало в людині немовби пригнічується конформістською настановою. Здорове ж моральне життя можливе тільки за набуття людиною самоповаги не внаслідок ставлення до неї інших, а “з перших рук”. Людина, яка втрачає себе в інших, позбавляє себе розкоші пережиття найвеличніших особових актів, таких як любов, самопосвята, самопожертва та ін. Вона може бути корисною чи приємною у спілкуванні з іншими людьми, але водночас залишається неспроможною вільно посвятити себе їм. Вона не може віддати своє життя іншій людській особі, бо насправді ним не володіє. Вона не цінує своє життя достатньо, щоб зробити з нього справді щедрий і дорогоцінний дар.

Наостанок варто звернути увагу на взаємозв'язок між індивідуальним і соціальним вимірами людської особи. В людському житті можна спостерегти глибокий комплементарний зв'язок між ними. Щойно описані істотні ситуації людського існування свідчать, що неможливо здобути справжню і вповні особову зрілість стосовно себе самого без посередництва інших, які немовби “вручають” нам наше незводиме особове буття і цінність. З іншого боку, неможливо вибудувати щодо інших по-справжньому моральне і особове ставлення без віднайдення власної правдивої самості й особового, відповідального оволодіння нею.

2. Ресентимент

У творі “Ресентимент” Макс Шелер аналізує ще один різновид викривленого стосунку особи до себе самої. Мова іде про таку хибу самооцінки, яка стає однією з головних причин поважної духовної недуги, що її філософ називає ресентиментом [7].

Немає нічого неприродного для людини у тому, що вона схильна оцінювати своє життя та життєві досягнення міркою певного прийнятого нею ідеалу. Такий спосіб самооцінки може бути наслідком нашого захоплення якоюсь особою та її стилем життя. Коли захоплюєшся кимось, ти готовий іти за ним, наслідувати його поведінку, бути таким, як він. Такий стосунок до іншого може мати високу моральну чи релігійну цінність, наприклад у випадку святого, який з любові до Христа намагається оцінювати своє життя у дзеркалі самого Христа. Така поведінка може свідчити про глибоке смирення і пошану.

Не слід, однак, плутати з цією настановою іншу схильність оці-

нювати те, ким ми є і чим володіємо, навіть якщо й тут відбувається порівняння себе з обраною моделлю і співвіднесення власної цінності з її цінністю. Якщо у першому випадку обидва полюси порівняння пізнаються кожен зокрема і тільки після цього осмислюються у стосунку один до одного, то у другому випадку те, що ми вважаємо власною цінністю, вперше проявляється тільки через порівняння з іншим. Цінність людини тут дана не як нерелятивна цінність, а завжди як “нижча” або “вища”. Такий спосіб усвідомлення цінностей стоїть на заваді не тільки поцінуванню іншої особи, а й спотворює бачення себе самого. Людина перестає досвідчувати власну цінність як таку, а сприймає її тільки в тих відносних характеристиках, які відрізняють її від цінності іншого. Це породжує суто конкурентну настанову і може призвести до значного викривлення морального життя.

Таким чином, можна ще раз переконатися у важливості сприйняття себе у правдивому світлі. В ситуації ресентименту людина зазнає невдачі в усвідомленні власної особової цінності як закорінені в індивідуальній ціннісній суті своєї особи. Ця цінність конституївана не через відношення до інших. Засадниче усвідомлення власної індивідуальності та непохідної й унікальної цінності, яку не треба ні перед ким доводити чи виправдовувати своїми здатностями та досягненнями, яку слід оберігати й унаочнювати в своїх діях і житті, повинно стати для людини її щитом проти будь-якої спокуси зайняти конкурентну позицію стосовно інших, а також захистити її від ресентименту і повного викривлення її морального існування.

3. Альтруїзм

Наступне викривлення у стосунку до себе самого, своєї цінності і буття Макс Шелер доволі несподівано описує терміном “альтруїзм”, під яким має на увазі феномен формальної орієнтації на інших людей, “схильність відчувати відразу до себе самого та своїх суб’єктивних пережиттів, неспроможність витримувати товариство самого себе” [6, с. 151]. Хоч альтруїстичний сентимент внаслідок свого надмірного зосередження на інших у чомусь подібний до гетеропатичної емоційної ідентифікації, все ж між цими настановами існують докорінні відмінності. Метафорично кажучи, співвідношення між ними аналогічне до співвідношення між слабкістю і хворобою.

Можна навести різні причини, чому людина піддається якомусь різновиду емоційної ідентифікації. Це неминуче стається в дитинстві, але навряд чи нам спаде на думку говорити у цьому випадку про якийсь акт самовідчуження. Людина може мати проблеми із самопосіданням у дорослому віці внаслідок певного недбальства у формуван-

ні належного ставлення до себе. Якою б не була причина схильності людини ототожнювати себе з іншими (хоч вона є дуже важливою для оцінки кожного випадку ідентифікації зокрема), істотною для всіх подібних пережиттів є перевага вітальності над духовністю. Надмірне зосередження на вітальному існуванні, неспроможність виринути з власної вітальності і піднятися на духовний рівень буття лежать в основі феномену розчинення людини в інших, який знаходимо в досвіді ідентифікації. Однак для емоційної ідентифікації характерна певна пасивність щодо себе самого. Людина ніби дає волю своїм почуттям, відрухово піддається іншій особі. Тут не йдеться про вповні свідому настанову чи дію самозаперечення й самовідчуження, що передбачало б певний рівень самосвідомості й самооцінки. У крайніх випадках, коли про людину кажуть, що вона живе чужим життям, сама вона може цього навіть не помічати, бо підпорядкування іншому вислизає з її актуальної свідомості. Прокинувшись з цієї екзистенційної сплячки і усвідомивши в живому досвіді свою ситуацію, людина може навіть зненавидіти ту особу, з якою перед тим ідентифікувалася. Якоюсь мірою цей імпульс стає відруховою реакцією на гостре пережиття “занапащеності” й “полону” власного буття іншою особою.

На відміну від такої, пасивної щодо самого себе, форми емоційної ідентифікації, альтруїзм є для німецького філософа різновидом свідомого ескапізму, втечі від себе. Альтруїст скеровує свою увагу на іншого, тому що не може витримати присутності себе самого. Інша особа є нагодою відвернути свою увагу від себе. До іншої особи альтруїст звертається не з якихось морально значимих причин, а зауважує її тільки тому, що вона має статус “іншого”. Якщо про випадок екстатичної втрати себе самого в емоційній ідентифікації з іншим можна говорити в категоріях пасивного стану: людина “зазнала” впливу іншого і “піддалася” йому, то у випадку альтруїстичної самовтрати ми стаємо свідками більш-менш свідомого задуму особи позбутися себе самої. Йдеться про таку настанову до себе, за якої перебування із собою стає нестерпним. Відтак все, що володіє здатністю відвернути увагу людини від самої себе, що презентує себе як щось “інше”, сприймається як бажане і цінне. Що ж це за настанова, що змушує людську особу кидатися у крайнощі і знищує особливе відчуття “домашності” у ставленні до себе самої?

З усієї низки можливих настанов та ситуацій, що більшою чи меншою мірою здатні служити спонукую до альтруїстичного сентименту, Шелер обирає й розглядає найекстремальніший випадок – настанову ненависті до себе. Тому, хто вважає людину вродженим егоїстом,

саме поняття ненависті до себе здається дивним і суперечливим. Але не для Шелера, на думку якого завжди існує щось на зразок екзистенційної напруги у ставленні людини до себе. Ця напруга і сама можливість “ставитися до себе” притаманна людині як особовій істоті. Людина володіє неймовірною свободою – розпоряджатися своїм “я”, своєю самістю. Вона може й зазнати невдачі у досягненні самопосідання, відчувати розпач щодо того, ким є. Врешті-решт, людина здатна використати цю свободу проти себе і зненавидіти себе з усіма наслідками для її буття, що з цього випливають.

Одним із головних джерел ненависті до себе є, на думку Шелера, хибне розуміння власної цінності і конкурентна настанова щодо інших, яка лежить в основі такого розуміння. Коли людина зазнає невдачі, змагаючись з кимось у досягненні певної мети, вона може досвідчити щось на зразок безсилля. Це пережиття, разом зі схильністю сприймати власну цінність тільки відносно, тобто у світлі відмінностей між собою та іншими, веде до знецінення власного буття. Як наслідок, перед “безсилою” людиною постає нелегкий “вибір” – або зненавидіти себе, або здійснити те, що Шелер називає переоцінкою тих цінностей, якими вона не здатна заволодіти. Виявивши екзистенційний механізм виникнення в людини ненависницьких почуттів до самої себе, Шелер звертається до ключового питання: в чому сутнісна природа ненависті до себе, або, що ще важливіше, – в чому природа любові до себе?

4. Любов до себе

У своєму дослідженні феноменології любові і ненависті Макс Шелер намагається реабілітувати поняття любові до себе. Він висловлює переконання, що любов до себе є вершиною ставлення людської істоти до себе самої. Це може звучати незвично тільки до того моменту, поки ми не усвідомимо, що мало про яку річ маємо настільки спотворене і заплутане розуміння, як про феномен любові до себе. Шелер подає своє розуміння цього феномену на тлі дискусії з найпоширенішими поглядами, які ототожнюють любов до себе з егоїзмом або самолюбством, тож не лише позбавляють її високої моральної цінності, а й приписують їй негативне моральне значення.

Насамперед варто прислухатися до аргументів Шелера, коли він стверджує, що “любов і ненависть не є питома соціальними настановами” [6, с. 150]. Найбільш вагомою підставою такого твердження є для Шелера спостереження, що в досвіді любові людська особа звертається насамперед до цінностей як таких, або, краще сказати, звертається до об’єктів настільки, наскільки вони володіють цінностями. Ця

первісна орієнтація на цінності ніяк не уточнює їхнього місцеперебування, тобто чи вони належать самій особі, чи іншим. Шелер не хоче сказати, що факт локалізації цінності не має жодного відношення до сутнісних закономірностей у сфері любовних емоцій. Він, скажімо, вважає, що певні види любові, такі як материнська чи синівська любов, любов до рідного дому чи країни, статева любов, є актами, в яких соціальний характер відчувається змістовно, у самій якості цих актів, а не тому, що їхні об’єкти виявилися відмінними від суб’єкта. Соціальний характер немовби “вмонтовано” у саму суть акту, а не “накладено” об’єктом любові на вже зафіксовану і усталену структуру любовної емоції (наприклад, любов до мистецтва, держави, знання).

На думку філософа, тільки за допомогою феноменологічної редукції, завдяки якій ми абстрагуємося навіть від існування людини як істоти, здатної до любові і ненависті, можна одержати філософське розуміння інтелігібельного характеру любові до себе, а також розуміння її як справжньої любовної емоції.

Згідно з Шелером, акт любові вирізняється серед інших ціннісно-зорієнтованих емоцій своїм характером руху до вищих цінностей, які розкривають себе люблячій особі в і через “емпірично” дані цінності, присутні в об’єкті любові. “Бо любов є таким рухом інтенції, за допомогою якого на основі даної цінності А в об’єкті унаочнюється його вища цінність. Що більше, саме це унаочнення вищої цінності є суттю любові” [6, с. 153]. З цього випливає, що лише у справжній любові людини до себе стають феноменологічно видимими ті можливості її вдосконалення, які притаманні її власному буттю і складають зміст того, чим і ким вона ще може стати. Лише в досвіді правдивої любові до себе ми здатні збагнути й прийняти наше власне особове покликання й очищений образ. Щоб подивитися на себе “Божими очима”, ми повинні себе по-справжньому полюбити.

Можна ствердити, що навіть без любові до себе людина здатна уявити ідеал себе, відштовхуючись при цьому від своїх здібностей і схильностей. Виконати щось на зразок дедуктивного виведення ідеалізованого образу самого себе на основі емпіричних фактів власного буття. Хоч би якою успішною виявилася така когнітивна процедура, їй бракує двох визначних рис, що є в розпорядженні любові.

По-перше, сама по собі вона не може викликати в людині справжнього, а не тільки номінального схвалення цього образу. Людина неминуче залишається на певній дистанції до цієї ідеальної картини її самості. Крім того, цей дедуктивно виснуваний ідеал є немовби відмінним від самої особи, чітко відмежований від її актуального буття і

від того, ким вона є. Така процедура побудови ідеального образу себе самого ніколи не скеровує до людини виклик, притаманний заклику любові: стань тим, ким ти є!

І по-друге, таке теоретичне визнання внутрішньо притаманної буттю людини можливості досягнути досконалість не здатне саме зі себе зродити рух у напрямку актуалізації цієї можливості. Для цього людині потрібен додатковий, якомога шляхетніший мотив, як наприклад, бажання догодити Богові шляхом здійснення уявленого ідеалу. На відміну від цього, любов здатна з власних сил зродити динамічний рух цілої людини до унаочненої в любові досконалості.

Цікавими є уявлення Шелера про екзистенційний взаємозв'язок між любов'ю до себе і емоціями любові між двома особами. З одного боку, людина робить відкриття самої себе як “любленої” тільки у досвіді скерованої до неї любові. Нелегко полюбити самого себе. Незіпсуте самоусвідомлення і самооцінка є передумовами появи емоції любові до себе. Той, хто себе зневажає і принижує, заперечує будь-яку можливість сприйняття притаманних йому цінностей як таких, що можуть викликати акт справжньої любові до його особи. І саме любов іншої особи до цієї самоприниженої людини усуває ті суб'єктивні перешкоди, що стоять на заваді правдивого сприйняття людиною самої себе. Крім того, людська особа здатна взяти участь в любові іншого, спрямованій до неї, і таким чином вперше феноменологічно досвідчити те, що Шелер називає “ідеалізованою парадигмою цінності” себе самого. В досвіді любові іншої особи людина здатна усвідомити власну “правдиву” природу, своє покликання і призначення як неподільної і незмінної особи. Насправді, навряд чи взагалі можливо полюбити себе в питомому значенні цього слова, не “отримавши” свою самість у досвіді любові інших осіб до нас. Саме усвідомлення цього факту проявляється в Августинівському розумінні любові до себе як участі людини в Божій любові до неї, як “*amare in Deo*” своєї власної самості.

З іншого боку, Шелер категорично відкидає погляд на любов до себе і любов до ближнього як на конкурентні взаємовиключні емоції. У “Формалізмі в етиці” філософ стверджує, що “взаємний сутнісний зв'язок між любов'ю до іншого і самоосвяченням вимагає розглядати любов до інших як чисту і справжню тільки за умови, що вона освячує люблячу особу, а самоосвячення розглядати як чисте і справжнє тільки якщо воно підтверджується в актах любові до ближнього” [3, с. 498]. Ця думка стає зрозумілою в контексті трактування Шелером Христового заклику “любити ближнього, як себе самого”. Любов християнина до

ближнього “намагається наповнювати все більшою реальністю “Божий образ” в іншій особі” [6, с. 78]. Християнин покликаний не лише робити висновок, що інша особа заслуговує на спасіння, а й бачити це, в любові, очима свого серця. Однак людині було би досить складно пережити таку любов до ближнього і досвідно усвідомлювати звернену на нього Божу любов і благодать спасіння, якби сама вона не досвідчувала на собі цієї Божої любові, якби не відчувала, що саму її “вручено” їй цією Божественною любов’ю. На думку Шелера, саме ця остаточна вкоріненість любові до себе і любові до ближнього в Божій любові є підставою для сутнісно взаємозалежного і комплементарного зв’язку між ними.

На завершення цієї спроби доцінити позитивний внесок Макса Шелера в дослідження етичного значення ставлення людської особи до себе самої, варто ще раз наголосити на засадничій ідеї, яка об’єднує рефлексії німецького філософа на цю тему. Помилкове розуміння того, що означає бути справжньою особою, є одним з головних джерел моральних труднощів людського існування. Формування належного ставлення до себе і свого життя є, на думку Шелера, істотною передумовою здійснення особових актів високої моральної цінності. Тож властиве ставлення до себе є одним з наріжних каменів всієї етичної будівлі життя людської особи.

Література:

1. Frankl V. E. Man’s Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy / Transl. I. Lasch. – New York: Simon & Schuster, 1984. – 189 p.
2. Frings M. S. The Mind of Max Scheler: Ethics, Society, Knowledge, Religion, Science, Evolution, Reality, Love, Resentment, Capitalism, Future, Time, Death: the First Comprehensive Guide Based on the Complete Works. – Milwaukee: Marquette University Press, 1997. – 324 p.
3. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values / Transl. M. Frings, R. Funk. – Evanston: Northwestern University Press, 1973. – 620 p.
4. Scheler M. Liebe und Erkenntnis. – Bern: Franke Verlag, 1955. – 136 p.
5. Scheler M. On the Eternal in Man / Transl. B. Noble. – Hamden (Conn.): Archon Books, 1972. – 480 p.
6. Scheler M. The Nature of Sympathy / Transl. P. Heath]. – Hamden (Conn.): Archon Books, 1973. – 274 p.
7. Scheler M. Ressentiment / Transl. W. W. Holdheim. – New York: The Free Press of Glencoe, 1961. – 201 p.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк*

Олена Бочуля

ТРАКТУВАННЯ АБСОЛЮТУ У ПОСТМОДЕРНОМУ ДИСКУРСІ

У статті відібрано найбільш примітні характеристики доби постмодерну та сутнісні ознаки постмодерного дискурсу. Аналізується поняття “Абсолюту” у концепціях Гриффіна, Сміта та Бодріяра, а також осмислюється трактування абсолютної реальності у поглядах Дерріди, Фуко, Батая і Делеза.

Ключові слова: *постмодерн, постмодернізм, постмодерний дискурс, абсолют, мовна гра, ризома, реконструкція.*

Bochulya O. Interpretation of Absolute in postmodern discourse

In this article, selected the most remarkable characteristics of the postmodern era and essential features of postmodern discourse. The author examines the concept of the Absolute in the concept of Griffin, Smith and Baudrillard, also in this article we analyzed the absolute reality of opinion Derrida, Foucault, Bataille and Deleuze.

Keywords: *postmodern, postmodernism, postmodern discourse, the absolute, language games, rhizome, reconstruction.*

Бочуля О. Трактовка Абсолюта в постмодерном дискурсе

В этой статье отобраны наиболее примечательные характеристики эпохи постмодерна и существенные признаки постмодернистского дискурса. Анализируется понятие “Абсолюта” в концепциях Гриффина, Смитта и Бодрийара, а также подается трактовка абсолютной реальности во взглядах Дерриды, Фуко, Батая и Делеза.

Ключевые слова: *постмодерн, постмодернізм, постмодерністський дискурс, абсолют, мовна гра, ризома, реконструкція.*

У кожної епохи свій постмодернізм

У. Еко

Постановка проблеми. Термін “постмодернізм” вперше вжитий у книзі Р. Панвіца “Криза європейської культури” 1917 р. видатними представниками є: Барт, Батай, Бланшо, Бодрійяр, Делез, Дерріда, Гваттарі, Ліотар, Мерло-Понті, Фуко та інші. Сьогодні переважає думка, що “...постмодернізм – епоха не стільки розвитку соціальної реальності, скільки свідомості” (З. Бауман) [2].

У філософії термін “постмодернізм” (Слід зазначити, що терміном “постмодернізм” ми позначаємо сучасну культурну епоху, а також ми ототожнюємо поняття “постмодернізм” та “постмодерн”) почав вживатися у 80-х роках, завдяки праці французького мислителя Ж.-Ф. Ліотара “Стан постмодерну”, видана у Франції 1979 року [11]. Сам Ліотар зауважує: “...я використовую термін “постмодернізм” лише як зручний ярлик для певного напрямку чи школи (у літературній критиці, в архітектурі). Я особисто надаю перевагу термінам “постмодерн” і “постсучасність”. Я наводжу цей вислів Аполлінера (взятий з твору “Художники-кубісти” і застосований до кубізму загалом), тому що він стверджує, що антигуманне в нас є річчю непізнаною, єдиним справжнім ресурсом мистецтва, літератури і міркувань” [11]. І. П. Ільїн стверджує, що постмодернізм як культурний напрям першопочатково оформився у руслі постструктуралістських ідей та обмежився у доволі вузькій сфері філософсько-літературних інтересів французької філософської думки (мається на увазі такі філософи, як Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттарі) та американській теорії літературознавства (деконструктивізм П. де Мана, Дж. Гартмана, Х. Блума, Дж. Х. Міллера) [9]. Врешті, постмодернізм стали сприймати як вираження “духу часу” у всіх сферах людської діяльності: мистецтві, філософії, теології, релігії науці. І. П. Ільїн вважає, що постмодернізм – це одна із тенденцій та можливостей еволюції соціального та культурного світу [9].

Зародженням та становленням постмодерну прийнято вважати період від закінчення Другої світової війни до початку 80-х років ХХ століття. Постмодерн створив навколо себе доволі багато суперечок, дискусій та неоднозначностей: соціально-політичних, науково-теоретичних, етичних, емоційно-естетичних, епістемологічних. Постмодерн виказує кризовий стан західної цивілізації та її духовної культури. Він являє собою усвідомлення необхідності пошуку нового шляху розвитку, оскільки теперішній шлях не в змозі подолати сучасний стан занепаду духовних цінностей та ідеалів.

Актуальність порушеної проблематики полягає у необхідності обговорення та вирішення питань пов’язаних із розумінням вищих духовних сутностей в умовах наявної духовної кризи сучасного суспільства.

Мета статті полягає у спробі окреслення певних точок зору, поглядів, концепцій щодо пояснення абсолютної (божественної) реальності філософами епохи постмодернізму.

Виклад основного матеріалу. Оскільки Ліотар вперше ввів термін “постмодернізм” у сферу філософії, тому зупинимось на певних по-

ложеннях його книги “Стан постмодерну”. Філософ проголошує необхідність переосмислення уявлень про людину і її місце у сучасній соціокультурній ситуації. Людина не може більше розглядатися як суб’єкт, що володіє автономною свідомістю й волею. На думку Ліотара, сучасна людина є вузловим пунктом у складній сітці інформаційних обмінів, які відбуваються за правилами різних “мовних ігор” [11].

Великі ідеї гегелівської діалектики, ідеї прогресу, просвітницькі погляди та сподівання на знання знищилися. У сучасному світі загальної нестабільності існують тільки прості, дрібні, локальні “історії-розповіді”, які і є формою організації будь-якого знання, у тому числі філософії й релігії. Відкидаються ідеї консенсусу. Єдина реальність, що повсюдно сприймається – реальність грошей. “Подібна реальність примиряє всі, навіть найсуперечливіші тенденції, при умові, що ці тенденції й потреби володіють купівельною здатністю” [11]. У пізнанні панує еkleктизм, що підтримується засобами масової інформації, які закріплюють бездумне, гедоністичне ставлення до життя. Для кращого пояснення суті постмодерну Ж. Делез у спільній із Ф. Гваттарі праці “Ризома” 1976 р. використовує метафору ризоми – кореневища, у якому все хаотично зрослося, відростки і паростки якого, регулярно відмираючи і знову відростаючи, перебувають у стані постійного обміну із навколишнім середовищем. Постмодерністи відмовляються від преклоніння перед розумом, авторитетами, владними структурами, до яких, насамперед, ставиться наука й техніка. Постмодернізм виступає проти пошуку однаковості, насадження необґрунтованих цінностей, прагнення до неодмінної згоди між людьми [13, с. 284]. Представники філософії постмодерну розглядають не поняття, категорії, факти, а дискурси, наративи, симулякри, їхні дослідження – не стільки наукова діяльність, скільки міфотворчість, вони трактують все крізь призму релятивізму і суб’єктивності авторських позицій.

Сутнісними характеристиками постмодерного дискурсу можна назвати: асоціативність, алогічність, диспропорційність, фрагментарність, інноваціоналізм у засобах творення, алегоризм і метафоричність, фантастичність та абсурдність, культурологічний номіналізм, уникнення метадискурсу, метатеорій, метанаративу, монтажний чи колажний спосіб творення у літературі, мистецтві; мовна концепція реальності (реальність є лінгвістично сконструйована, а світ пізнається через мовні форми); світ описується через відсутність єдиного скеровуючого принципу; хаотичність форм думки, вірування. Постмодернізм є хаотичним, подекуди поляризованим, поліваріантним, із втратою орієнтирів, із втратою віри у старі цінності і неможливістю

запропонувати нові. Час невдоволеності, масової культури, дезорієнтації, відчаю, відчуження. Час після того, як помер Бог, помер Автор, після того, як померли всі боги і божки, небо стало сукупністю хімічних елементів, а Земля піщинкою у Всесвіті. Боги втратили свої сакральні функції. Людина не бачить того світла, до якого їй треба прагнути, у такій ситуації вона стає дезорієнтованою. Людину перестає огортати опіка Бога. Настав час релятивності, час втрачених ідеалів, час всеядності, неможливості вдосконалення. Все рівноправне, немає моралі і немає аморального, немає красивого і огидного, бо немає ідеалу краси. Настає епоха синкретизму – багатовірства, забобонів, культів. Все толерується, бо насправді воно всім байдуже. Немає принципових суперечок, бо і один, і другий мають рацію у цей марнотний час.

Майже всі представники як релігійного, так і позарелігійного напряму постмодернізму цікавились проблемою трактування абсолюту. Найзагальнішими характеристиками абсолюту можна вважати те, що він є невимовною підставою світу, що існує. Постмодерністи релігійної орієнтації – Д. Р. Гриффін і Х. Сміт розглядають невимовну божественну реальність як причину й джерело змісту всього існуючого, при цьому, наслідуючи пантеїстичну традицію, вони думають, що божественна реальність не існує сама по собі, а втілюється в кінцевих речах і їхніх взаємодіях. “Це Абсолют або метафізична досконалість, тому що він втілюється в кожній існуючій й певній речі” [14]. Гриффін називає абсолютну реальність “досвідом, що творить”, (“creative experience”). Споконвічно “досвід, що творить”, на думку філософа, втілений у Господі й без Бога не існує. Своєю чергою, і Бог немислимий без “досвіду, що творить”. Гриффін розглядає ці прояви єдиної сутності як споконвічні й досконалі. Але поняття Бога, на думку Гриффіна, має деяку специфіку. Він розглядає Бога як аксіологічну досконалість. Бог споконвічно передбачає моральні, естетичні, логічні й математичні цінності, визначаючи втілення “досвіду, що творить” у кінцевому існуванні. Гриффін намагається обмежити владу, якою наділяється Бог у християнській теології. Творцем світу є єдина сутність, яка проте представлена Богом і “досвідом, що творить”, кожен з них має свої функції. “Досвід, що творить” створив світ, а духовні цінності – створені самим Богом [14]. Бог, на відміну від “досвіду, що творить” наділений властивостями індивідуальності. Бог є єдиною індивідуальністю, існування якої необхідне й вічне. Він володіє “досконалою симпатією, досконалим знанням, досконалою силою, необхідним існуванням й незмінністю”. Гриффін, виступаючи з по-

зицій пантеїзму, трактує Бога як іманентне світу. Діючою причиною подій, що відбуваються в реальності, Гриффін вважає споконвічно властиву “досвіду, що творить” творчу енергію. Ця енергія актуалізує те, що існує потенційно. Процес актуалізації і є, на думку мислителя, подія досвіду [14]. Гриффін називає Бога “душею Всесвіту”, а світ кінечних речей – його тілом”. “Досвід, що творить”, Бог, світ кінечних речей становлять єдине ціле, і є споконвічними. Подібно вирішується і проблема пізнання Абсолюту. Філософ вважає, що цей процес може здійснюватись лише завдяки інтуїції: “Ми можемо мати інтуїтивне знання про “досвід, що творить”, тому що ми є його втіленням” [14]. Філософ думає, що зрозуміти Абсолют можна тільки за аналогією з нашим досвідом існування. Бог – аксіологічна межа й джерело відчуття нами важливості “Правди”, “Краси”, “Добра”. “Це не почуттєве долінгвістичне сприйняття забезпечує основу, загальну для істин, які відомі всім людям, скрізь і за всіх часів” [14].

Подібною є концепція Х. Сміта. Філософ говорить про існування абсолютної реальності, яка немає жодних властивостей. Бог у Сміта не є індивідуальністю, адже досконалість Бога не може допускати якихось обмежень його сутності. “Бог абсолютно один – абсолютно цілісний і єдиний” [15]. Події, що відбуваються у світі несуть у собі відблиск наперед встановленого божественного змісту. Сміт не дає певного критерію розпізнавання істини, бо вважає, що його не існує, адже будь-який критерій подібний до прокрустового ложа, тобто є упередженим. Сміт заперечує втіленість божественної реальності поза її конкретними втіленнями в подіях, що відбуваються у світі. Люди мають спрямований, безпосередній досвід божественної реальності. Отже, як бачимо, філософи наслідують містико-пантеїстичну традицію, віддають перевагу інтуїтивним способам пізнання, відмовляючись від раціоналізму та сцієнтизму філософії доби модерну.

Представники позаконфесійного напряму постмодерної філософії теж прихильні до утвердження ідей невимовності та неможливості раціональних способів пізнання “Абсолюту”. Філософ епохи постмодерну Ж. Бодрійяр не приймає традиційних трактувань Бога та способів його пізнання, запропонованих існуючими релігіями. Також Бодрійяр не приймає філософських концепцій, які заперечують божественну реальність. Як “Абсолют” філософ бачить певну невимовну реальність, у якій панує “спокуса”. Філософію спокуси Бодрійяр виклав у книзі “Спокуса”, 1979 р. “Для всіх ортодоксій спокуса продовжує бути пагубним хитруванням, чорною магією, спокушанням й псуванням всіх істин, закляттям і екзальтацією знаків у підступному

їхньому вживанні” [2, с. 114-117]. У сучасному суспільстві сила спокуси проявляється у царстві видимості. Спокуса, згідно із Бодрійяром, наділена рисами, подібними до любовних ігор. Спокуса руйнує будь-який зміст і будь-яку доцільність; спокуса втягує у гру, яка подібна до особливого символічного ритуалу. Сила, на якій тримається інститут церкви, являє собою гру видимостей, які приховують відсутність істини. “Вабливою ілюзією іконоборців було відкинути видимості, щоб дати істині Бога розкритися в усій красі ілюзій, тому що ніякої істини Бога немає, і в глибині душі вони, напевно знали це, так що невдача їх була підготовлена тією же інтуїцією, якою керувалися й шанувальники ікон: жити можна тільки ідеєю перекрученої істини. Це єдиний спосіб жити істиною” [2, с. 116-117]. Замість сучасних релігійних та світських ритуалів Бодрійяр пропонує особливу ритуальну форму, яка є надбанням аристократичної культури, яку він називає “гра спокуси”. Бодрійяр не прагне тотального викриття дійсності за допомогою науки та філософії, адже це позбавить її (дійсність) таємничості та зачарованості. Сучасною грою видимостей у сьогоднішній є гіперреальність. Бодрійяр стверджує, що існує певний “Абсолют”, як невимовна основа світу, яка має силу спокуси і сутність якої відкривається у ігровій діяльності. На протигагу релігійним ідеалам філософ пропонує особливу форму культури, в основі якої лежить азартна гра, яка робить життя більш інтенсивним та насиченим [5, с. 44-45].

Ж. Дерріда стверджує, що пізнання невимовного існування можливе через особливий вид творчості, що включає в себе містичні елементи, і який філософ називає “деконструкцією”. За допомогою деконструкції, на думку Дерріди, можна звільнитися від традиційних форм релігії й атеїзму, заснованих на раціоналістичній традиції. Дерріда наділяє деконструкцію магічною силою й визначає її подібно тому, як у негативній теології трактується Бог – через перерахування того, чим вона не є. Деконструкція не є аналіз, тому що “демонтаж структури не є регресія до простого елемента – якомусь нерозкладному джерелу”. Деконструкція не є критика, тому що критика сама є темою або об’єктом деконструкції. Деконструкція не є методом, особливо, коли акцентуються його технічні й процедурні сторони. Деконструкція не є акт або операція, тому що вони припускають участь суб’єкта. Дерріда ігнорує суб’єкта творчої діяльності, трактуючи деконструкцію як анонімну, спонтанну, мимовільну “подію”, яка передує наділенню понять змістом і не потребує ані мислення, ані свідомості, ані організації з боку суб’єкта. Деконструкція, з одного боку, є нічим, а з іншого – містить у собі й критику, і аналіз, і метод. Дерріда

розуміє деконструкцію як процес, не обмежений ані лінгвістичними, ані граматичними, ані семантичними вимірами. Деконструкція повертає нас до джерел буття, приносить людині задоволення й естетичну насолоду. Дерріда бачить у пануванні традиційних понять одне з головних джерел духовної кризи сучасного цивілізованого суспільства [8, с. 56].

Відмовляючись від поняття “буття” в принципі як і від інших традиційних метафізичних понять, через неможливість їх адекватної змістовної експлікації, Дерріда відмовляється від поняття християнського Бога. “Дерріда протиставляє християнському віровченню Письмо. Під Письмом філософ розуміє різні види зорових нарисів, не обов’язково лінгвістичних, які встановлюють певні форми артикуляції або розрізнення”. Письмо протистоїть наявності, Письмо виявляє динамічну природу “Абсолюту”, яка первинно втілилась у культурному досвіді як “Архиписьмо”, яке передувало мові. Письмо, на думку Дерріди, є: “... далеко від усього піднесеного й усякого багатства, є зовсім незначним, “знедоленим” або “блудним сином”, “сиротою””. Письмо Дерріда називає “батьковбивцею”, вбачаючи в ньому прояв агресивності, “кровожерливості”. Воно руйнує само себе, приймаючи форму “обрізання”, “кастрації”, “четвертування”. Письмо пориває з усіма традиційними поняттями, принципами, нормами, правилами [10, с. 27-34].

М. Фуко теж не приймає трактування Бога традиційними релігіями. З погляду Фуко, трактування Бога повинно будуватися на підставі “епістеми”, під якою мислитель, у відповідності зі структуралістськими уявленнями, розуміє структуру, що визначає умови сприйняття й осмислення світу [3]. М. Фуко поділяє історію культури на окремі періоди, в основі яких лежить певна “епістема”. Впорядковуючим принципом в основі кожної епістеми є співвідношення “слів” та “речей”. Мислитель виділяє у європейській культурі Нового часу три “епістеми”: Ренесансну (XVI ст.), класичну (XVII-XVIII ст.) і сучасну (починається на рубежі XVIII-XIX ст.) [3, 116-127]. У добу Ренесансу – Бог трактується як іманентна, блага сутність світу, а пізнання – це процес занурення у божественну сутність. У класичну епоху “слова” і “речі”, на думку Фуко, втрачають безпосередню подібність і співвідносяться через мислення. Знак починає щось означати тільки усередині пізнання й через нього. “І якщо бог ще застосовує знаки, щоб говорити з нами за посередництвом природи, то він користується при цьому нашим пізнанням і зв’язками, які встановлюються між враженнями, щоб затвердити в нашому розумі відношення знання”. Тим самим ви-

являється залежність християнських релігійних уявлень від мови, що сильно похитнуло віру в їхню абсолютність.

У сучасну епоху співвідношення “слів” і “речей” опосередковується мовою, життям, працею, що перешкоджає збагненню Абсолюту. Фуко заперечує християнське трактування Бога, тому що воно, на його думку, припускає розгляд Абсолюту не стільки по ту сторону нашого знання, скільки по цю сторону наших фраз. “Нерозлучність західної людини з Богом” мислитель пояснює обумовленістю уявлень про Бога мовою, що диктує свої закони. Насправді, на думку Фуко, ми не можемо стверджувати існування або не існування Бога, тому що людина не в змозі вийти за рамки наявного досвіду: “... людський досвід цілком створений і обмежений речами, визначити його (досвід) першооснову неможливо” [3, с. 120-121]. Фуко справедливо зауважує, що істина шукається людиною за посередництвом її слів, організму і створених нею предметів.

Ж. Батай свої дослідження релігії представив у таких його відомих працях, як “Теорія релігії” (1948) та “Сума атеології” (1972). Як і інші представники постмодерністської філософії Батай заперечує традиційні релігійні вчення, культу та атеїстичні концепції, оскільки вбачає в них певні форми примусу, які придушують суверенність людини. Центральним поняттям теорії Батая є поняття “інтимного”. Відчуття “інтимного”, на думку мислителя, було властиве людині, коли вона ще не вийшла із тваринного стану й не мала виразної свідомості. Живучи в єднанні із природою, людина, за Батаєм, не знала насильства й підпорядкування, споживала те, що щедро давала природа, відчувала кожен прожитий мить, не мала потреби в знаряддях праці, абстрактних поняттях, а також і в релігійних віруваннях і культурах. Філософ ігнорує блага, які несла людству цивілізація. Батай зводить сутність будь-якої релігії до прагнення знайти відчуття “інтимного”, що втрачається людиною в міру розвитку суспільства. “Інтимне”, на думку Батая, не піддається чіткому визначенню. Проте мислитель вказує на деякі риси, властиві “інтимному”. “Властиво інтимним можна вважати те, що у своїх проявах не відзначено індивідуальністю: те, як нечутно струменіє вода в річці, як прагнуть у нескінченну височінь неозорі у своїй прозорості небеса”. Розчинення особистості в безособовому, за Батаєм, веде не до синтезу, що примиряє протилежності, а до їх “змикання”, тому що “загальне по-справжньому виявляється лише через сукупність особливостей”. Пізнання “інтимного” раціональним методом є неможливим. “Інтимне” виявляє себе у творчості [6, с. 74]. Розчинення особистості в безособовому, на думку Батая, породжує

екстатичний стан, який мислитель протиставляє смерті або атараксії, що є станом, подібним до смерті. Екстатичний стан він розглядає як шлях повернення зі “світу речей”, під яким Батай має на увазі соціальну реальність із її утилітарними проектами й цілями, у лоно “інтимного”. “Людина являє собою істоту, що втратила і навіть відкинула те, що вона неусвідомлено собою персоніфікує, – те, що не піддається чіткому визначенню інтимне” [9]. Сутність людини, на його думку, не піддається чіткому визначенню й містить у собі всі прояви буття. Спробою вирватися з утилітарного “світу речей” і знайти “інтимне” Батай пояснює й зміст релігійних обрядів і уявлень. За допомогою жертвоприношення “людина переборює стан внутрішнього розриву, у якому виявляється в силу свого залежного становища в трудовому процесі” [12, с. 74-75]. Релігійні уявлення, на думку мислителя, формувалися відповідно до потреб, зумовлених способом життя людей у “світі речей”. Поява уявлень про “Вищу Істоту”, за Батаєм, продиктована потребою визначити якусь цінність, що перевершувала б інші цінності. Але подібне прагнення до звеличення, на думку мислителя, навпаки, привело до приниження “Вищої Істоти”, оскільки воно було уособлене. “Уособлення “Вищої Істоти” об’єктивно призводить до того, що її положення у світобудові виявляється в ряді інших уособлених сутностей однієї з нею природи, які сполучають у собі ознаки як суб’єктів, так і об’єктів” [12, с. 81].

Батай критикує ідею християнського Бога. Наділення божественного певними якостями применшує, на думку Батая, його природу. Християнські уявлення про “Вищу Істоту”, як зазначає Батай, свідчать не про зрілість світовідчужання християн, а про “цілком певне й нічим незаповнене ослаблене сприйняття світу, властиве тваринам”, подібні уявлення зародилися ще в первісних народів як перше усвідомлення свого Бога [1, с. 91]. У праці “Внутрішній досвід” (1943), що ввійшла першою частиною в “Суму атеології”, Батай критикує християнську мораль порятунку. Мислитель будує теологію, що заперечує саму себе, – атеологію, виходячи з передумови про вичерпаність традиційних релігій, у яких Батай, слідом за просвітниками, бачить насамперед засіб поневолення. Він формулює низку принципів, на яких ґрунтується атеологія [12, с. 84]. Батай, хоча й не заперечує існування абсолютного начала, маючи на увазі під ним щось невимовне й збагненне тільки містичними засобами, стверджує непізнаваність його сутності.

Делез теж багато уваги приділяв вивченню релігії з точки зору постмодерну. Аналізуючи такі поняття, як “Людина”, “Бог”, “Світ”, він стверджує, що вони є нічим іншим як конструктами мови. Він

критикує християнське уявлення Бога, як певну цілісність, змістовну напередвизначеність всього, що існує. Зміст, на думку Делеза, народжується у творчому акті сили, всередині безособового, яке не підкоряється граматичним, логічним, ієрархічним та іншим структурам “трансцендентального поля” [7, с. 295]. Християнство, на думку філософа, перетворило думку в головну зброю панування над життям, визначаючи не закон відповідно до ідеї Блага, а ідею Блага – відповідно до встановлених християнством законів. Свою позицію щодо релігії філософ називає “спокійним атеїзмом”: “... спокійний атеїзм – це філософія, для якої Бог не є проблема, не існування або навіть смерть Бога не є суттю проблеми, навпаки – умови, які необхідно вважати наявними з тим, щоб виявити справжні проблеми...” [7, с. 298-300].

Висновки. Як бачимо, спільним є те, що філософи постмодернізму стверджують неможливість досягнути Абсолют, оскільки його атрибути є невимовними; філософи постмодернізму одноголосно відмовляються від традиційних, вироблених у західноєвропейській теології, уявлень та способів пізнання Бога, проте водночас вони не стоять на позиціях атеїстичних концепцій. Звісно, подані вище погляди філософів можуть видатись дещо непослідовними, багатозначними, еkleктичними, несподіваними, проте це перші спроби представлення нового бачення “Абсолюту”, які, сподіваємося, будуть розвинені та доповнені послідовниками. Мислителі постмодернізму намагаються подолати полярності теології та атеїзму, матеріалізму та ідеалізму, намагаються виявити дорефлексивні та долінгвістичні основи існування.

Література:

1. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. – М., 2000. – С. 91.
2. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. Реале Джованни и Антисере Дарио. Западная философия от истоков до наших дней в 4 т. – Т. 1. – СПб., 1997. – С. 58.
3. Визгин В. П. М. Фуко – теоретик цивилизации // Вопросы философии. – М., 1995. – № 4. – С. 116-127.
4. Галкин Д. В. Бодрийяр Ж. // Современная западная философия: Словарь / Сост. : Малахов В. С., Филатов В. П. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с. – С. 114-117.
5. Гараджа А. В. Ж. Бодрийяр // Современная западная философия: Словарь / сост. : Малахов В. С., Филатов В. П. – М. : Политиздат, 1991. – 414 с. – С. 44-45.
6. Грицанов А. А. Батай Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М. : Интерпрессервис; книжный ДОМ. – 2001. – 1280 с. – С. 74-75.

7. Грицанов А. А. Делез Ж. // Новейший философский словарь: 2-е издание, переработ. и дополн. – М. : Интерпрессервис; книжный ДОМ, 2001. – 1280 с.
8. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 56.
9. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001. – С. 257.
10. Козловски П. Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития / пер. с нем. Л. В. Федоровой и др. – М. : Республика, 1997. – 238 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна // Пер. с франц. Н. А. Шматко. – М: Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя: CEU 1998. – 159 с.
12. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху “Постмодерна” глазами христианского публициста // Вопросы философии. – М., 1991. – № 5. – С. 75-87.
13. Соболев О. Н. Постмодернистская волна в философии Запада // История философии и культура. – Киев: АН УССР. Ин-т философии 1991. – С. 284.
14. Griffin D. R. Premodern and Postmodern Philosophical Theology // Griffin D. R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989. – P. 45.
15. Smith H. The Process Critique of Perennialism: A Reply to David Griffin // Griffin D. R., Smith H. Primordial truth and postmodern theology. State University of New York Press, Albany, 1989. – P. 61.

Рецензент: доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету **М. Л. Шумка**

Ігор Ковтун

ПРО “ОНТОЛОГІЧНЕ” ПІДґРУНТЯ ПОНЯТТЯ БУТТЯ

Із розвитком наукового пізнання суттєво змінюються, розширюються і ускладнюються уявлення про буття, матерію, рух, простір і час, через це у XXI ст. ці проблеми стали досить актуальними і викликають зацікавленість у багатьох дослідників. У статті автор також намагався глянути на них через призму “онтологічності”, намагаючись розкрити сутності властивостей і форм буття, культурно-практичне їх опанування.

Ключові слова: онтологія, буття, філософська категорія, матерія, рух, простір, час, онтологічний поворот.

Kovtun I. On the “ontological” foundation concept of being

With the development of scientific knowledge dramatically changing, expanding, and compounded ideas about life, matter, motion, space and time, because it is in the XXI century these issues were quite relevant and generates interest in many researchers. The article also tried to look at them through the prism of “ontology” trying to uncover the essence of the properties and forms of life, culture and practice their mastery.

Key words: ontology, being, philosophical category, matter, motion, space, time, ontological turn.

Ковтун И. Об “онтологическом” подпочвенном понятии бытия

С развитием научного познания существенно изменяются, растроятся и усложняются представления о бытии, материи, движении, пространстве и времени, поэтому в XXI веке эти проблемы стали актуальными и вызывают интерес многих исследователей. В данной статье автор также пытался взглянуть на них сквозь призму “онтологичности” и раскрыть суть особенностей и форм бытия, культурно-практическое овладение ими.

Ключевые слова: онтология, бытия, философская категория, материя, движение, пространство, время, онтологический поворот.

Проблема дослідження поняття “буття” у філософсько-онтологічній площині має довготривалу історію. Проте, незважаючи на це, у визначенні феномену буття є ще чимало аспектів, над якими б’ється сучасна філософська думка. Особливої уваги ця проблема досягла

саме сьогодні в ХХІ ст., коли намагаються досягнути характер існуючого, спосіб цього існування, його форми, внутрішню структуру цих форм, особливості їх зв'язування між собою. Оскільки сьогодні і далі не існує єдиного розуміння справжнього буття, онтологія виокремлює й співвідносить розмаїття його структурних рівнів, намагається досягнути його нескінченності і вічності.

Через це у різні періоди виникало одне і те саме питання: що означає поняття “буття”? Філософія як наука дає найбільш узагальнене знання про те, що існує. Тож і філософське усвідомлення світу ґрунтується на узагальненому, абстрактному, теоретичному відображенні дійсності. Таке відображення відбувається з допомогою найбільш загальних понять, категорій. Найбільш загальною категорією філософії (при тому будь-якої за напрямом) є найдавніше поняття “буття”.

Буття – філософська категорія, яка не має єдиного трактування і означає:

- 1) все те, що ми бачимо, що реально існує;
- 2) все те, що ми бачимо, але воно є у дійсності;
- 3) все те, що є уявним, нереальним;
- 4) реальність, яка існує об'єктивно, незалежно від свідомості людини;
- 5) загальний спосіб існування людини, суспільства.

На думку багатьох вчених, поняття “буття”, взагалі, це найвище і найзагальніше поняття, яке розуміли по-різному. Так, Гегель (1770-1831) стверджував, що “*esse est percipi*”, тобто, що уся реальність буття полягає тільки в області мислення. Спенсер (1820-1903) пояснював, що лишень “*sensibile est cognoscibile*”, і є смислове буття, як потрібно поняття витиснути у чисто матеріальні межі. Це дві різні точки зору. А втім, існує посередня точка зору, оперта на нашому внутрішньому і зовнішньому досвіді, яка доводить, що за своєю природою буття не є ані надумане, ані ненадумане, але індиферентне (безстороннє) щодо одного чи другого положення, у якому воно може знаходитися...” [1, с. 9].

Виходячи з тих суджень, можемо сказати, що основними формами буття є: буття речового, матеріального; буття суб'єктивного ідеально-го; буття біологічного (живого); буття соціального (суспільного).

Йоган Готліб Фіхте (1762-1814) стверджував, що філософія може розвиватися лише двома шляхами: перший – від речей до ідей; другий – від ідей до речей. Перший шлях він назвав “догматизмом”, другий – “ідеалізмом”. Це є постановка основного питання будь-якої філософії, а саме: як йти в філософії – від речей до ідей, чи від ідей до речей [2, с. 104].

Матеріальне – філософська категорія, яка дає уявлення про фунда-

ментальну ознаку буття, а саме про його об’єктивне існування, незалежне від людської свідомості, її життєдіяльності.

Ідеальне – це філософська категорія для позначення суб’єктивного, образного нематеріального відображення дійсності у людській свідомості, яке дає уявлення про суттєву відмінність між образом і об’єктом, який відображається.

Категорія “ідеальне” має принаймі чотири значення у філософії:

- 1) ідеальне, що існує як результат інтелектуальної діяльності людини;
- 2) ідеальне як найдосконаліше, як ідеал;
- 3) ідеальне як результат ідеалізації об’єкта у людській пізнавальній діяльності;
- 4) ідеальне як об’єктивний феномен, незалежний від людини, її свідомості.

У найдавніших філософів античності вже була думка про першооснову всього існуючого. Про це першими заговорили мислителі античності: Фалес (640-560 до н. е.), Геракліт (540-475 до н. е.), Демокрит (460-370 до н. е.), Анаксімен (бл. 585-525 до н. е.).

Філософ XVII століття Френсіс Бекон (1561-1626) розмірковував про те, що “...древні уявляли собі першу матерію як таку, що має форму і якість, а не як абстрактну, тільки можливу і безформну...”, тому “...в той час ще не настало царство “категорій”, де б абстрактне начало могло укритися під захистом категорій субстанції, і тому ніхто не насмівся придумати цілком уявлювану матерію, а за начало приймалося тільки те, що могло б бути сприйнято почуттям...” [3, с. 305].

У той же час вже учень Фалеса – Анаксимандр (бл. 610-540 до н. е.) першим дійшов висновку, що усі ці речі – вода, повітря, вогонь – повинні бути єдиними та мати загальну першооснову. Насправді це була перша спроба дати узагальнене уявлення про першооснову всього, що існує, спроба категоріального визначення поняття матерії.

Пізніше Аристотель (384-322 до н. е.) вважає матерію як філософську категорію, яка не має конкретних ознак і є результатом абстрактного мислення людини.

Отже, поняття матерії філософи пов’язували не з конкретними її властивостями, а з чимось загальним, абстрактним, безмежним. Проте не всі філософи поділяли таке уявлення про поняття матерії. Англійський філософ, єпископ Берклі (1685-1753) виступив з різкою критикою уявлення про матерію як про абстрактне поняття. Він проводив боротьбу проти матеріалізму тому, що був філософом-ідеалістом, його сан спростовував матеріалізм, оскільки визнання матерії не залишало місця для Бога як творця всього існуючого.

“Матерія, – писав Енгельс (1820-1895), – є чисте творіння думки і абстракція. Ми відхиляємося від якісних відмінностей речей, коли об’єднуємо їх під поняттям матерії. Матерія, як така, не є чимось чуттєво існуючим” [4, с. 290].

Таким чином, поняття матерія вироблено у філософії для позначення об’єктивної реальності, яка дається людині у людських відчуттях. Це і є змістом такої філософської категорії, як матерія. Постає питання, а у яких видах зустрічається матерія як конкретна об’єктивна реальність?

Існують такі види матерії:

1) речовинні види (речовина). Речовина – матеріальне утворення, яке складається з елементарних частинок, які мають масу спокою;

2) неречовинні види матерії – (поле) – неречовинні види матерії не мають маси спокою і володіють нескінченним числом ступенів свободи; антиречовинні види матерії (антиречовина). Антиречовина – матерія, що складається з античастинок.

У філософії розглядаються такі структурні рівні види матерії: неорганічний рівень – мікросвіт, макросвіт, мегасвіт; органічний рівень – організменний, недорганізменний рівні матерії (організменний рівень – клітина, надорганізменний рівні матерії (організменний рівень – клітина, надорганізменний – біосфера (зона активного життя), біоциноз (“живий комплекс”, сукупність рослин, тварин, мікроорганізмів, що населяють певну ділянку суші чи водоймища); слід підкреслити, що матерію як поняття не можна ототожнювати з конкретними її видами. Тому що матерія як поняття – це найбільш загальне, а конкретний вид матерії – це окреме; матерія як поняття сприймається органами відчуття людини. Тож матерія як поняття у філософії визначається не щодо її конкретних видів, а щодо відчуттів людини, її свідомості.

Отже, логічне визначення поняття матерії можна дати лише стосовно людини, її свідомості, відчуттів, а саме: матерія є філософська категорія для позначення об’єктивної реальності, яка існує незалежно від людини та її свідомості і відображається з допомогою її відчуттів. Рух – спосіб існування матерії. З точки зору філософії, матерія не виникає і не зникає, вона не може перетворюватися в ніщо, кількість і якість матерії залишаються стабільними. Рух – це фактично абсолютна величина. Спокій, стабільність речей – відносна. У русі предмет, річ виникає, стає. Нема жодного виду матерії, яка б не знаходилася у русі. Рух – це спосіб існування матерії. Рух – суперечливе явище. Щось рухається лише тоді, коли воно знаходиться в даному місці і одночасно в ньому не знаходиться. По суті, рух – це сама існуюча суперечність. У філософії розрізняють п’ять основних форм руху матерії:

- 1) механічна форма руху (дія – протидія; притягання – відштовхування тощо);
- 2) фізична форма руху (наприклад, симетрія – антисиметрія);
- 3) хімічна форма руху (розкладання – з’єднання);
- 4) біологічна форма руху (асиміляція – дисиміляція);
- 5) соціальна форма руху (соціальні суперечності; боротьба інтересів різних соціальних груп тощо).

Простір і час як форми існування матерії. Рух матерії відбуваються у певному просторі і часі.

Простір – форма існування (буття) матерії, яка характеризується, двома суттєвими моментами, а саме: протяжністю матеріальних об’єктів та їх взаємодією. Тобто простір існує лише тоді і в тому зв’язку, коли є матеріальні об’єкти. Особливістю простору як філософської категорії є його тримірність, бо такі виміри мають матеріальні об’єкти.

Час – теж форма існування матерії. Категорія “час” відображає тривалість існування матеріальних об’єктів і послідовність їх зміни. Особливістю часу є те, що він незворотній, його повернути назад неможливо.

Отже, змістом простору і часу як загальних форм існування матерії є матеріальні об’єкти. Простір і час – форми буття матерії, змістом є сама матерія, її конкретні види.

Спільними моментами для простору і часу, як філософських категорій, є те, що вони: а) об’єктивні (існують незалежно від людини, її свідомості); б) пізнавальні (є об’єктами вивчення).

Простір і час як філософські категорії та простір і час як природничо-наукові поняття – це не одне і теж. Перші найбільш загальні, стабільні, абстрактні поняття.

Другі змінні, відносні, нестабільні. Простір і час як природничо-наукові поняття змінюються з розвитком наукових уявлень про матеріальні об’єкти.

Ньютон (1643-1727) вважав простір незмінним, абсолютним. На його думку, простір – це щось подібне до порожньої кімнати, у яку можна внести меблі, винести їх, а простір при цьому залишається без змін.

З часом твердження Ньютона про незмінність простору як природничо-наукового поняття було спростовано німецьким математиком Риманом (1826-1866).

Простір і час, як відомо, існують незалежно від людини, її свідомості. Вони об’єктивні за своєю природою. Разом з тим, їх сприйняття не позбавлено і суб’єктивних моментів. Це виявляється в тому, що: а) протяжність матеріальних об’єктів відображається у людській свідомості не завжди адекватно; б) час може протікати по-різному –

або швидше, або повільніше. Все залежить від суб'єктивних відчуттів людини, її захопленості, уваги, інтересу. Відомий російський художник Рєпін (1844-1930) так захоплювався малюванням своїх картин, що цілу добу міг не виходити з майстерні.

Таким чином, як вже було сказано, проблема розуміння буття сьогодні – це не лише існуюча поряд з іншими чи оновлена сфера філософських досліджень.

Розрізнення буття і небуття взагалі створює ґрунт для філософського мислення. Через це онтологія є основа і душа філософії взагалі, а “онтологічний зворот”, тобто відродження у філософії онтологічної проблематики має загальнофілософське та загальносвітоглядне значення.

Сучасна проблематика поняття буття у сучасній філософській свідомості змінює лице цієї свідомості. Примат філософської онтології означає змінення моральної світоглядної духовної настанови сучасного філософського мислення.

Отож, онтологічний поворот робить філософію мисленням, що відбувається в самому житті і залежить, на думку Г. Гачева, від нижнього народу, від “національного образу світу”, тобто того “мережива координат”, яким цей народ сприймає світ, тому перед кожним народом вибудовується “порядок” буття, кожен народ має свій особливий “ракурс”, який постає перед ним буття. Водночас кожний ракурс має виразний загальнолюдський зміст, який уможливує порозуміння між представниками різних культур, а також живить надію порозумітися навіть у разі зустрічі з інопланетянами. [5]

Література:

1. Козовик І. Онтологія / І. Козовик. – Івано-Франківськ: Гостинець, 1996. – С. 9.
2. Фихте И. Г. О назначение учёного / И. Г. Фихте. – М. : Ладомир, 1935. – 280 с.
3. Бекон Ф. Сочинение в 2 т. / Ф. Бекон. – М. : Мисль, 1972. – Т. I. – 305 с.
4. Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори – Т. 21. – К. : Політвидав України, 1990. – С. 290-292.
5. Гачев Г. Национальные образы мира / Г. Гачев. – М. : Сов. писатель, 1985 – 345 с.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету, протокол № 5 від 14.12.2010 року

Віталія Готинян

ЧИ МОЖЕ БУТИ БЕЗЕТАЛОННЕ ВИМІРЮВАННЯ ТЕОРЕТИЧНИМ МЕТОДОМ ПІЗНАННЯ?

Вимірювання є одним з емпіричних методів пізнання. В самому широкому сенсі цього слова, вимірювання, зокрема, безеталонне, може розглядатися як вид класифікації. Тоді виникає питання: чи можна вважати безеталонне вимірювання теоретичним методом пізнання? Крім того, в статті проаналізована певна двоїстість самого поняття "класифікація", яка пов'язана зі способом побудови класифікації.

Ключові слова: вимірювання, безеталонне вимірювання, класифікація, спосіб побудови класифікації.

Gotynyan V. Is it possible to consider the standardless measuring as a theoretical method of cognition?

Measuring is one of the empiric methods of cognition. In the widest sense of this word measuring, in particular, standardless measurement, can be examined as a type of classification. There is a question: is it possible to take the standardless measuring by the theoretical method of cognition? In addition, in the article the analysed certain duality of concept "classification" which is related to the method of construction of classification.

Keywords: measuring, standardless measuring, classification, method of construction of classification

Готинян В. В. Возможно ли безэталонное измерение считать теоретическим методом познания?

Измерение является одним из эмпирических методов познания. В самом широком смысле этого слова, измерения, в частности, безэталонное, может рассматриваться как вид классификации. Тогда возникает вопрос: можно ли считать безэталонное измерение теоретическим методом познания? Кроме того, в статье проанализирована определенная двоичность самого понятия "классификация", которая связана со способом построения классификации.

Ключевые слова: измерение, безэталонное измерения, классификация, метод построения классификации.

Якщо мова йде про знання, то неодмінними його атрибутами є

точність, істинність, об'єктивність. Але після Нового часу ці вимоги перестали бути такими суворими. Місце цілковитої впевненості в об'єктивності і точності результатів займають менш “жорсткі” характеристики перевірки і самокорекції. Ці методологічні вимоги були відокремлені від природничих наук і “запозичені” суспільно-гуманітарними науками. І, як зазначає Е. Агацці, “найделікатнішим моментом при цьому виявилось забезпечення об'єктивності, оскільки, з одного боку, воно припускає, що суб'єкт, який щось досліджує, утримується від того, щоб його особисті схильності впливали на представлення досліджуваних фактів, але, з іншого боку, коли досліджуються людські факти, цього суб'єкта неможливо звести до чистого “спостерігача”, оскільки він сам, як людина, є частиною досліджуваної реальності” [1, с. 93]. К. Берка запропонував розрізнити фізичні та позафізичні вимірювання. На думку К. Берки і Р. Линдсея майже всі фізичні вимірювання можна звести до вимірювання довжини, оскільки майже усі “вимірювання можна звести до приписування певного числа збігу стрілки вимірюваного приладу і різки на його шкалі” [2, с. 28]. Позафізичні вимірювання, на думку К. Берки, “концептуально і операційно пов'язано з людиною, точніше кажучи, з такими її суб'єктивними властивостями, як наприклад, емоції, настанови, бажання і т. п., інакше кажучи, з такими її властивостями, які в принципі не можна вимірити” [2, с. 28]. Також позафізичні вимірювання тісно пов'язані з класифікацією, бо, якщо уважно проаналізувати визначення операції вимірювання, то найчастіше вимірювання, в найбільш широкому сенсі цього слова, визначають як класифікацію. Найчастіше вимірювання (в широкому сенсі цього слова) в науковій літературі розглядається як приписування числових форм об'єктам чи подіям на основі визначених правил, або як класифікацію об'єктів чи явищ, за якою кожній визначеній групі приписується певний знак (цифра, буква чи слово) [2]. П. Ф. Лазарсфельд зазначає: “якщо розпливчастий термін “вимірювання” назвати “пошуком впорядкованої класифікації”, це буде добрим визначенням” [2, с. 296].

На нашу думку, доцільніше розрізнити не фізичне і позафізичне вимірювання, а еталонне і безеталонне, яке теж концептуально пов'язане з людиною і стосується тих характеристик, які неможна вимірити за допомогою еталона. В науці існує багато вимірювань, які за своєю структурою не є еталонними. Це й вимірювання сили вітру за шкалою Бофорта, це вимірювання висоти хвиль за допомогою шкали Дугласа, вимірювання твердості мінералів, вимірювання за допомогою конусів Зегерта, врешті-решт, це вимірювання знань учня

вчителем, вимірювання ступеня захворюваності пацієнта лікарем. У сучасній науковій літературі використовується поняття “безеталонне вимірювання” [3], активно обговорюються проблеми, пов’язані з використанням методології безеталонного вимірювання [4], зокрема, суб’єктивності певних видів безеталонного вимірювання, відсутність чіткої вимоги надання результатам чисельного вигляду [5] та інші, але немає визначення безеталонного вимірювання.

Якщо вимірювання, спираючись на визначення П. Ф. Лазарсфельда, Г. Гоуда та інших, можна вважати за класифікацію, то слід знайти виду відмінність, яка дозволить відокремити поняття “вимірювання” від поняття “класифікації”. Особливо це стосується поняття “безеталонне вимірювання”, оскільки цей вид вимірювання поширюється не лише в суспільно-гуманітарних науках, а й продовжує активно використовуватися в природничих науках. Тому метою цієї статті є аналіз можливості визначення безеталонного вимірювання через поняття “класифікація”, аналіз самого поняття “класифікація”. Та, крім необхідності визначення, з безеталонним вимірюванням пов’язано ще одне “цікаве” питання. Класифікацію зазвичай вважають теоретичним методом пізнання, то, якщо ми зможемо визначити принаймні безеталонне вимірювання як вид класифікації, то чи зможемо сказати, що цей метод вимірювання є теоретичним методом пізнання. Перш ніж відповідати на це питання, на нашу думку, слід проаналізувати саме поняття “класифікація”, яке містить у собі певну двоїстість.

Проаналізуємо деякі визначення поняття “класифікації”, які наведені в найпоширеніших підручниках з логіки. Наприклад, в посібнику, автором якого є М. Г. Тофтул, класифікація визначається як “складний, багатоступінчатий поділ (тобто система поділів), який проводиться з метою одержання нових знань стосовно членів поділу і систематизації цих знань” [6, с. 44]. І далі “внаслідок класифікації поділюване поняття мислено розбивається на видові поняття, кожне з яких (за наявності підстави) у свою чергу поділяється на підвиди тощо” [6, с. 44]. В підручнику І. Хоменко класифікація визначається як “багаторівневий, послідовний поділ обсягу поняття з метою систематизації, поглиблення та отримання нових знань стосовно членів поділу” [7, с. 71]. В підручнику А. Д. Гетманової класифікація розглядається як “різновид поділу понять, яка являє собою вид послідовного поділу і утворює розвитку систему, в якій кожний її член (вид) поділяється на підвиди” [8, с. 49]. У всіх наведених визначеннях класифікація розуміється як поділ понять за певною ознакою.

Якщо розглядати класифікацію як поділ поняття за певною підста-

вою, то слід зазначити, що створення класифікації “може відбуватися в умовах, коли поняття, що має бути поділене, ще не існує, і, крім того, завдання класифікації проглядається якраз у тому, щоб сприяти виробленню понять про об’єкти, що вивчаються” [9, с. 12]. Тобто в процесі класифікації може бути створене подільне поняття. Такому визначенню класифікації відповідає вид безеталонного вимірювання, заснований на комбінації ознак, в ході якої створюється і вимірюється об’єкт [10]. Визначаються і вимірюються групи крові людини шляхом комбінації ізоантигенів та ізоантитіл. Комбінацією генів, згідно із законами Г. Менделя, можна повністю визначити, вимірити генотип і фенотип особини [5].

Іншу думку стосовно визначення поняття “класифікація” висловлює М. І. Кондаков, зазначаючи, що класифікацією називається “розподіл предметів будь-якого роду на класи згідно з найбільш суттєвими ознаками, що належать предметам даного роду і мають відмінність від предметів інших родів, при цьому кожен клас займає в здобутій класифікації певне постійне місце, і, своєю чергою, поділяється на підкласи” [11, с. 373]. Г. І. Челпанов розуміє класифікацію як розподілення речей за класами відповідно до подібностей між ними [12]. Дещо подібної думки дотримується А. Л. Суботін [13]. Аналізуючи підстави класифікації, він вказує на основні елементи класифікації, серед яких є підстава поділу, класифікаційні групи та загальний принцип, який “визначає як загальність властивостей у об’єктів, що належать до одних і тих самих груп, так і характер відношення між різними групами” [13]. Класифікаційну групу, на його думку, “утворюють подібні за своїми властивостями об’єкти; і в змісті поняття, що означає таку групу, уявляються загальні до них подібні властивості” [13].

Тобто в наведених визначеннях йдеться про співвідношення один з одним певної кількості об’єктів. При цьому має бути сформований набір ознак і виокремлено певний еталонний, а точніше квазіеталонний зразок, що наділений цими ознаками. Використовування терміна “еталон” в такому випадку, на нашу думку, є підміною тезису, оскільки еталоном в методології науки є чітко визначений і міжнародно-ухвалений зразок даної величини. Основною цього процесу буде порівняння об’єктів, що класифікуються, з заданими зразками, квазіеталонами представниками класів.

Подібним чином здійснюється безеталонне вимірювання, засноване на порівнянні двох об’єктів, один з яких розглядається як певний еталон вимірюваної величини (квазіеталона), а інший є вимірюваним об’єктом. Так вимірюється твердість мінералу за шкалою Мооса.

Твердість одного з мінералів обирається як квазіеталон. Твердість іншого вимірюється залежно від того, чи залишає він подряпину на зразку (його твердість більше ніж твердість зразка), дряпається зразком (його твердість менше ніж твердість зразка), або дряпається і залишає подряпину на зразку (його твердість дорівнює твердості зразка) [5]. Подібним чином вимірюється сила вітру за шкалою англійського адмірала Бофорта або вчитель вимірює рівень знань учня. При цьому відбувається порівняння між властивостями, що були обрані як умовні квазіеталони, наприклад, сила вітру зазначена в шкалі або перелік того, що повинна містити в собі відповідь учня на той чи інший бал, з властивостями вимірюваного об’єкта – вітру, що дує, або відповіді певного учня [10].

Якщо за Розовою С. С. розглянемо “класифікування як процес віднесення класифікованого об’єкта до певного підрозділу будь-якої класифікації, що проводиться на підставі визначення наявності або відсутності заданої ознаки” [9, с. 7]. Такому визначенню класифікування відповідає вид безеталонного вимірювання, заснований на зіставленні ознаки вимірюваного об’єкта з метою відповіді на питання: чи належить ознака вимірюваному об’єкту. Таким чином, відбувається вимірювання лікарем стану захворювання людини. Кожній хворобі відповідають опорні діагностичні ознаки, які лікар зіставляє зі станом хворого [10].

Таким чином, слід зазначити, що немає одностайної відповіді на питання: чим є класифікація – поділом понять або сортуванням речей, і що ж мають містити у собі класифікаційні чарунки – систему співвідпорядкованих понять або реальні об’єкти. Може, відповідь у способі побудови класифікації?

Отже, якщо побудова класифікації – це не лише поділ понять, але й поділ предметів, то процедура побудови класифікації може відбуватися як дедуктивно, так і індуктивно [9]. При дедуктивній побудові класифікації використовується операція поділу обсягу найбільш загального поняття, тобто операція поділу понять “згідно з подібністю або відмінністю їх ознак (тобто ознак, які входять у зміст даних понять) встановлюють між ними родо-видові відношення... При індуктивній побудові класифікаційної схеми аналізуються окремі об’єкти, що об’єднуються у класи на основі подібності або відмінності у ознаках” [9, с. 12].

У першому випадку, коли класифікація розглядалась як особливий вид поділу, то й проводилась вона відповідно до правил, що відомі як “правила поділу”. В другому випадку, коли класифікація побудована

індуктивно і є, швидше за все, сортуванням речей, класифікація являє собою складний дослідницький процес сортування речей, ототожнення або розрізнення їх, формування з них класів на підставі певних ознак.

Виявляється, що, якщо спосіб побудови класифікації є дедуктивним, то класифікаційні чарунки містять у собі види подільного поняття і метод побудови такої класифікації може бути теоретичним. Якщо ж спосіб побудови класифікації – індуктивний, то, передусім, класифікаційні чарунки будуть містити у собі об'єкти, що класифікуються, або речі, що сортуються, і такий метод побудови класифікації насамперед буде емпіричним. Але “ставити крапку” в такому дещо “провокаційному” питанні ще рано і воно потребує, на наш погляд, ретельного аналізу. Слід пам'ятати, що поняття “класифікація” має доволі широкий сенс і включає в себе дії різного ступеня складності. З одного боку, за Дж. Ст. Міллем “класифікування речей ... не можна відокремити від акта їх називання або надання речам загальних імен. Усяке називання, що означає будь-яку властивість, цим самим розділяє усі речі на два класи: на ті, що мають цю властивість, і ті, що не мають її” [цит. за 9, с. 17]. З іншого боку, можна пригадати такі складні класифікації як класифікація світу рослин та тварин, класифікація хімічних елементів та інші.

Література:

1. Агацци Э. Почему у науки есть этические измерения / пер. с. англ. Пахути Д. Г. // Вопросы философии. – № 10. – 2009. – С. 93-104.
2. Берка К. Измерения. Понятия, теории, проблемы / К. Берка. – М. : Прогресс, 1987. – 320 с.
3. Уёмов А. И., Поликарпов Г. К. К проблеме безэталонного измерения в микрофизике // Проблемы диалектико-материалистического истолкования квантовой теории. Материалы 4 Симпозиума по гносеологическим проблемам измерений. – К. : Наукова думка, 1972. – С. 127-140.
4. Пунченко О. П. Методологические особенности применения безэталонного измерения к оценке знаний субъекта обучения // Традиції та новачі в науці та освіті XXI століття: матеріали міжнародної наукової конференції (30 вересня – 1 жовтня 2010 року, м. Одеса). – Одеса, 2010. – С. 51-53.
5. Готинян В. В. До питання про співвідношення еталонного і безеталонного вимірювань // Перспективи. Науковий журнал. – 2002. – № 3 (19). – С. 33-39.
6. Тофтул М. Г. Логіка: [посібник для студентів вищих навчальних закладів] / М. Г. Тофтул. – К. : Видавничий центр “Академія”, 2002. – 368 с.
7. Хоменко І. Логіка: [підручник для вищих навчальних закладів] / І. Хоменко. – К. : Абрис, 2004. – 356 с.

8. Гетманова А. Д. Логика: [ученик для студентов высших учебных заведений] / А. Д. Гетманова. – М. : Омега-Л, 2006. – 416 с.
9. Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке / С. С. Розова. – Новосибирск: Наука, 1986. – 224 с.
10. Готинян В. В. Визначення безеталонного вимірювання як процесу класифікування // Сборник научных трудов по материалам международной научно-практической конференции “Научные исследования и их практическое применение. Современное состояние и пути развития ‘2009” “Scientific researches and their practical application. Modern state and ways of development ‘2009”. Том 14. Философия и филология. – Одеса : Черноморье, 2009. – С. 61-64.
11. Кондаков Н. И. Логика / Н. И. Кондаков. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1954. – 512 с.
12. Челпанов Г. И. Учебник по логике. – Режим доступа : <http://litvak.ru/knigi/chelpanov>.
13. Субботин А. Л. Классификация. – М., 2001. – Режим доступа : <http://bookslibrary.1234mb.com>.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова Л. М. Терентьєва*

Ігор Кудря

ВЕБЕРІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГЕНЕЗИЗУ І ЕВОЛЮЦІЇ КАПІТАЛІЗМУ

У статті досліджується концепція генезису і еволюції капіталізму М. Вебера, в якій підкреслюється критична роль протестантизму в розвитку сучасного капіталізму. Демонструється на прикладі підходу М. Вебера, як культурно-релігійний фактор впливає на суспільно-економічну структуру людського життя і його історичні форми організації.

Ключові слова: раціоналізація, дух капіталізму, протестантизм, порятунок, мирський аскетизм, приречення.

Kudrya I. Weber's concept of the genesis and evolution of capitalism

In article is researched concept of the genesis and evolutions of capitalism Weber, in which is emphasized critical role of the Protestantism in development of modern capitalism. The author has tried to show on example of the Weber's approach, as cultural-religious factor influences upon social-economic structure to human life and its history forms to organizations.

Keywords: rationalization, spirit of capitalism, Protestantism, salvation, this-worldly asceticism, predestination.

Кудря И. Веберовская концепция генезиса и эволюции капитализма

В статье исследуется концепция генезиса и эволюции капитализма Г. Вебера, в которой подчеркивается критическая роль протестантизма в развитии современного капитализма. Показывается на примере подхода Г. Вебера, как культурно-религиозный фактор влияет на общественно-экономическую структуру человеческой жизни и ее исторические формы организации.

Ключевые слова: рационализация, дух капитализма, протестантизм, спасение, мирской аскетизм, преопределение.

Полемізуючи з К. Марксом, який акцентував на матеріалістичних умовах формування капіталізму, М. Вебер наполягав на тому, що для генезису капіталізму вирішальним був етично-релігійний фактор. М. Вебер зауважував, що він не прагнув замінити однобічний матеріал-

ізм ідеалізмом, а тільки доповнив його ідеальними факторами. Т. Парсонс зазначав, що підхід М. Вебера це антимарксистська інтерпретація капіталізму. Демаркація між К. Марксом і М. Вебером проходить по лінії поділу між детермінуючою роллю об'єктивних суспільних структур і суб'єктивною діяльністю індивідів. Т. Парсонс підкреслює відмінність між К. Марксом і М. Вебером з погляду акценту останнього на значенні цінностей, суб'єктивності і вибору [6, с. 5-6].

Таким чином, підхід М. Вебера являє собою поворотний пункт від матеріалізму до поняття нормативно орієнтованої діяльності. В методологічному аспекті М. Вебер створив умови синтезу позитивістського та ідеалістичного напряму дослідження категорії діяльності [2, с. 258].

М. Вебер стверджував, що капіталізм виник на основі кальвінізму, етико-релігійний дух кальвінізму мав особливе значення для виникнення капіталістичного духу [5, с. 135]. Для пояснення причинного зв'язку між релігією і капіталізмом, М. Вебер проаналізував діяльність нового типу особистості – пуританина, який на основі внутрішніх переконань діє раціонально. Центральною тут є ідея професійного покликання (Beruf), яка вимагала, щоб пуританин виконував роботу, як завдання Бога. Пуританин характеризувався ціннісно-раціональною діяльністю. Його релігійні цінності, які становили його покликання, здійснювалися раціональними засобами. М. Вебер відрізняв цей мирський аскетизм від простої наживи. Капіталізм, фактично, був раціональним обмеженням наживи.

Фактично, М. Вебер постулював новий тип особистості. Пуританська особистість створила дійсність сучасного капіталізму. Згідно з М. Вебером становлення капіталізму відбулося в результаті формування нових цінних відносин між людиною і світом. Реалізація людського покликання в мирській трудовій діяльності стала релігійним обов'язком.

Дух покликання виступає основою систематичної дисциплінованої праці заради постійного зростання капіталу. Активістська етика, натхненна доктриною приречення, примушує людину постійно перевіряти свою обраність, через раціональну і систематичну працю, що є єдиним засобом досягнення і знаком обраності [5, с. 137].

Концепція праці, як покликання, стала нормативною базою капіталізму, відбулася раціоналізація психологічних мотивів (наживи), трансформація пристрасті у цінність, синтез егоїзму і раціональності. М. Вебер наголошував, що нажива не має нічого спільного з капіталізмом, оскільки капіталізм має не психологічну основу, а куль-

турно-цивілізаційну. М. Вебер стверджував, що не можна пояснити економічні інститути або економічну систему лише психологічними чинниками. Замість поняття наживи М. Вебер пропонує поняття духу капіталізму як специфічне моральне ставлення до праці, яке виражається в постійній і старанній роботі в ім'я Бога – своєрідний моральний імператив.

Капіталістичне суспільство може розвинути тільки на підставі формування капіталістичного духу. Основними чинниками формування капіталістичного духу – є раціональність, вільна праця, мирський аскетизм і професійний обов'язок. Тільки на Заході, особливо там, де мирський аскетизм створив специфічний тип особистості, дозріли достатні умови для формування капіталізму. Протестантизм зламав традиціоналізм і спричинив економічний динамізм у Європі. Протестантські країни були першими, де був збудований капіталізм.

М. Вебер відрізняв різні види капіталізму, як наприклад, раціональний капіталізм, політичний капіталізм, авантюрний капіталізм і грабіжницький капіталізм. Авантюрний капіталізм існував у всі періоди історії. Згідно з М. Вебером, він ірраціональний і спекулятивний за своєю природою, часто спрямований на використання можливостей політичної влади. Авантюрний капіталізм звичайно аморальний, традиціоналістський та ірраціональний, тобто діаметрально протилежний етичному, інноваційному і методичному капіталізму. М. Вебер відзначав, що авантюрний капіталізм, за винятком сфери торгівлі і фінансів, мав переважно ірраціонально-спекулятивний характер, оскільки був спрямований на збагачення силою, чи безпосередньо у війні або у формі безперервного пограбування, завдяки експлуатації людей. Всі ці типи капіталізму, що виникли ще в стародавності й у всіх країнах світу, на думку М. Вебера, продовжують існувати поруч із сучасним капіталізмом. Відмітною ознакою авантюрного капіталізму була його непродуктивність, оскільки блага створювалися через інститути або організації некапіталістичного типу. Авантюрний капіталізм ближче всього пов'язаний з політичним капіталізмом.

Політичний капіталізм є видом капіталізму, де прибуток стає можливим через відносини з державою, як наприклад, фінансування війни. Деякі типи домінування відповідають політичному капіталізму, такі як патрімоніалізм.

Крім того, М. Вебер говорить про капіталізм паріїв [1, с. 365]. Це поняття співвідносилось з євреями та парсами і джайнами. Політично обмежені, за етно-релігійною ознакою, ці меншини були соціально сегрегованими і зведеними до статусу парій.

М. Вебер стверджував, що сучасний капіталізм або західний капіталізм – це унікальна форма капіталізму, яка ніде не зустрічалася, бо сутність її становить раціональна організація. Капіталізм – це раціональна форма ірраціональних прагнень, тільки на Заході ірраціональна нажива перетворилась на капіталізм. Оскільки за межами Заходу не було раціональної організації господарства, решта країн світу не знала поняття буржуазії. Трагедія буржуазії в цих країнах полягала в тому, що їй не вдалося перемогти феодалізм в той момент, коли на історичну сцену вийшов пролетаріат. Зокрема в Східній Європі, буржуазія остаточно не сформувалася, а тому не відіграла свою історичну роль.

Причина полягає в специфічному раціоналізмі, притаманному західній цивілізації. Іудаїзм ініціював західний релігійний процес раціоналізації, який досяг кульмінації в розчаклуванні світу протестантизмом. Протестантизм, своєю чергою, просував капіталізм.

У всіх культурах існували різноманітні форми раціоналізації. Специфічність раціоналізації господарства на Заході, згідно з М. Вебером, зумовлена зв'язком капіталістичного господарського етосу з раціональною етикою протестантизму.

Панування абсолютної наживи специфічна риса слаборозвинених країн. В традиційному суспільстві багатство є самоціллю індивіда, власність означає фізичний зв'язок речей з власником, тобто власність має фізичний, а не символічний зміст. У традиційних суспільствах власність не є одиницею обміну, навпаки, вона виконує функцію статусу власника. М. Вебер підкреслював, що економічна відсталість певних суспільств і регіонів світу пов'язана з їх релігійною приналежністю. У цьому контексті, світові релігії виступають системами регулювання життя, які створюють різні типи особистості і способи життя [6, с. XXII].

М. Вебер стверджував, що сучасне капіталістичне суспільство було обумовлене ідеєю порятунку. Пуританську капіталістичну практику М. Вебер назвав поцейбичним аскетизмом, через виснажливу роботу і самозречення, нагромадження багатства як доказ божественного приречення людини. Поцейбичний порятунок був культурним попередником безособової раціональності й об'єктивізму [7, с. 306]. Західна релігія, на відміну від східної релігійності, сформулювала поняття персонального Бога і пов'язала цю ідею з людиною як його мирським інструментом. Таким чином, порятунок було обумовлено етикою, а не магією.

М. Вебер розробив типологію поцейбичного і потойбичного порятунку як аскетичного і містичного порятунку [3, с. 305]. В індуїзмі

і католицизмі порятунок – матеріалістичний, здійснюється завдяки харизмі – долученню до зовнішніх атрибутів благодаті – церкви. В кальвінізмі матеріалістичний порятунок здобувався в результаті власних зусиль індивіда. Кальвіністська ідея приречення повністю елімінує будь-яку можливість магічними засобами здобути благодать. У лютеранстві порятунок постає в результаті емоційного союзу людини з Богом, у цьому житті. Для буддизму та інших східних релігій притаманне розуміння порятунку як повне знищення індивідуальності. Давній буддизм, як писав М. Вебер, – це форма аскетизму, яка спричиняє відмову від світу.

Брахманізм і буддизм – це традиції втечі від страждання, як головного атрибуту історії. Ці релігійні доктрини порятунку від історії, причому порятунку як індивідуальної відмови від історії і абсолютного звільнення від страждання. Проблематика філософії історії тут не становила окремого структурного розділу філософії, оскільки історія розглядалася як страждання, вписане в циклічний ритм космосу, тобто рефлексія про історію ототожнювалась з космологією. Космічна есхатологія заснована на циклічному понятті часу.

Індуїзм створив етос, який став перешкодою для розвитку капіталізму. Касти перешкоджали професійній мобільності; принцип карми позбавляв людей віри у свою долю; акцент на виконанні свого обов'язку без прагнення до нагороди був слабким стимулом для матеріальної мотивації; сприйняття світу як ілюзії заперечувало мирську діяльність. Зокрема, санкціонована індуїзмом кастова система перешкоджає вільному ринку праці, буддизм спрямовує діяльність людини не на зовнішній світ, а навпаки, на звільнення від зовнішнього світу. Ідея порятунку в індуїзмі і буддизмі не пов'язана з матеріальним світом, економічною діяльністю.

На відміну від індуїстської і буддійської цивілізацій, в китайській традиції було розроблено поцейбічне поняття порятунку, яке акцентувало на значенні соціального і політичного в житті суспільства. Конфуціанство раціонально вирішувало соціальні суперечності. Тут не виникала потреба в дійсній об'єктивності і вирішенні екзистенційно-сотеріологічної кризи характерних для монотеїстичних цивілізацій, а також потойбічної (недійсній) етики індуїстської і буддійської цивілізацій. У Китаї напруженість між трансцендентним і мирським вирішувалася через напівсакралізовану імперську владу. Ш. Айзенштадт стверджує, що Китай в одному істотному відношенні поділяє загальну орієнтацію осьової середньоземноморської цивілізації. Відрізняючись від цивілізацій потойбічного порятунку – індуїзму і буддизму, китай-

ське конфуціанство розвинуло дуже сильну поцейбічну концепцію порятунку, з акцентом на суспільно-політичній сфері.

Теоцентрична християнська концепція історії здійснила історизацію світу через категорію універсального есхатологічного майбутнього. Без апокаліптичної есхатології історія була б етичною історією або екзистенціальною історією особистості. Юдейсько-християнська віра в історичний прогрес ґрунтувалася на розумінні історії як історії порятунку. Бог Ізраїлю – не Бог минулого, а майбутнього. У християнській традиції, Бог виступав суб'єктом історії. У такий спосіб історія мала певний початок (творіння), певний курс (промисел Бога) і певну мету (спокуту через Христа). Так виникло лінійне розуміння часу.

Інші релігії, за винятком, можливо, зороастризму, обмежені циклічним розумінням часу. Такий сезонний ритм не забезпечує стимулів для перспективного планування, оскільки людина відчуває залежність від природи. Індійські релігії буддизм і індуїзм визначаються циклічним світоглядом, а основною метою життя виступає негативація умов життя для того, щоб перебороти фатальну сансару (колесо життя) народження, смерті і перевтілення. Остаточною метою людського духу є розрив безперервного циклу народження, смерті, відродження і розчинення в абсолютному.

М. Вебер стверджував, що патримоніальна природа мусульманських політичних інститутів перешкодила появі капіталістичних умов розвитку, а саме раціонального права, ринку вільної праці, автономних міст, монетарної економіки і буржуазного класу. Крім того, на думку М. Вебера, іслам як релігія воїнів створила етику, несумісну з духом капіталізму [7, с. 2]. Етика Корану не налаштовує на порятунок і мирський аскетизм, який блокують дві важливі соціальні групи: воїни, соціальні носії ісламу і суфії-містики. М. Вебер доводив, що в умовах східного патримоніалізму, раціональний капіталізм не міг з'явитися. Соціальні і економічні умови мусульманського суспільства були невідповідними для розвитку капіталізму. Іслам несумісний з будь-яким принциповим розподілом сакральної і секулярної сфер. Як відзначав М. Вебер, східний релігійний світогляд заперечує дуалізм, суперечність. Відмінність між природним і духовним, яка характеризує західну релігію відкидається, тут природне і духовне єдине ціле, у цьому фундаментальна відмінність між Сходом і Заходом [4, с. 20]. Поряд з цим, Е. Гелнер описує поняття спорідненості між капіталізмом і релігійним аскетизмом М. Вебера, як юдейсько-протестантський етноцентризм.

У цілому, М. Вебер, пояснюючи причини відсутності капіталізму

в східних суспільствах, виходив з теорії співвідношення протестантської етики і капіталістичної раціоналізації економічного життя. Він стверджував, оскільки східні культури ірраціональні та потойбічні, то вони не сприяють становленню капіталізму, заснованого на раціональній і секулярній економічній етиці.

Усюди, де сучасний капіталізм намагався підвищити продуктивність праці, він натрапляв на опір докапіталістичного відношення до праці, цей опір капіталізму тим сильніший, чим більш відсталіми (з раціональної точки зору) є працівники.

М. Вебер розвиває теорію західно-східної цивілізаційної полярності, яка була характерна для філософів XVIII-XIX ст. Гегель, А. Сміт, Дж. С. Міль, К. Маркс наголошували на значній відмінності між європейським феодализмом і азійським деспотизмом, який дав початок застійним економічним умовам, які не дали розвинути капіталізму.

Гегель чітко розділяє Схід і Захід. Головна відмінність у тому, що на Заході розвинулася вільна індивідуальна самосвідомість, в той же час Китай був патріархальною імперією, де почуття індивідуальності було надзвичайно обмежено. В Індії повністю бракувало усвідомлення власної індивідуальності.

А. Сміт досліджував докапіталістичний етап розвитку китайської та індійської економік. Сільське господарство, а не індустріальне виробництво було основним джерелом багатства в Азії. Крім того, держава як основний власник землі, була зацікавлена саме в розвитку сільського господарства.

Дж. Ст. Міль визначав головним атрибутом східного суспільства сільське господарство. Пасторалізм досяг свого розквіту на Сході, де відбулося зрощення власності на землю, як основного засобу виробництва і держави, тобто злиття власності і влади. Традиційна природа базового принципу влада-власність деформує і владу, і власність, а також відносини між ними. Соціальні суб'єкти не мають належних соціальних інститутів для своєї реалізації у традиційному суспільстві, в якому економічні, політичні та соціальні інститути через їх нерозвиненість ще не відокремилися один від одного і не утворили окремі сфери буття.

К. Маркс розвинув ці ідеї в поняття азійського способу виробництва. К. Маркс аргументував, що клімат і територіальні умови зробили необхідним зрошувальне господарство, яке підтримувати в змозі була тільки держава, що унеможливило появу добровільних асоціацій. Азійські суспільства відрізнялися від європейських тим,

що там держава була єдиним реальним землевласником. М. Маркс робить наголос на економічній самостійності азіатського села і відсутності будь-якого диференціювання між містом і селом, як умови стабільності азіатського способу виробництва.

Навпаки, на Заході інституціональною умовою виникнення капіталізму було європейське середньовічне місто. Європейське середньовічне місто представляло собою спільноту бюргерів, у якій соціальні та релігійні бар'єри (кастові і кланові відмінності), подібні до східного суспільства, були відсутні. Європейське середньовічне місто було організоване як універсальна спільнота, заснована на функціональній інтеграції, у формі гільдій і братств, які сполучали релігійні цілі з економічним розрахунком. Міста пізнього середньовіччя були відносно незалежними від церковної і світської влади. На відміну від політично орієнтованих міст античності, середньовічні міста Європи, були економічно орієнтовані на систематичну працю з метою отримання постійного прибутку. Міське середовище стало інституціональною структурою, в якій здійснювалась продуктивна економічна діяльність.

К. Маркс у контексті ідеї соціальної стагнації азіатського способу виробництва визначив Росію як напівазіатське суспільство. Справді, так само, як модель західного капіталізму виникла на ґрунті реформованого християнства – протестантизму, так і російська модель капіталізму не може бути зрозуміла поза її культурно-цивілізаційною основою – православ'ям, з його особливим ставленням до власності і держави. Основною перешкодою російської модернізації завжди виступає православ'я (ортодоксія), яке в усі часи було опозицією будь-якій модернізації. Єдиним інструментом модернізації в Росії залишається держава, а зразком модернізації виступає Західна Європа.

Така модель модернізації навздогін є тільки імітацією капіталізму західного зразка. Охопивши пострадянський простір, капіталізм виявився заснованим на локальних традиціях і створив безліч квазі-капіталістичних форм. Виник автохтонний капіталізм, у якому реанімувалися найбільш архаїчні шари суспільної свідомості.

Причина того, що пострадянські суспільства в результаті трансформації опинилися в псевдокапіталістичній (навіть неофеодальній) ситуації, полягає у природі їх культурно-релігійної традиції, бо поза релігійною основою, поза метафізикою і етикою, цивілізація не може відбутися [5, с. 185]

Хоча попередня радянська модернізація була рухом проти патріархальної східно-православної і деспотичної традиції, але вона вини-

кла в руслі цієї ж традиції (своєрідного синтезу реформаторства і просвітництва на основі східної православної традиції), що й визначило суперечливий характер радянської соціальної моделі. Запозичена з православ'я ідеологія “людини без власності” стала однією з базових ідей радянської модернізації.

М. Вебер пов'язував соціалізм із превалюванням ірраціональної державної бюрократії над раціональною капіталістичною. На думку М. Вебера, перемога соціалістичної державної бюрократії означала встановлення авторитарної диктатури, що і підтвердив досвід Росії. Боротьба з державною бюрократією безперспективна, тому вона встановлює монопольне панування. Державна бюрократія, знищивши капіталізм, панує одноосібно. Якби капіталізм і державна бюрократія не боролися постійно між собою, вони злилися б тоді в єдину ієрархію. Подібно тому, як це відбулося в суспільствах Стародавнього Сходу, тільки в більш раціональній, а тому невідворотній формі.

Варто зазначити, що східно-християнські культури не пережили внутрішніх змін подібних Ренесансу і Реформації, навіть Просвітництво тут мало запозичений характер.

К. Маркс характеризував східне господарство як економіку споживчої вартості або натуральне господарство, а не як економіку мінової вартості або ринкове господарство, вбачаючи в цьому причину специфічної стабільності азійських суспільств. Ф. Енгельс підкреслював особливу непевність власності й особистості в азійському суспільстві. Ф. Енгельс відзначив несумісність деспотизму і капіталізму [7, с. 14-15]. М. Вебер був обізнаний з поняттям азійського деспотизму К. Маркса і погоджувався з ним.

Щодо подальшої еволюції капіталізму, то М. Вебер прогнозував його неминучу універсальну раціоналізацію. На зміну капіталізму мала прийти бюрократична держава.

Хоча М. Вебер акцентував на безперервності капіталістичної раціоналізації, він не пророкував однозначного розвитку історії. Важливо відзначити, що для М. Вебера трансформація капіталізму була обумовлена раціоналізацією, це видно на прикладі асоціації індустріального суспільства з бюрократичними формами домінування, а не із власне капіталізмом. Очевидно, що таке розуміння капіталізму більш системне, ніж поняття капіталізму як просто вільного ринку або системи вільного підприємництва. М. Вебер продовжив свій підхід, започаткований у “Протестантській етиці і дусі капіталізму”, у подальшому дослідженні економічної етики світових релігій.

Через порівняльне вивчення світових релігій, М. Вебер сформу-

лював свою теорію генезису і еволюції капіталізму. У цьому аналізі М. Вебер продемонстрував вибірккову спорідненість між певними видами релігійних систем і специфічними видами господарської діяльності. Він побудував гіпотезу щодо зв'язку між протестантизмом і розвитком сучасного капіталізму, використавши порівняння релігій, щоб показати, чому сучасний капіталізм не міг з'явитися в інших суспільствах.

У цілому, ця гіпотеза була надзвичайно плідною і стимулювала дискусію про альтернативні інтерпретації начал сучасного капіталізму.

Література:

1. Вебер М. Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух / М. Вебер; пер. з нім. // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1988. – С. 355-380.
2. Парсонс Т. О структурі соціального дійства / Т. Парсонс. – Изд. 2-е. – М. : Академический Проект, 2002. – 880 с.
3. Alexander J. C. The promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine / J. C. Alexander // In: Munch R., Smelser N. J. (eds.) Theory culture. – Berkeley: University of California Press, 1992. – P. 293-323.
4. Campbell C. Weber, rationalisation, and religious evolution in the modern era / C. Campbell // In: Beckford J., Wallis J. (eds.) Theorising religion: classical and contemporary debates. – Burlington, VT: Ashgate Publ., 2005. – P. 19-31.
5. Troeltsch E. Protestantism and progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world. – Boston: Beacon Press, 1958. – 210 p.
6. Turner B. S. For Weber: essays on the sociology of fate. – London: SAGE, 1996. – 408 p.
7. Turner B. S. Weber and Islam. – London: Routledge, 1998. – 212 p.

Стаття рекомендована до друку ухвалою засідання кафедри гуманітарних дисциплін Київського університету права НАН України, протокол № 5 від 22.12.2010 року

Денис Кірюхін

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

У статті досліджується формування теорії справедливості в сучасному соціально-філософському дискурсі. Підкреслюється, що історично уявлення про справедливість розвиваються як результат концептуалізації ідеї справедливості та розширення сфери застосування принципів справедливості. Сучасний ренесанс теми справедливості в соціальних науках пов'язаний із дією комплексу історичних, економічних, та політичних чинників. Під їх впливом сформувався запит на раціональне обґрунтування принципів справедливості, відповіддю на який стала сучасна теорія справедливості.

Ключові слова: теорія справедливості, універсалізм, контекстуалізм, лібералізм, комунітаризм.

Kiryukhin D. The justice as object of reflections in social philosophy

The article is devoted research of formation of the theory of justice in the modern socio-philosophical discourse. It is underlined that historically understanding of justice develops in result of influence of two factors. First factor is conceptualization of the idea of justice. Second factor is enlarging of application of the principles of justice. The modern renaissance of the theme of justice in the social sciences related to the influence of the complex historical, economic and political factors. The request on the rational substantiation of the principles of justice was made under its influence. The answer of this request is the modern theory of justice.

Key words: theory of justice, universalism, contextualism, liberalism, communitarianism.

Кірюхін Д. Справедливость как предмет социально-философской рефлексии

В статье исследуется формирование теории справедливости в современном социально-философском дискурсе. Подчеркивается, что исторически представления о справедливости развиваются в результате концептуализации идеи справедливости и расширения сферы применения принципов справедливости. Современный ренесанс темы справедливости в социальных на-

уках связан с действием комплекса исторических, экономических и политических факторов. Под их влиянием сформировался запрос на рациональное обоснование принципов справедливости, ответом на который и стала современная теория справедливости.

Ключевые слова: теория справедливости, универсализм, кон-
текстуализм, либерализм, коммунитаризм.

Ідея справедливості – одна з найважливіших складових соціально-гнознання. Справедливість рівною мірою є як категорією етики, права, так і політичної філософії, вона виступає регулятивним ідеалом соціально-політичних відносин і принципом легітимації влади та соціальних інститутів, та, як наслідок, уявлення про справедливість є необхідним елементом будь-якої політичної ідеології. Певна концепція справедливості завжди в той чи інший спосіб представлена в філософських вченнях, починаючи від Піфагора та софістів і до сьогодні. Правда, на деякий час увага дослідників до теми справедливості дещо згасла. Зокрема, в середині минулого століття скандинавський філософ права Лунстед взагалі назвав поняття справедливості таким, що є позбавленим сенсу. Можна згадати і заяви Ф. фон Гайєка щодо безглуздості поняття “соціальна справедливість”. І здавалося б, після критики ліберальної концепції справедливості в марксистській традиції, після того, як в етичній теорії панівні позиції зайняв утилітаризм, нарешті, після невдалих спроб Г. Перельмана віднайти всезагальну формулу справедливості, побудова нової теорії справедливості була не лише майже неможливою, але й непотрібною. Проте сьогодні тема справедливості переживає певний ренесанс у соціально-філософських дослідженнях.

Вже через тридцять років після висловлювання Лунстеда, американський філософ Дж. Ролз, розвиваючи принципи моральної філософії Канта та переосмислюючи договірну теорію, розробив теорію справедливості, як чесності, яка стала предметом численних міждисциплінарних дискусій. Так званий “новий дискурс справедливості” став об’єктом дослідження соціальних філософів, етиків, юристів, соціальних психологів та, мабуть, в першу чергу, політичних мислителів, які значною мірою зорієнтовані на осмислення соціально-політичних практик, властивих сучасним суспільствам. Це свідчить про те, що тема справедливості у другій половині ХХ ст. стала надзвичайно актуальною. Залишається вона такою і понині, причому рівною мірою як для сучасних західних, так само й для так званих посткомуністичних суспільств, до яких належить й українське суспільство.

Сьогодні українські філософи та соціологи М. Попович, А. Єрмоленко, С. Щербак, Л. Сітніченко, Є. Головаха, а також такі російські дослідники, як А. Гусейнов, Н. Печерська, Б. Кашніков, О. Прокоф'єв, Л. Сосніна, звертають свою увагу на пошуки принципів справедливості, визначення її етичного змісту, а також дослідження того, як певні уявлення про справедливість визначають систему соціально-політичних відносин у посткомуністичних суспільствах. Проте попри наявність значної кількості праць, присвячених темі справедливості, недостатньо дослідженими у вітчизняній філософії залишається низка проблем, зокрема, історико-культурної обумовленості уявлень про справедливість, нормативної ролі справедливості в соціальній практиці та її значення для соціальної інтеграції. Надзвичайно важливим є й завдання дослідження історії концептуалізації ідеї справедливості, а також наявних сьогодні панівних підходів в інтерпретації цієї ідеї та дискусій, що тривають, з приводу справедливості, на вирішення яких зорієнтована ця робота.

Поставлене в такий спосіб завдання відрізняє це дослідження від “чистої” історії філософських понять, зрозумілої як “поступ змін у значенні, значущості та узусі філософського поняття, в яких вимірюємо те, звідки походив та як змінювався зміст поняття, а також як процес еволюції поняття регулювався аналізом підстав і меж власного значення та застосування” [1, с. 6]. Це зумовлено тим, що уявлення про справедливість передують появі філософії, а з розвитком філософської рефлексії не обмежуються виключно сферою філософського знання. В цьому відношенні дослідження історії концептуалізації ідеї справедливості не може зводитися виключно до так званої “концептуальної історії”, хоча й припускає її.

Моріс Форкош, реконструюючи історію ідеї справедливості, стверджує, що в ній можна виділити два основні підходи: справедливість трактувалася або як позаземна (*supramundane*) вічна ідея, незалежна від людини, або як сконструйований людиною соціальний ідеал. Причому перший з цих підходів відображає філософську рефлексію, а другий – практичну дію [2]. Відповідно, ним виокремлюються й три основні концепти справедливості: справедливість як позаземна ідея, справедливість як залежна від людини ідея і справедливість як щось середнє між незалежністю і залежністю від людини. Справді, в історії можна знайти приклади, коли справедливість трактувалася як трансцендентна ідея (зокрема, у Платона), або як норма (закон), що формується шляхом договору між індивідами (наприклад, у Т. Гобса), або, нарешті, як незмінна норма, яка в кожному історичному епоху

має свій позитивний вираз (наприклад, “природне право із змістом, що змінюється” Р. Штамлера). Разом з тим, критерій, що застосовується Форкошом, страждає суттєвою обмеженістю (багато в чому обумовленою тим, що словник історії ідей, в якому розміщена стаття Форкоша, вийшов у першій половині 70-х рр., тобто ще до того, як на основі критики Дж. Ролза розвинулося декілька нових напрямів в теорії справедливості, що стоять багато в чому на принципово нових, щодо попередньої філософської традиції, позиціях). Цей підхід відволікається від зв’язку уявлень про справедливість з розвитком в історії різних форм соціальної кооперації і організації, іншими словами, він не дозволяє виявити динаміку розвитку уявлень про справедливість. Тим часом, позиція, яку займає Форкош, достатньо широко представлена в науковій літературі. Проте дослідження концепту справедливості вимагає іншого підходу. Його методологічні підстави, на нашу думку, окреслені М. Волзером, який виявляє, що в історичному плані спочатку з’являються широкі (thick) концепції справедливості, культурно насичені, а лише потім – вузькі (thin) концепції, адаптовані до конкретних історичних обставин [3]. Іншими словами, загальні ідеї поступово “стоншуються” (концептуалізуються) в процесі розвитку соціальних практик. Прикладом, що доводить виправданість цього підходу, є концепт глобальної справедливості. Він сформувався на переломі ХХ і ХХІ століть і сьогодні є предметом численних дискусій у сфері соціальної теорії і політичної філософії.

Як продемонструвало проведене нами дослідження історії ідеї справедливості [4, 5, 6, 7], ця історія являє собою концептуалізацію уявлень про справедливість та розширення сфери застосування принципів справедливості, що є результатом, по-перше, структурної диференціації суспільства, а саме – виокремлення права, політики, економіки як автономних соціальних сфер, а, по-друге, розширення кола суб’єктів, щодо яких принципи справедливості застосовуються.

Концептуалізація ідеї справедливості відбувається шляхом термінологічного відділення справедливості, зокрема, від права і добра. Є можливим на прикладі стародавніх мов простежити позначену термінологічну трансформацію, а саме – розділення справедливості і права, власне, першого термінологічного розділення в “історії справедливості”. Зокрема, можна виокремити чотири пари понять, які із давньоєврейської, давньогрецької, латини та арабської мов перекладаються на українську, російську мови як “справедливість”, проте при цьому мають в рамках цих мов різне семантичне навантаження.

Так, первинне поняття справедливості, наскільки взагалі можна

вести мову про наявність понять в архаїчних суспільствах, носило синкретичний характер: в ньому етичні, правові, політичні аспекти були недиференційовані (згадаймо, наприклад, давньоєгипетське поняття *Muh-aht* (Маат)). Рационалізація (що, в цьому випадку, означає і диференціацію) цих початкових уявлень про справедливість отримало свій термінологічний вираз в давньоєврейській мові в термінах “*šēdāqā*” і “*mišpāt*”, в давньогрецькій – це розрізнення було представлено термінами “*thémis*” і “*dikē*”, в латинській мові – “*aequitas*” та “*iustitia*”, нарешті, в арабській мові – “*Qist*” і “*Adl*”, за певних припущень можна вести мову і про таку пару понять, як “правда” і “справедливість” в слов’янських мовах (перш за все російській, українській, білоруській). В усіх наведених випадках йдеться про розділення онтологічної справедливості (перший термін у парі) та позитивної норми, позитивного права (у слов’янських мовах концепт поняття “справедливість”, на відміну від поняття “правда”, був, через історичні обставини, пов’язаний саме з позитивним аспектом). На нашу думку, представлене термінологічне розділення, яке поступово проходить у різних суспільствах мірою його розвитку, демонструє, як справедливість поступово виокремлюється в самостійну сферу, яка, за влучним позначенням П. Рікера, знаходиться “між законним і добрим”.

Крім того, історія розвитку соціально-політичних та економічних практик, зокрема в Новий час, демонструє “експансію справедливості”, тобто розповсюдження принципів справедливості на нові соціальні практики, співпраця в яких вимагає згоди щодо принципів рівності (інше питання, що самі ці принципи можуть транслюватися неявно і сама згода може бути передбачена культурою суспільства).

Незважаючи на давню історію розвитку уявлень про справедливість, питання про те, що таке справедливість, яке було вперше на теоретичному рівні поставлене софістами і отримало свій системний розгляд вже в працях Платона й Аристотеля, залишається актуальним і донині. Пояснюється це пов’язаною з процесом соціальних трансформацій динамікою сенсів, які вкладаються в слово “справедливість”. Адже кожен етап соціальної історії, оскільки для нього характерна особлива система політичних, юридичних і соціально-економічних відносин, вимагає власної відповіді на позначене вище питання, саме тому проблема справедливості виявляється однією з незмінних тем соціально-філософського (так само як і юридичного) дискурсу.

Проте чи є теорія справедливості лише складовим елементом політичної філософії, філософії права, економічної теорії, соціальної психології або етики? Це питання сьогодні залишається відкритим. Так

само як і досить спірним може бути твердження про те, що ця теорія – це особлива філософська дисципліна, така ж, як, наприклад, теорія пізнання. Залишаючи осторонь пошуки відповіді на вказане питання, ми виходимо з того факту, що сьогодні розвиток теорії справедливості відбувається на основі все більшого залучення підходів, методів і результатів досліджень не тільки власне філософії, але й соціальної психології, антропології, економіки, соціології і навіть математики (згадаймо хоча б праці Дж. Ромера з проблем дистрибутивної справедливості). Звідси не випадкова поява таких збірок, як, наприклад, та, що вийшла друком ще в 1986 році під редакцією Р. Л. Когена, – “Справедливість з погляду соціальних наук” [8]. У ній представлені і проаналізовані основні підходи до теми справедливості, які сформувалися на середину 80-х рр. у філософії, економіці, соціології, психології, антропології, з тим, щоб, як відзначає Коген, зробити внесок до майбутніх досліджень сутності справедливості [8, с. 7]. І справді, дискусії про справедливість і несправедливість, які проходять сьогодні, поява нових концептів справедливості – глобальна справедливість, кліматична справедливість, гендерна справедливість – пов’язаних з тим, що проблематика розподілу благ поступово поступається місцем проблемам екологічної рівноваги, визнання та/або партисипаторної рівності, нарешті, проблемам якості розвитку індивіда і суспільства, демонструють, що теорія (хоча, мабуть, більш точним було б казати про теорії) справедливості поступово набуває все більш міждисциплінарного характеру, виявляється все менш специфічно філософською. Проте питання про справедливість – це, перш за все, саме філософське питання і лише потім – юридичне, економічне або психологічне.

Філософію, як було зазначено, традиційно відрізняє увага до проблеми справедливості. Проте роздуми про неї, як правило, були складовою частиною загального філософського вчення того або іншого мислителя й, за певним винятком (Аристотель, Тома Аквінський, Д. Г’юм, Г. Спенсер), аж до ХХ століття вона не ставала предметом окремого системного дослідження, під час якого формувалася б спеціальна теорія. У другій половині ХХ століття взаємовплив низки історичних та соціополітичних чинників вплинув на те, що робота Ролза “Теорія справедливості” значною мірою переорієнтувала політичну філософію з проблеми влади на проблему справедливості та стимулювала інтерес до цієї проблеми за межами філософії [8, с. 2-4], в наслідок чого сьогодні тема справедливості стала однією з домінуючих у соціальних науках. Мова йде в першу чергу про вплив таких чинників як інституціоналізація конфлікту між двома політичними системами (ка-

піталізмом і соціалізмом у радянському варіанті) і пов'язаними з ним локальними війнами (у В'єтнамі, Афганістані), що викликали бурхливу критичну реакцію у лідерів громадської думки багатьох країн світу, культурні революції 60-х рр., поява нових незалежних держав у результаті розвалу колоніальної системи, а потім і руйнування так званого "соціалістичного табору", формування нових типів нерівностей у постіндустріальному суспільстві (зокрема, поява нерівності компетенцій, про яку пише Д. Бел), ренесанс прімордіальних форм ідентичностей і політична актуалізація таких нових типів ідентичностей, як, наприклад, гендерна ідентичність, що висунули на перший план політичної боротьби боротьбу за визнання, нарешті, екологічна криза і проблеми, які виникають під впливом глобалізації. Отже, не дивно, що сьогодні соціальна і політична теорія, етика, економіка, право, соціологія і соціальна психологія звернулися до проблем формування принципів справедливого розподілу ресурсів і благ та обґрунтування нового ліберального політико-правового порядку, адже ті специфічні проблеми, з якими стикається сучасне суспільство, для свого вирішення вимагають, зокрема, й раціонального обґрунтування принципів справедливості. І теорія справедливості є саме тією галуззю науки, в якій, за влучним виразом С.-Ч. Кольма [9, с. 3], саме й здійснюється це обґрунтування. Вона визначає межі, в яких може здійснюватися соціальна взаємодія без того, щоб ставити під загрозу єдність суспільства.

У одній зі своїх праць Е. Макінтайр вказує на властивий сучасним академічним колам дуалізм, що виражається у відокремленні історії політичних і соціальних вчень від історії філософії, іншими словами, відокремленні життя ідей від "бездумних політичних та соціальних дій" [10, с. 87]. Справді, було б помилкою припускати, що більшість політичних дій, якщо ми говоримо про існування самостійної політичної сфери, є "бездумними", тобто абсолютно не пов'язаними з теоретичними розробками у сфері *Geisteswissenschaften*. Позиція Макінтайра, з якої випливає, що акт теоретизування є політичною і моральною дією в той час як соціальні й політичні дії завжди теоретично навантажені, знаходить своє підтвердження, зокрема, при розгляді історії ідеї справедливості. В цьому відношенні концепції справедливості, які розроблялися Т. Гобсом, Д. Г'юмом або Дж. С. Мілем, зробили не менший вплив на становлення і розвиток суспільств в європейському та північноамериканському регіонах, ніж, наприклад, політична боротьба третього стану за встановлення власного порядку. З іншого боку, з середини ХХ ст. для багатьох стала очевидною незадовільність для вирішення соціально-політичних проблем, що іс-

нують, утилітаризму, який панував впродовж тривалого часу у сфері моральної і політичної теорії. Тому не випадково, що теперішня досить продуктивна філософська дискусія про справедливість, що активно розвивається європейськими та американськими філософами з 80-х рр. ХХ ст. (найбільш впливовими серед них є Дж. Ролз, М. Волзер, Дж. Рац, Р. Нозик, М. Сендел, В. Кимліка, А. Макінтайр, Ч. Тейлор, Р. Фрост), почалася саме в політичній філософії, а вже потім поширилася й на інші дисципліни. Причому в більшості своїй сучасні теорії справедливості або формувалися безпосередньо під час цих дебатів, або під їх прямим чи непрямим впливом.

У сучасному політико-філософському дискурсі справедливості можна виокремити два основні теоретичні напрями – універсалізм та контекстуалізм, які відрізняються один від одного розумінням ролі суспільства і розуму як джерел принципів справедливості. Як в межах універсалізму, що властивий ліберальній традиції в політичній теорії, так і в межах контекстуалізму, представленого комунітаризмом, існують свої, часто такі, що в певних питаннях навіть досить погано між собою сполучаються, напрями (зокрема, В. Кимліка виокремлює в комунітаризмі три таких напрями, мінімум два напрями можна виокремити в ліберальній традиції). Тому вести мову про дві школи в теорії справедливості, що протистоять одна одній можна лише з певною часткою умовності. Представники універсалізму та комунітаризму дискутують з приводу принципів, що визначають специфічні соціальні практики, пов'язані з формуванням стійких соціальних зв'язків, які, власне, й забезпечують соціальну єдність. Тому правильно було б говорити про дві принципово різних парадигми в розумінні індивіда і суспільства, витоки яких містяться в працях філософів античності і Нового часу: для універсалізму таким витоком є філософія Платона і представників контрактуалістської теорії, а для контекстуалістів – Аристотеля, а також структуралізм, ідеї пізнього Л. Вітгенштайна та соціологічна теорія П. Бурд'є.

Дебати з приводу справедливості на сьогодні є незавершеними. Причому зараз вони зосереджені вже не стільки навколо власне проблеми справедливості, скільки на обговоренні низки суміжних тем, як от проблемі політичної легітимності, колективної та індивідуальної відповідальності, практиках визнання, межах держави, проблемах ідентичності тощо. І межі між позначеними парадигмами часто густо просто зникають. Тому зараз ми й споглядаємо подеколи спроби побудови інтегративної теорії справедливості, аналіз теоретичної обґрунтованості яких є сьогодні на часі.

Література:

1. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
2. Forkosch M. D. Justice // The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas. Ed. by Ph. P. Wiener. – vol. 2. – New-York: Charles Scribner's Sons, 1974. – P. 653-659.
3. Walzer M. Thick and Thin: moral argument at home and abroad. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. – 108 p.
4. Кірюхін Д. І. Історія ідеї справедливості: сакральна справедливість // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 82. – К., 2009. – С. 169-183.
5. Кірюхін Д. І. Історія ідеї справедливості: уявлення про справедливість за умов поліса // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук праць / Гол. Ред. В. В. Лях. – Вип. 84. – К., 2009. – С. 62-73.
6. Кірюхін Д. І. Передумови формування теорій справедливості в філософії Нового часу // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2010. – Випуск 35. – С. 305-312.
7. Кірюхін Д. І. Соціальна справедливість: до історії концепту // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2010. – Випуск 37. – С. 262-269.
8. Justice. Views from the Social Sciences / Ed. by Ronald L. Cohen. – New York, London: Plenum Press, 1986. – 283 p.
9. Kolm S. -Ch. Modern Theories of Justice. – London: The MIT Press, 1996. – 535 p.
10. Макінтайр А. После добродетели. – М. : Академический Проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.

Рецензент: кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди **А. С. Фінько**

Вікторія Буяшенко

СОЦІАЛЬНЕ ПІКЛУВАННЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

У статті аналізується сутність соціального піклування на сучасному етапі з урахуванням історичних та соціокультурних закономірностей розвитку країни. Розкривається специфіка соціального піклування та перспективи імплементації досвіду практик соціального піклування інших країн на терені вітчизняної культури з метою створення гідних умов для сучасного стану життєдіяльності.

Ключові слова: соціокультурний підхід, соціальний простір, соціальне піклування, соціокультурна динаміка.

Buyashenko V. Social care in the context of socio-cultural environment.

The article is devoted to the analysis of the essence of social care on the modern stage including historic and socio-cultural pattern of the country development. The peculiarities of the social care and the perspective of implementatich of faeign social care experience info national culture aiming to create appropriate conditions for the modern state of life are revealed.

Key words: socio-cultural approach, socio-cultural environment, social care, socio-cultural dynamics.

Буяшенко В. Социальная забота в контексте социокультурного пространства

В статье анализируется сущность социальной заботы на современном этапе с учетом исторических и социокультурных закономерностей развития страны. Раскрывается специфика социальной заботы и перспектива имплементации опыта практик социальной заботы других стран в отечественной культуре с целью создания достойных условий для современного состояния жизнедеятельности.

Ключевые слова: социокультурный подход, социокультурное пространство, социальная забота, социокультурная динамика.

Суспільству на будь-якому етапі його розвитку були притаманні функції допомоги і підтримки, хоча спосіб їх реалізації суттєво відрізнявся у процесі соціогенезу. Система соціальної підтримки сього-

дення істотно змінює своє обличчя, поступово звільняючись від застарілих стереотипів і формалізованих підходів. Сучасна ситуація щодо соціального піклування є віддзеркаленням тих структурних та інституційних змін, що відбуваються в сучасному суспільстві і є настільки швидкоплинними, що соціально-філософська рефлексія іноді не встигає за ними, внаслідок чого ми спостерігаємо відсутність цілісного осмислення, фрагментарність, розконцентрованість і розосередженість думок і поглядів. Здолати ці перешкоди у дослідженні соціального піклування, на наш погляд, допоможе соціокультурний підхід. Застосування цього підходу дозволить нам краще зрозуміти специфіку соціального піклування та перспективи імплементації досвіду практик соціального піклування інших країн на терені вітчизняної культури з метою створення гідних умов для сучасного стану життєдіяльності.

Соціокультурний підхід у пострадянській соціально-філософській думці починає використовуватися наприкінці 80-х років ХХ ст. Він передбачає уявлення про суспільство як складний соціокультурний об'єкт, структура якого зумовлена історично накопиченим соціокультурним досвідом діяльності, поведінки та взаємодії людей, який забезпечує ретрансляцію соціального досвіду з покоління у покоління і утворює гнучку сукупність зв'язків між людьми. Соціокультурний підхід дозволяє краще зрозуміти механізми продукування, підтримки і зміни людьми елементів і структур своєї життєдіяльності, пояснити механізми перетворення індивідуального досвіду на соціально значущий та визначити соціокультурні обмеження, які чинять спротив сприйняттю іншого досвіду. Ключовим поняттям для цього підходу є поняття "соціокультурного простору".

Оскільки для нас важливо зрозуміти, яким чином на розвиток соціального піклування впливає взаємопроникнення між соціальними відносинами та культурою, то в нашому дослідженні ми використовуємо поняття "соціокультурного простору" в інтерпретації представників соціокультурного підходу, який сформувався в соціально-філософській думці А. С. Ахієзера, С. Г. Кірдіної, М. І. Лапіна С. А. Макеева, В. С. Стюпіна та ін. Вони вважають, що це поняття стверджує єдність культури та суспільства, у цьому понятті, на думку М. І. Лапіна, відбувається інтеграція трьох специфічних форм багатомірного буття людини, втілених, по-перше, у взаємодії людини з суспільством, по-друге, у характері культури, по-третє, у типі соціальності [7, с. 3-4]. Застосування такого підходу до аналізу соціального піклування як у вітчизняній, так і зарубіжній науково-дослідній літературі сьогодні майже не існує, перші розвідки в цьому контексті зроблені Т. Шаниним [13].

Соціокультурний підхід має багатомірний характер, який дозволяє йому охопити “... усю складність і реалістичність багатокольорової палітри соціального життя” [7, с. 18], дослідити суспільство як суперечливу єдність, “... якій притаманні складні і напружені відносини особистості, груп і суспільства в усіх можливих їх комбінаціях і взаємозв’язках” [1, с. 32]. В основі цього підходу лежить поняття “соціокультурного простору”. Формоутворюючу основу соціокультурного простору утворюватимуть: 1) людина, як “*homo activus*”, зі своїми індивідуальними особистісними характеристиками; 2) соціальна диференціація суспільства, способи і форми організації суспільної життєдіяльності; 3) фундаментальні матеріальні умови, які визначають що і яким чином може робити людина для реалізації своїх потреб, цілей, інтересів і встановлюють межі і форми самореалізації людини в певний історичний час. Таким чином, соціокультурний простір – це специфічна смислова цілісність, яка створює умови для результативної активності людини. Він забезпечує і обмежує конкретно-історичні можливості вибору форм самореалізації людини в суспільній життєдіяльності.

Застосування соціокультурного підходу передбачає дотримання певних принципів, які були сформульовані М. І. Лапіним [8, с. 32]. Це принцип активної людини (*homo, activus*), яка здійснює соціальні дії та вступає у соціальну взаємодію. Він акцентує увагу на багатомірності людини як біосоціокультурної істоти. Принцип взаємопроникнення культури та соціальності за умови їх фундаментальної нетотожності стверджує наявність цих двох вимірів у будь-якій людській спільності. Принцип антропосоціетальної відповідності або сумісності особистісно-поведінкової характеристики людини та соціетальних характеристик цього суспільства. Принцип соціокультурного балансу або рівноваги між культурними та соціальними компонентами як умова стійкості суспільства. Принцип симетрії та взаємооберненості соціетальних процесів: одні процеси забезпечують відтворення відповідних структур, інші – їх зміну. Принцип незворотності еволюції соціокультурної системи як цілого пояснює природу її динамізму. У нашому дослідженні ми також будемо дотримуватися цих принципів.

Правомірність використання соціокультурного підходу ми пояснюємо ще й тим, що він розглядає людину як джерело активності, змістовність (базові смисли, цінності, способи формування мети та її досягнення тощо) якої зумовлюється досвідом її соціальної взаємодії з іншими людьми, її приналежністю до певної спільноти, з притаманними їй (спільноті) культурними особливостями та системою соціальних зв’язків і відносин, а також місцем, яке вона (людина) займає

в ній. Тобто поняття “соціокультурного простору” репрезентується ще й людьми, які усучільнюють цей простір, і є носіями та виконавцями різних стратегій, трансляторами різноманітних практик суспільної життєдіяльності. Соціокультурний простір – це царина, в якій постійно перебуває людина, царина, в межах якої людина здійснює своє буття, царина, в межах якої людина може порозумітися з іншими людьми, царина, яка визначає межі активності й можливостей людини. Культурна компонента соціокультурного простору презентована світоглядними настановами, знаннями, нормами, цінностями, цілями, взірцями дії й поведінки, а також способами, формами та правилами самоорганізації та взаємодії людей, які утворюють певну спільність. Соціальна компонента – це сукупність взаємин людей (економічних, соціальних, політичних, правових тощо), які реалізуються ними у взаємозв’язках і взаємодії в межах відповідної спільності.

Однією з визначальних характеристик соціокультурного простору є динамізм. У межах соціокультурного простору його інтенсивність відчувається не лише через видозміну соціальної й культурної компоненти, а й через спроби імплементації інновацій у його царині. Представники соціогуманітарної думки дійшли висновку, що зміна соціокультурного простору супроводжується появою нових смислів, які віддзеркалюють багатоманітну ситуативність людського життя та змістовність людської життєдіяльності з узалеженими від них соціальними конструктами та явищами. Останні самі по собі стають безпосереднім результатом інтерсуб’єктивних та інтергрупових соціокультурних дій, вони спрямовують та врегульовують співвідповідні з ними (соціальними конструктами та явищами) реакції, вчинки, соціально значущу поведінку загалом. Характерні риси, притаманні певному соціокультурному простору, інтегруються разом із співвідносними ситуативними контекстами і типовими реакціями на відносно устійнені ситуації. Соціальне піклування (як соціальне явище) у цьому випадку не є винятком. Аналіз динаміки соціокультурного простору дає нам можливість краще зрозуміти його мультиплікаційність та багатовекторність. Відтак, соціальне піклування є продуктом певного соціокультурного простору, тієї смислової мережі, яка формується повсякденним досвідом життєдіяльності людини. Воно є таким, яким воно є саме на рівні структур повсякденності в межах певного соціокультурного простору разом зі спектром його тематизації, з доступним для тієї чи іншої людини або ж групи людей діапазном ресурсів та можливостей, які визначатимуть трактування-оцінювання тих чи інших соціальних проблем. Оскільки самі соціальні проблеми соціокультурного доквілля існують

в актуальному соціокультурному просторі лише як певні конфігурації попередньої практики соціальної взаємодії, тобто як певна сукупність функціональних структур та форм життя, уже попередньо наділених смислами (неоднаковими для різних індивідів та соціокультурних груп), а отже, не просто як соціальна проблема, а її специфічне "переживання". Соціальна проблема для соціального піклування постає не просто як абстрактна конструкція соціальної взаємодії, а як фрагмент конструйованого світообразу з усіма його аспектами (аксіологічними, соціонормативними тощо) у складній і реалістичності соціального життя. Таким чином, соціокультурний простір є як динамічною багатомірною системою, укоріненою у практику структур повсякденності суспільної життєдіяльності, за допомогою якої розкриваються найбільш важливі характеристики того чи іншого явища, його змістовного наповнення, розвитку та відтворення. Поява нових явищ у межах цієї системи є продуктом культури та суспільної взаємодії у цьому просторі.

Трансформаційні процеси в Україні кінця 90-х років ХХ ст. спонукали до дії різних соціальних акторів: індивідів, малі групи, економічні й політичні організації, соціальні страти, територіальні громади тощо, яка була викликана бажанням змінити традиційний соціальний порядок, який на той час не задовольняв їх партикулярні потреби й інтереси на усіх рівнях організації суспільної життєдіяльності. Для цього процесу були характерні переоцінка усталених світоглядних орієнтирів, цінностей, зразків поведінки, а також способів суспільної взаємодії. Звичний колективістський тип соціальності (родинний на чолі з відповідальним і суворим батьком), якому не відомий досвід індивідуальної приватної власності, та притаманне негативне ставлення до торгівлі, як одного з визначальних економічних факторів життя, пронизували світоглядні орієнтири людей пострадянського українського суспільства і утворювали основу соціокультурного простору, в надрах якого людська індивідність розчинялася і втрачалася, віддаючи пріоритет колективу, вже не задовольняв. Внаслідок чого соціокультурний простір стає дестабілізованим і розбалансованим. За таких обставин стара модель соціального піклування (патерналістська) не здатна вирішувати соціальні проблеми, породжені трансформацією, механізми її дії починають пробуксовувати, а з часом гальмуватися і нівелюватися. Становлення раннеліберального суспільства в Україні супроводжується появою принципово нових (наприклад, безробіття) і актуалізацією деяких старих (наприклад, діти вулиці) тем для соціального піклування. Ретритизм, споживацтво, звичка до батьківської опіки держави, які були визначальними характеристиками соціокультурного простору пострадянських країн цього часу не

сприяли розвитку громадських ініціатив у вирішенні цих проблем. Більшість акторів суспільної життєдіяльності цього часу були неспроможні не тільки до продукування інновацій, а й до їх сприйняття. Інерція попереднього досвіду суспільної взаємодії утримувала багатьох людей у полоні звичних ідеологічних стратегій недовіри і конфронтації. Окрім того, відсутність звички гідного ставлення до людини, яка опинилася в скрутних життєвих обставинах (незважаючи на причини: чи то вроджені фізичні вади, чи наслідки економічної кризи, чи неврегульована правова система тощо), формували суспільну стигму і відсутність бажання самореабілітації й самостійного рішення проблем. Втрата звичних орієнтирів соціокультурного простору як на рівні соціальної організації, так і на рівні культурних цінностей породжує хаос і невизначеність, які спочатку супроводжуються або відкритим протестом, або сліпим запозиченням досвіду механізмів соціального піклування інших країн, який не давав очікуваних результатів.

Необхідність рішення соціальних проблем, породжених суспільною життєдіяльністю у повсякденному житті породжує нові, або реставрує давно забуті типи соціальної взаємодії, які приводять до формування групової солідарності, зацікавлених груп (наприклад, у сфері соціального піклування, об'єднання батьків-одиноків, об'єднання матерів, діти яких загинули в гарячих точках тощо), розвитку громадської ініціативи. Відбувається інверсія владно-управлінських процесів: управління згори поступається місцем хаотичній самоорганізації знизу. Формується легітимована культурою нова шкала цінностей, статусів, ролей, мережі взаємної довіри людей один до одного, індивідних і колективних лояльностей. Адаптація, легітимізація нових цінностей і норм, саморегулювання і самоорганізація, творення нових традицій і формування нових світоглядних орієнтирів стають основними параметрами розвитку соціокультурного простору українського суспільства початку XXI ст. Розвиток сучасного українського суспільства спрямовується як у напрямі ренесансу національної культури, так і у напрямі входження до європейської спільноти. Орієнтація на демократичні моделі суспільного устрою приводить водночас і до запозичення надбань (стандартів у правовій сфері, правил гри на ринковому полі тощо), так і проблем (орієнтація на індивідуалізм, з його радикальними формами прояву – відособленості, відчуженості, суттєва диференціація певної культури на несхожі субкультури ускладнює взаєморозуміння представників різних соціальних груп тощо). Особливої забарвленості цьому процесу надає культурна компонента соціокультурного простору, пов'язана з геополітичним по-

ложенням нашої країни (на межі двох культур: ліберальної та традиційної) і різноманітністю культурно-етнічного складу населення, що приводить до значної соціокультурної диференціації акторів українського суспільства. Одні прагнуть зберегти традиційні (переважно для радянського суспільства) цінності та норми, інші – відродити свою українську ментальність, яка повинна об'єднати українську культуру, треті – намагаються інкорпорувати найкращі зразки світового досвіду, при цьому ніхто з них не бажає відокремлювати себе від власної етнокультурної спільності.

Аналіз соціального піклування в контексті динаміки соціокультурного простору акцентує увагу на його сутнісних аспектах. А саме:

- у практичній площині соціальне піклування повинне враховувати активність людини як діючої істоти, яка перебуває у постійній взаємодії з іншими суб'єктами;

- соціальне піклування є результатом функціонально необхідних для людей дій, породжених суспільною взаємодією у певному соціокультурному просторі;

- соціальне піклування повинно забезпечувати баланс між культурними і соціальними компонентами суспільної життєдіяльності;

- моделі, технології, організаційні структури соціального піклування повинні бути спрямовані на задоволення потреб, цінностей та інтересів індивідів і, відповідно, визначатися соціокультурним простором їх безпосередньої життєдіяльності.

Ці аспекти соціального піклування визначають його сутнісний зміст і є відносно стійкими, але вони можуть бути зміненими, поперше, через зміну соціальної компоненти соціокультурного простору, по-друге, зміною ступеня соціальної значущості елементів життєдіяльності людини.

Соціальне піклування як явище соціальної взаємодії – складне багатовекторне утворення. Йому притаманні деякі характеристики, які, з одного боку, визначають його стійкість – відновлення соціальної справедливості, а з іншого – сприяють виникненню у ньому внутрішніх суперечностей. Воно включає у себе і раціональне усвідомлення власної необхідності, ґрунтуючись на загальних теоріях соціальних прав, і глибокий гуманізм, і одночасно жорсткий прагматизм суспільства, чітку структурованість, системність на рівні держави, що знаходить своє відтворення в соціальній політиці, і розвиток самодіяльності суспільства, здатність до солідарності та повагу до індивідуальності, сукупність аксіологічних понять та моральність. До найважливіших особливостей соціального піклування, які визначаються

соціокультурним простором, слід віднести: 1) тематизацію напрямів діяльності соціального піклування; 2) визначення інструментарію соціального піклування; 3) ресурсних можливостей (освіта, медицина, доступ до засобів інформації тощо) соціального піклування; 4) визнання соціального піклування на рівні соціальних інституцій.

Література:

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (Социкультурная динамика России) / А. С. Ахиезер – Т. 1. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – 806 с.

2. Ахиезер А. С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема / А. С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 89-100.

3. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайдено / М. Вебер – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).

4. Еллинек Г. Общее учение о государстве / Г. Еллинек – СПб. : Юридический центр-пресс, 2004. – 752 с.

5. Кирдина С. Г. Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России / С. Г. Кирдина // Социс. – 2002. – № 12. – С. 23-32.

6. Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 3-12.

7. Лапин Н. И. Пути России: Социокультурные трансформации / Н. И. Лапин – М. : ИФ РАН, 2000. – 194 с.

8. Селиванова Н. Л. Современные представления о воспитательном пространстве / Н. Л. Селиванова // Педагогика. – 2000. – № 6. – С. 35-39.

9. Соціологія: [навч. посіб.] / за ред. С. О. Макеєва. – К. : Знання, 2003. – 455 с.

10. Степин В. С. Генезис социогуманитарных наук / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 41-43.

11. Тоффлер А. Футурошок / А. Тоффлер – СПб. : Лань, 1997. – 464 с.

12. Шанин Т. Социальная работа как культурный феномен современности / Т. Шанин // Куда идет Россия? Трансформация социальной сферы и социальная политика / под ред. Т. И. Заславской. – М. : Дело, 1998. – С. 303-321.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри філософії філософського факультету Національного університету ім. Т. Г. Шевченка **Т. І. Яцук**

Святослав Вишинський

ПАРАДИГМА АРХЕОМОДЕРНУ В ПЕРСПЕКТИВІ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті в перспективі школи інтегрального традиціоналізму розглянуто концепцію парадигми археомодерну, її ознаки та умови формування. Наголошується на відмінності постмодерної ситуації від специфіки археомодерну на території колишнього Радянського Союзу.

Ключові слова: парадигма, археомодерн, постмодерн, інтегральний традиціоналізм, Консервативна Революція, Александр Дугін.

Vyshynskiy S. The Paradigm of Archeomodernity in the Prospect of Integral Traditionalism

The article in the prospect of the integral traditionalist school of thought deals with the concept of archeomodernity, its features and conditions of formation. The differences between postmodern situation and specific character of archeomodernity on the territory of the former Soviet Union are underscored.

Key words: paradigm, archeomodernity, postmodernity, integral traditionalism, Conservative Revolution, Alexandr Dugin.

Вишинский С. Парадигма археомодерна в перспективе интегрального традиционализма

В статье в перспективе школы интегрального традиционализма рассмотрена концепция парадигмы археомодерна, ее черты и условия формирования. Делается ударение на отличии постмодерновой ситуации от специфики археомодерна на территории бывшего Советского Союза.

Ключевые слова: парадигма, археомодерн, постмодерн, интегральный традиционализм, Консервативная Революция, Александр Дугин.

Логіка і характер процесів, які протягом останніх трьох століть протікають на території колишнього Радянського Союзу, заводять у глухий кут будь-які "імпортовані" філософські маніпуляції в їхньому прикладенні до аномальної євразійської дійсності. Очевидно, що всі світоглядові системи, як і парадигми цивілізаційного розвитку, принесені на ґрунт "однієї шостої частини світу", зазнають не просто

свого переосмислення чи адаптації до унікальних культурно-історичних умов, але й радикального і непередбачуваного викривлення, спотворення у вигнутому дзеркалі нелогічної післярадянської (рівною мірою і радянської та передрадянської) дійсності. Феноменальна реальність кінокартини “Сталкер” (1979) Андрія Тарковського стає ключем до абсурдно нелінійної логіки євразійського мікрокосму. “Умом Россию не понять”, – хрестоматійний вислів поета Федора Тютчева повною мірою виражає характер не лише російської, але ширше – всієї євразійської дійсності в полі її культурного і політичного тяжіння від епохи реформ імператора Петра I. Декларовані протягом цього періоду, спроби філософсько-світоглядového відокремлення, виділення “унікальності” російського шляху (під ним ми розумітимемо і всю неросійську сферу його впливів), в епоху підведення балансу цивілізаційного розвитку на зламі постмодерну знаходять дедалі радикальніше філософське осмислення сучасників. Сміливим викликом класичній філософсько-культурологічній класифікації та спробам будь-що вкласти абсурдну пострадянську свідомість у рамки загальносвітових цивілізаційних процесів та надати їй лоску видимої “логіки” стала лекція російського філософа-традиціоналіста Александра Дугіна під назвою “Археомодерн. У пошуках точки, де і модерн, і архаїка зрозумілі як парадигми” [6, с. 285-378], прочитана в Новому університеті у квітні 2008 р.

Відомий як спеціаліст з інтегрального традиціоналізму (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Юліус Евола, Фрітьоф Шуон, Тітус Буркхардт), А. Дугін у своїх інтелектуальних побудовах орієнтується на “теорію трьох парадигм”, сформульовану ним на базисі традиціоналістської гносеології [9, с. 38-52] [4, с. 16-18]. Ідейно-філософська течія, започаткована на поч. ХХ ст. Р. Геноном та А. Кумарасвами, яка в західній академічній науці частіше ідентифікується як “переніалізм”, або – в російських джерелах – як “традиціоналізм” (“школа традиціоналізму”), знакова не тільки як унікальний феномен критики модерну зсередини з позиції протиставлення йому світу “Традиції” (премодерну, донаукової парадигми) [1], але, перш за все, в ключі розробки самої дуалістичної моделі Традиція vs. Сучасність у площині протиставлення двох радикально протилежних типів онтології, гносеології, культури [2], що дозволило переосмислити історію філософії і всього пізнання у суворо парадигмальному ключі – і задовго до постмодернізму дійти висновку про автономність і рівноцінність описаних парадигмальних дискурсів [4, с. 16], що пізніше було чітко відзначено і філософом-традиціоналістом Ю. Еволою: “... Ідеї, викладені Геноном..., вимагали уваги головним

чином з точки зору морфології цивілізацій...” [10, с. 277]. Під словом “парадигма”, імплементованим у цей контекст А. Дугіним, слід розуміти один із двох глобальних типів людського існування та епох розгортання людської цивілізації від міфу до історичного часу: “Розуміння парадигми в нашому дослідженні є широким теоретичним концептом, узагальнюючим базові установки людського світогляду, пов’язаного з конкретними типами свідомості і раціональності, які, у свою чергу, визначають структуру мови і всього спектру закладених у ній дискурсів” [9, с. 9]. Присвятивши висвітленню теорій традиціоналістів низку публікацій у 1990-х рр. (підсумованих у курсі лекцій Нового університету “Філософія традиціоналізму” [8]), російський дослідник захищає кандидатську дисертацію в галузі філософії науки, яка лягла в основу монографії “Еволюція парадигмальних основ науки” [9], що в ній автор, констатує стрімкі світоглядні зміни другої пол. ХХ ст., повне традиціоналістську методологію “третьою парадигмою” – постмодерном (висвітлюючи останню крізь призму понятійного апарату, розробленого Р. Гененом і його послідовниками). Таким чином точка зору, з якої А. Дугін висвітлює проблематику постмодерну, суттєво відрізняється від позиції західних дослідників, філософська база яких, як і їхні апологетичні/критичні оцінки, утверджується в парадигмі модерну як основній точці відліку. На противагу цьому, продовжуючи та розвиваючи загальну лінію школи інтегрального традиціоналізму, А. Дугін, як і низка ін. російських академічних дослідників, очевидно тяжіє до парадигми премодерну (Традиції) як єдиної легітимної точки відліку – що, своєю чергою, приводить його до оригінальних висновків стосовно ситуації пост-Сучасності – а також констатації унікальності властиво російської (і пострадянської) дійсності в парадигмальному зрізі.

У своєму “тотальному метафізичному резюме” [6, с. 287], як його іменує сам автор, А. Дугін, аналізуючи втілення парадигм модерну і постмодерну на постімперських теренах Євразійського континенту, приходить до відвертого висновку: ані модерн, ані, відповідно, постмодерн у цій частині планети не були “внятно” реалізовані, не дійшли свого повноцінного розвою і не змінили одне одного у характерній для Заходу логічній послідовності [6, с. 296]. Розглядаючи розгортання історії крізь призму традиціоналістського бачення, а саме як деградацію парадигм, зміну епох у напрямі онтологічної та гносеологічної інволюції (від Золотого до Залізного віків у Гесіода), А. Дугін підкреслює спадковість, що існує між премодерном, модерном та постмодерном, особливо наголошуючи на тому, що постмодерн за “нормального” розвитку подій неможливий без попере-

дньої реалізації інтелектуального проекту Сучасності: “Постмодерн обов’язково слідує за модерном, він не може з ним співіснувати або йому передувати” [6, с. 290]. Якщо головною ознакою премодерну А. Дугін визначає сакральну цілісність, виражену у чіткій ієрархічній структурі “Центр-Периферія”, а ознакою модерну – заперечення і зняття вісьового Центру, сакрального Суб’єкта (“смерть Бога” Фрідріха Ніцше) та протиставлення йому суб’єкта раціонального (“Cogito ergo sum” Рене Декарта) – то знаком ситуації постмодерну виступає ануляція і самого ratio, його дисолюція в хаотичній Периферії, емансипованій від будь-якої смислової домінації. Інший російський дослідник традиціоналізму Гейдар Джемаль, аналізуючи процес зміни трьох парадигм та проглядаючи його витoki у філософії життя Анрі Бергсона (який, що характерно, був об’єктом постійної критики з боку свого сучасника-традиціоналіста Р. Генона), озвучує подібні висновки: “Бергсон знищив інтуїцію центру виходячи з того, що поставив під сумнів інтуїцію власного “я”.... В розпочатому з приходом нової плеяди постмодерністських філософів “жіночому дискурсі” повністю зникає суб’єкт як трансцендентний ініціатор проекту...” [3, с. 339].

Однак на просторі глобальної цивілізаційної невизначеності А. Дугін узагалі ставить під сумнів легітимність термінів “модерн” і “постмодерн”, і для адекватного опису цілком звичної для нас парадоксальної щоденної дійсності вводить абсолютно нове поняття. Підсумовуючи премодерн як етап “зачарованого світу”, холістської міфопоетики, модерн – як етап інсталяції суб’єкта і ствердження раціональності, а постмодерн – як ревізію та завершення модерну, що передує йому, А. Дугін підкреслює їхню хронологічну спадковість і взаємопов’язаність. Водночас при розгляді пострадянської дійсності автор викриває “парадигмальну аномалію”, якій дає назву “археомодерн”: “Це не якась нова парадигма, це особлива ситуація, коли замість діахронічного переходу від парадигми премодерну до модерну ми маємо справу із синхронічним накладенням парадигми модерну на парадигму премодерну, із суперпозицією двох парадигм” [6, с. 294]. Очевидна архаїка та ірраціональність російського (і взагалі євразійського мислення), абсурд і каламбурність його існування в парадигмі модерну, прямо чи опосередковано викриті практично всіма російськими літераторами, митцями, філософами, і, що характерно, гумористами, – це і є та субстанція, яка слугує основою пострадянського мислення. Аналогічний висновок А. Дугін формулює і раніше в роботі “Філософія політики”, порівнюючи різні цивілізаційні схеми сьогодення, – однак відзначаючи особливу гостроту ситуації в Росії:

“Сучасна російська (та й загальнолюдська) реальність така, що різні суспільства живуть сьогодні в різних парадигмальних умовах, що накладаються одна на одну” [7, с. 313].

В означеному контексті російський дослідник акцентує на тому, що археомодерн, попри видиму подібність із постмодерном у наборі його негативів, має абсолютну іншу природу і власне постмодерном не є і бути не може. А. Дугін, критично перераховуючи низку рис сучасного пострадянського суспільства, з одного боку, визнає, що “це, дійсно, дуже нагадує постмодерн: Тарантіно і “Єдина Росія” – явища, дійсно, з одного сегменту” [6, с. 288], яскраво репрезентуючи бодрійярівський світ симулякрів. Однак далі філософ, роблячи екскурс у теорію парадигм та експлікуючи генезис як модерну, так і постмодерну, виявляє, що стан абсурду, притаманний російській дійсності, розпочався не в другій пол. ХХ ст. з маніфестом постмодерністської культури, а задовго до нього – на поч. ХVІІІ ст. – і незмінно супроводжував російський соціум до сьогодні. Автор фактично констатує те, що в Росії не склався сам модерн, він не був повноцінно втілений, а тому і не був доведений до логічного завершення, парадоксально співіснуючи з пластами архаїки (“Модерн встановлюється, але одночасно проходить повз” [6, с. 331]), і цей алогічний симбіоз як ніщо інше характеризує класичне уявлення про “російську душу”. Порівнюючи субстанцію, що слугує основою пострадянського мислення, із західною свідомістю, А. Дугін підкреслює відсутність спадковості та хоча би видимої впорядкованості слів премодерну і модерну в російській картині світу, знаходячи тільки їхнє суперечливе (і в той же час парадоксально мирне) поєднання: “Тут у справу вступає глибинна архаїка, котра щиро не розуміє взагалі самого існування модерну” [6, с. 296].

Як наслідок, нелегітимним для пострадянської свідомості стає і постмодерн, який так само поверхово накладається на археомодерністську коєкзистенцію парадигм, і ще більше викривлюючи загальну картину: якщо на Заході він є логічним підсумком модерну, доведеного до абсурду, то в Росії – тільки черговим імпортованим брендом, актуальним лише для вузького прошарку. “De facto” російський філософ ставить нас перед реальністю “сну наяву” [6, с. 331], і цей хворобливий стан підвісного мосту між свідомістю і підсвідомістю він характеризує як легітимний стан євразійської цивілізації останніх треста років. Висловлюючись у термінах структуралізму, А. Дугін заявляє: “Археомодерн – це такий стан, де структури значно більше, ніж керигми, при цьому сама керигма така, що жодним чином (навіть

виключно кривим) не проростає з даної структури, будвши принесеною зовні і некоректно встановленою” [6, с. 315]. Далі автор прямо вводить у контекст лекції термін “delirium”. Першу констатацію такого стану А. Дугін убачає в суперечці між слов’янофілами і прозахідними російськими мислителями XIX ст. : “Чаадаєв першим і ще до появи самої російської класичної філософії помітив невідповідність російського суспільства і російського мислення законам європейської керигми...” [6, с. 331], а сам характер інтелектуального конфлікту між двома таборами він визначає як дві спроби розв’язати проблему археомодерну – або через елімінацію архаїки та поступальну модернізацію (“західники”), або через радикальний консервативний поворот до структури, цілковите зняття модерну з порядку денного (слов’янофіли). Як мислитель-традиціоналіст та ідеолог неоевразійства, А. Дугін (із суттєвими зауваженнями стосовно теперішньої історичної ситуації) визнає перевагу консервативного підходу, в якому вбачає універсальну відповідь багатопольярного традиційного світу – модерну, ототожнюваному ним із Заходом як концептом: “... Ніякого єдиного шляху розвитку цивілізації не існує, за такою претензією приховується лишень прагнення однієї конкретної агресивної форми цивілізації, а саме романо-германської цивілізації, до універсальності, виключності, гегемонізму і абсолютності” [5, с. 505].

Очевидно, що описаний стан євразійської свідомості, квазіцивілізації, розгорнутої на площі “однієї шостої частини світу”, цей відокремлений та абсурдний у власній екзистенціальній основі мікро- і макрокосм перебуває у булгаковському “стані явно ненормальному”. Трясовина подібної глобальної лихоманки, не без гумору очевидна усім, фундаментальне відчуття “ненормальності” дійсного стану речей і т. зв. “російського шляху” ставить питання виходу із замкненого кола археомодерну. “Delirium” археомодерну потребує метафізичного лікаря, і на його місце А. Дугін ставить переосмислений Суб’єкт: “... Потрібно усвідомити археомодерн як хворобу, стати до нього у фундаментальну опозицію, стати на бік архаїки в археомодерні, діючи в ім’я традиційного суспільства” [6, с. 359-360]. Проте в цьому контексті ми зіштовхуємось із доволі парадоксальною гносеологічною установкою, що стосується суб’єктивного та вольового – і навіть багато в чому раціонального (а, отже, модерністського за методом) – вибору Традиції на противагу Сучасності: “При цьому потрібно бути не менш, а то і більш розсудково-вольовим модерністом, справжнім і повноцінним суб’єктом, так як у противному випадку ця ситуація ніколи не вирішиться...” [6, с. 360]. Така позиція, попри певну пара-

доксальність, у дійсності тільки повторює настанови інтегрального традиціоналізму і філософії Консервативної Революції, засновані на можливості нового, відстороненого (“об’єктивного”) осмислення першої парадигми [8, с. 27-32] – неможливі в межах самої першої парадигми. Сам феномен традиціоналізму як у духовній, політичній – і, що характерно, гносеологічній – площинах виявляється тільки за межами Традиції, в умовах її втрати, що, своєю чергою, гарантує можливість “post factum” осмислити сутність Традиції так, як це було неможливо раніше, що перегукується з ніцшеансько-юнгерівськими тезами “творення нових цінностей” та “повторного призиву богів”. Новий духовний Ренесанс стає можливим тільки в умовах досягнення “нульової точки”, тотального нігілізму – та вольової перемоги над ним: “Пересічення лінії, проходження нульової точки розділяє драму, позначаючи середину, але не кінець” [12, с. 38-39].

Екстраполюючи наявну гносео-онтологічну проблему на площину історичних процесів усередині Росії, А. Дугін вводить її у сферу політичного і глобальний рецепт, який він їй випишує, прямо пов’язує з Консервативною Революцією, розуміючи її не як умовний фразеологізм, але як конкретно-історичний підхід, розроблений однойменною течією німецької філософії 1920-1940-х рр. Прикладаючи її як хірургічний інструмент до хворого археомодерном, А. Дугін особливо підкреслює: “... Консервативна революція – не архаїка!” [6, с. 356]. Будь-які сплески архаїки в сучасному соціумі філософ ототожнює з археомодерном, тоді як феномен Консервативної Революції в її питомому значенні (Артур Мьоллер ван ден Брук, Освальд Шпенглер, Ернст Юнгер, Фрідріх Юнгер, Карл Шмітт) він розглядає як осмислений вибір, здійснений консервативно-революційним суб’єктом в умовах викликів модернізації, і цей вибір пролягає між керигмою та структурою, між самим модерном та архаїкою – на користь останньої: “Справжня Консервативна Революція – це справа суб’єкта, це свідомий і вольовий вибір, обдумане та неінерційне звернення до структури як до цінності” [6, с. 358]. Стає зрозумілим, що можливість акції цивілізаційного еволаїстського “re-volvere” [11, с. 7] відкривається лише при попередній повній реалізації базового концепту переходу – оформлення ресакралізованого Суб’єкта як головної дійової особи. Повноцінне ж подолання суб’єкта раціонального можливе тільки при його повній самореалізації, яка тільки і відкриває горизонт його онтологічного вибору у бік добровільної саморезолюції – заради вічних цінностей оновленого світу.

Література:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон // Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 149–300.
2. 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.
3. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра. Культура, 2003. – С. 331–350.
4. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
5. Дугин А. Преодоление Запада (эссе о Николае Сергеевиче Трубецком) / Александр Дугин // Основы евразийства. – М. : Арктогея центр, 2002. – С. 503–520.
6. Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 464 с.
7. Дугин А. Философия политики / Александр Дугин. – М. : Арктогея, 2004. – 616 с.
8. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
9. Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М. : Арктогея-Центр, 2001. – 418 с.
10. Эвола Ю. Лук и булава / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2009. – 384 с.
11. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5–268.
12. Юнгер Э. Через линию / Эрнст Юнгер // Судьба нигилизма. – СПб : Издательство С.-Петербургского университета, 2006. – С. 7–64.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник, ректор Вищої школи філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ **В. П. Загороднюк**

Дмитро Шевчук

ПОЛІТИЧНЕ ЯК УЯВЛЕНЕ ТА СИМВОЛІЧНЕ: ДО ОНТОЛОГІЇ ПОЛІТИЧНОГО СВІТУ

У статті проаналізовано поняття політичного як уявленого та символічного. Звертається увага на інтерпретацію політичного світу як простору, що конституюється на основі соціального уявлення та символічних значень. Досліджуються також питання становлення соціальних уявлень, суті символізму та можливості раціонального осмислення політичного як уявленого та символічного.

Ключові слова: політичне, політичний світ, уявлення, символ, онтологія.

Shevchuk D. Political as imaginary and symbolic: to the ontology of political world

In the article it is analyzed the concept of political as imaginary and symbolic. Author pays attention to the interpretation of political world as space that is institutionalized on the basis of social imaginary and symbolic meaning. The questions of establishment of the social imaginary, the essence of symbolism and possibility of rational understanding of political as imaginary and symbolic are investigated.

Key words: political, political world, imaginary, symbol, ontology.

Шевчук Д. Политическое как воображаемое и символическое: к онтологии политического мира

В статье проанализировано понятие политического как воображаемого и символического. Обращается внимание на интерпретацию политического мира как пространства, которое конститутуруется на основании социального воображения и символических значений. Исследуются также вопросы становления социальных воображений, сути символизма и возможности рационального осмысления политического как воображаемого и символического.

Ключевые слова: политическое, политический мир, воображение, символ, онтология.

У рамках осмислення онтології політичного світу важливим аспектом є філософське розуміння суті політичного як такого. Одним із

способів проявлення політичного є представлення його як символічного та уявленого, що дає змогу показати глибокі зв'язки політичних феноменів із культурою та соціокультурними процесами, що впливали на формування порядку політичного світу. Такий спосіб розуміння політичного виводиться із того, що практично усі сфери людського буття просякнуті символічним та уявленим. Як вдало зазначив К. Касторіадіс, “стосунки між індивідами і групами, поведінка, мотивації не просто незбагненні для нас, але неможливі самі по собі поза категорією уявлюваного” [3, с. 181]. Політичний світ, відтак, постає як результат соціальної уяви та символічного обміну. Пов'язане це із тим, що політична реальність проєктується на свідомість індивіда і далі моделюється свідомістю в акті імагінації. Політичне, яке проявляється як символічне та уявлене, надає суспільству внутрішньої згуртованості та закладає підстави для проведення різниці із Чужим/Іншим, а відтак, витворення власної ідентичності. Звернення уваги на систему символів, що зустрічаються в політичному просторі, генезис соціальної уяви (зокрема, тих її елементів, що формуються в епоху Нового часу і закладають основи сучасного розуміння політичних феноменів) дозволяє краще зрозуміти сутність сучасних феноменів, що пов'язані із утвердженням нового уявленого та символічного порядку, який дестабілізує класичний порядок політичного світу. Розуміння політичного як уявленого і символічного передбачає, крім цього, співвіднесення політичних феноменів із культурними системами, які часто їм передують та зумовлюють їхню появу. Такими системами можуть виступати, наприклад, ідеологія та утопія. Загалом, така інтерпретація політичного дає краще розуміння того, що ступінь і характер символізації, а також інтенсивність впровадження символів в простір політики визначається та обумовлюється політичною культурою.

Загальною метою цього дослідження є окреслення можливості осмислення політичного як символічного та уявленого на основі розгляду найбільш суттєвих аспектів творення та функціонування соціальної уяви як соціо-політичного феномену та зв'язку політики із символічним порядком, який обумовлює розуміння явищ політичного світу. Зауважмо, що окремі аспекти цієї проблематики були предметом вивчення низки сучасних філософів та політологів. У першу чергу слід згадати відоме дослідження націоналізму, представлене в праці Бенедикта Андерсона “Уявлені спільноти” (“Imagined Communities”), в якому, власне, проаналізовано способи конституювання політичної спільноти за допомогою уяви. Андерсонова концепція уявлених спільнот у певний спосіб закладає розуміння політичного як уявле-

ного в працях сучасних політичних і соціальних філософів. Зокрема, це очевидно, якщо звернутися до праці Чарльза Тейлора “Сучасні соціальні уявлення” (“Modern Social Imaginaries”). До проблеми розуміння ролі уявлення та символів в існуванні соціальних та політичних інституцій звертається Корнеліус Касторіадіс. Крім цього, розуміння політики як символічної сфери, представлене в рамках постфрейдівської психоаналітичної теорії, наприклад, у працях Ж. Лакана та С. Жижека. Загалом же, такий підхід до осмислення поняття політичного, а відтак, до розуміння способу буття феноменів політичного світу, може бути спрямований на вироблення нової онтології політичного. Так, наприклад, К. Касторіадіс декларує таке: “Уявлені соціальні значення покладають нас у присутність певного первинного, першопочаткового, неунікненого способу буття, продумати який, відштовхуючись від нього самого і в той же час не підпорядковуючи його вже наявним наперед логічно-онтологічним схемам, нам ще доведеться” [3, с. 447]. Цей новий підхід до осмислення політичного світу орієнтується на те, щоб мислити цей світ як реалізацію суспільно-історичного начала загалом та проявлення соціальної уяви в конкретних соціокультурних умовах зокрема.

Інтерпретацію політичного як символічного та уявленого можемо здійснювати на основі розуміння загальних принципів соціально-політичної онтології та способу існування соціальних і політичних фактів та інституцій. Згідно з Джоном Серлем, соціальна реальність має невидиму структуру. Це створює серйозні проблеми для соціально-філософського аналізу, оскільки соціальні факти видаються звичними та очевидними. Згідно із Дж. Серлем, соціальна онтологія вибудовується на трьох основних “стовпах”, а саме: колективній інтенціональності, надаванню функції та конститутивних правилах. Іntenціональність постає однією із властивостей свідомості як здатність нашого розуму уявляти об’єкти та стани речей у світі інакше, аніж вони є самі по собі. Тож інтенціональність використовується Дж. Серлем як термін для позначення характеристики уявлень, завдяки яким вони належать до чогось і на щось спрямовані. Колективна інтенціональність постає особливим видом інтенціональності. Дж. Серль зазначає таке: “Багато видів тварин, а наш вид [*homo sapiens* – Д. Ш.] особливо, мають здатність до колективної інтенціональності. Під нею я розумію не лише те, що вони залучені до спільної поведінки, але також те, що вони поділяють інтенціональні стани, такі як переконання, бажання та інтенції. На додаток до одиначної інтенціональності ми маємо також колективну інтенціональність. Яскравим прикладом цього є випадок, коли я ро-

блю щось лише як частина ми робимо щось” [9, с. 23]. Колективна інтенціональність постає як елемент, що забезпечує перехід від фізичної реальності до соціальної. Надавання функції для соціальних та політичних об’єктів і явищ, своєю чергою, пов’язана із здатністю свідомих агентів творити соціальні факти. Функції не є притаманні об’єкту чи явищу соціально-політичної реальності від початку, вони призначаються щодо інтересів суб’єктів. А тому, можемо додати до цього, що суб’єктові слід уявити об’єкт як такий, що йому можна приписати певну соціальну чи політичну функцію. До цього додаються конститутивні правила. Вони постають як своєрідний засіб впорядкування соціальної уяви. Це, по суті, такі правила, що створюють можливість певних соціальних і політичних дій. На основі цих правил творяться інституції, які можемо знайти в політичному світі. А тому, дещо перифразовуючи Дж. Серля, формулу конструювання соціальної та політичної реальності можемо представити у вигляді: X слід уявляти як Y в контексті Z . Тобто, іншими словами, соціальні речі та феномени несуть із собою певні соціальні значення в певному контексті. Останні ж постають як уявлені значення, тим самим творячи самі соціальні речі та феномени. У такий спосіб здійснюється інституціоналізація соціального та політичного світів. При цьому, як зазначає К. Касторіадіс, “інституціоналізація суспільства є те, чим вона є, і такою, якою вона є, остільки, оскільки вона “матеріалізує” магму уявлених соціальних значень, через відсилання до якої індивіди та об’єкти тільки й можуть бути схоплені і навіть просто існувати; і про цю магму також не можна сказати, що вона існує окремо від індивідів та об’єктів, яким вона дає бути” [3, с. 437]. В кожному разі розуміння політичного як символічного та уявленого передбачає також розуміння політичного світу як світу значень. Саме через конституювання себе як світ значень політичний світ, у певному сенсі, набуває можливості буття, оскільки він задовільняє потребу індивідів у смислах.

Політична спільнота може поставати як уявлений конструктор. Така її інтерпретація представлена, зокрема, Б. Андерсоном. У праці “Уявлені спільноти”, здійснюючи аналіз походження та поширення націоналізму як культурного артефакту особливого виду, дослідник дає визначення нації в антропологічному смислі. Нація – це уявлена політична спільнота як генетично обмежена і суверенна: “Вона [нація – Д. Ш.], – пише Б. Андерсон, – уявлена тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників і навіть не чути будуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності” [1, с. 22]. Таке визначення на-

ції виводиться із переконання філософа, що будь-яка спільнота, яка є більшою за первісне поселення, є уявленою. Манера уявлення, таким чином, є підставою для розрізнення різного типу спільнот. Сама ж уява може поставати як неусвідомлений чинник цілісності та єдності спільнот. Уявлення модерних спільнот, стверджує Б. Андерсон, стало можливим через напіввипадкову та вибухоподібну взаємодію між капіталізмом як новим способом виробництва та системою виробничих відносин, друком як новою технологією комунікації та лінгвістичним розмаїттям людства, що є емпіричною даністю.

Загалом, політичний світ, його порядок та спосіб існування феноменів, що в ньому проявляються, визначаються, значною мірою, тим, як люди уявляють свою політичну та соціальну екзистенцію. У такий спосіб народжується феномен соціального уявлювання. Соціальне уявлювання, як визначає його, наприклад, Чарльз Тейлор, – це щось ширше та глибше за інтелектуальні схеми, до яких відсилаються люди, коли мислять про соціальну реальність. Соціальне уявлення стосується того, як люди ставляться до свого соціального та політичного буття, у який спосіб вони комунікують з іншими, які мають очікування та сподівання, а також які нормативні концепції витворюють з метою перелаштування політичного світу та які образи для цього використовують [10, с. 37]. Ч. Тейлор звертає увагу на три основні аспекти соціального уявлення: по-перше, це те, яким чином звичайні люди уявляють своє соціальне оточення, що виражається не теоретичними категоріями, але за посередництвом образів та різного роду нарацій; по-друге, це переконання, які характерні для усього суспільства, а не для малої групи теоретиків, які розробляють теорії соціальних та політичних устроїв тощо; по-третє, спільне розуміння певних феноменів політичного світу, що зумовлює спільні практики та відчуття легітимності дій на основі їх здійснення чи підтримки значною частиною суспільства. Соціальне уявлення може бути потрактоване як певна внутрішня мапа чи опис політичного світу, що, зокрема, сприяє нашій орієнтації в ньому і вказує на те, як можемо та повинні діяти в тих чи інших соціальних і політичних контекстах. При цьому Ч. Тейлор зазначає, що такий внутрішній опис не є теоретичним осмисленням соціального простору, оскільки значною мірою пов’язаний із соціальною та політичною практикою: “Розуміння, що складає частину практики, – пише він, – так стосується соціальної теорії, як мое вміння орієнтуватися у відомій мені місцині до її (детальної) мапи. Легко зможу зорієнтуватися, хоча ніколи не оглядав цієї місцини із загальної перспективи, яку дає мапа” [10, с. 40]. Соціальне уявлення

нам слід розуміти як складний феномен, що включає в себе принаймні два рівні – рівень соціальних і політичних фактів та рівень норм.

Сучасне соціальне уявлення постає результатом соціокультурних процесів, що відбувалися в політичному світі, починаючи з епохи Нового часу. Саме тоді постає новий моральний порядок, який проникає в порядок уявлюваного, здійснюючи трансформації засад політичного світу. З цього приводу Ч. Тейлор зазначає таке: “Модерна теорія морального порядку поступово проникає і перетворює наше уявлення. В цьому процесі те, що спочатку було лише ідеалізацією, стає складним соціальним уявленням завдяки прийняттю та зв’язку із соціальною практикою, як традиційною, так і часто з тією, що була змінена завдяки контакту” [10, с. 45]. Прикладом проявлення цих змін є революції, що мали місце в XVIII-XIX ст. Одним із наслідків цих процесів було впровадження в політичний світ ідеї соціального конструктивізму, який став рисою політичної культури. Загалом же, ці процеси демонструють як зміни соціального уявлення зумовлюють зміни нашого політичного світу.

Соціальна та політична реальність конституюється уявою, але уява може діяти як конструктивно, так і деструктивно щодо політичного світу. Вона може утверджувати актуальний стан речей в політичному світі, або ж піддавати його сумнівові. Згідно з П. Рікером, своєрідними типами неадекватності суспільної уяви є, наприклад, ідеологія та утопія [6, с. 8]. Буття людини в політичному світі тісно пов’язане із цими феноменами. Ідеологія може інтерпретуватися навіть як спосіб конструювання суб’єкта політичної дії за допомогою відсилання до уяви. Утопія, натомість, постає як уявлення реальності, що характеризується найкращою реалізацією політичних ідеалів, наприклад, рівності, справедливості, демократії тощо.

При цьому слід також звернути увагу на те, що неадекватність конституювання політичного світу за допомогою уяви може мати місце тоді, коли політичне цілком витісняється в уяву і редукується до уявлюваного образу. У такий спосіб втрачається безпосередність політичного буття, що зумовлює перетворення політичного на постполітичне. Останнє є наслідком раціоналізації політичного світу: “Сучасний світ, якщо судити про нього поверхово, доводить або намагається довести раціоналізацію до своєї межі.... Як не парадоксально, незважаючи на, а скоріше в результаті цієї скрайньої “раціоналізації” життя сучасного світу виявляє настільки високий ступінь підкорення уявлюваному, що в цьому вона не має собі рівних в жодній архаїчній чи історичній культурі” [3, с. 175]. Наслід-

ком такого підпорядкування реальних об’єктів уявлюваному є те, що образ починає панувати над дійсністю, а політичний світ характеризується спектаклярністю. При цьому раціональне трансформується у псевдорациональне, яке проявляється, наприклад, у тому, що політичне проявляє себе через універсум символів, які зациклюються лише на собі і не відтворюють реальності. У такий спосіб політичний світ може бути інтерпретований та підданий критиці як “суспільство спектаклю”. Концепцію суспільства спектаклю представив французький мислитель середини ХХ століття Гі Дебор, який стверджував, що на сучасному етапі розвитку все життя проявляється як нагромадження спектаклів [2]. Спектакль постає як світогляд, що реалізувався в дійсності, набув матеріального втілення та став об’єктивним. Згідно із Гі Дебором поняття спектаклю викликає декілька конотацій, які мають відношення до сучасного способу існування політичного світу, а саме: пасивність суб’єктів-глядачів, візуальний характер пізньокapіталістичної економіки, постановка дій влади, умовність соціальних конвенцій. Тож спектакль можна потрактувати як концентрацію нереальності реального політичного світу. В цьому аспекті політичне як уявлене протиставляється політичному як практичній діяльності, оскільки спектакль не допускає активності суб’єкта, зумовлюючи лише його несвідомі реакції. Крім цього, політичні феномени, які в суспільстві спектаклю перероджуються в уявлення, протистоять самим собі, оскільки мають місце значні суперечності між їхніми безпосередніми проявами в політичному світі та їхнім опосередкованим образом представлення в уяві.

Політичний світ є світом символічної дії. Здатність до символізації, згідно з П. Рікером, є однією із основних здібностей людини. Символ П. Рікер розуміє як структуру значення, де один смисл, який є прямим, первинним і буквальним, означає також інший смисл, який є вторинним та неочевидним і який можна зрозуміти, лише відсилаючись до первинного смислу [5, с. 44]. У такий спосіб, політичний світ перетворюється на герменевтичне поле. Дія в цьому світі є символічно опосередкованою, оскільки передбачається, що суб’єкт дії є здатним до мовної діяльності. Символи тісно пов’язані із мовою, за допомогою якої відбувається вираження уявлень та відтворення світу. “... Символи, які розглядаються в широкому значенні, – пише П. Рікер, – залишаються іманентними дії, безпосереднє значення якої вони конституують; але вони можуть конституювати також автономну сферу уявлень культури: вони, відповідно, виражені в якості правил, норм і т. д.” [4, с. 11]. Пов’язання символізму із діями в політичному світі

дає можливість уникнути психологізму, але дозволяє зберегти зв'язок із антропологічним та соціально-філософським підходами, що, своєю чергою, обумовлює необхідність брати до уваги культурний та соціально-політичний характер символічних дій та значень, які вони несуть собою. Застосування ж герменевтичного підходу зумовлене тим, що, як переконує П. Рікер, символічні системи структуруються в сукупності значень і набувають будови, яка співвідносна будові тексту. Герменевтична інтерпретація символіки при цьому постає як варіант саморозуміння та розуміння буття. Таке розуміння політичного світу передбачає необхідність прийняти до уваги необхідність існування всеохопних символічних систем, що утворюють контекст, в якому проявляються та набувають значення конкретні феномени, що постають у політичному світі.

Аналіз політичного світу як сфери символічного представлено постфрейдівським психоаналізом Ж. Лакана та С. Жижєка. Політичне розуміється тут як таке, що реалізується на основі символічного обміну. Символічне структурується мовою, а тому воно несе із собою різного роду соціальні кодифікації (принципи, правила, заборони, спонуки тощо). Тим самим, порядок “Символічного” передбачає те, що кожного разу, коли ми вступаємо в інтеракцію із іншими людьми, то фактично потрапляємо в складну мережу правил та інших передумов нашої комунікації. Крім цього, в рамках символічного порядку ми витворюємо уявлення про “Великого Іншого”, який має забезпечити легітимність існування тих чи інших феноменів політичного світу і загалом його порядку.

Розгляд соціальних та політичних інституцій через звернення до символічного порядку постає альтернативою до функціоналістського підходу в осмисленні феноменів політичного світу, згідно з яким стверджується, що інституції не піддаються осмисленню інакше, аніж через звернення до їхніх функцій. На тісний зв'язок усього, що відкривається нам у суспільно-історичному світі, із символічним звернув увагу Корнеліус Касторіадіс у праці “Уявлені інституції суспільства” [3, с. 133]. Зокрема, філософ займає позицію, згідно з якою інституції є символічними, соціально санкціонованими системами, в яких комбінуються в різноманітних співвідношеннях функціональна та уявна складові. Символічний порядок, у певному сенсі, робить можливим проявлення реальних дій в соціальному та політичному світах. К. Касторіадіс зазначає, що реальні, індивідуальні та колективні дії, – праця, споживання, війна, любов, народження, – численні матеріальні продукти і процеси, без яких жодне суспільство не могло

б проіснувати ані миті, не є символами (не завжди, не безпосередньо). Але ні те, ні інше неможливе поза матерією символічного. Тож, таким чином, можемо ствердити, що соціальні та політичні інституції не слід зводити до символів, однак їхнє існування неможливе поза рівнем символічного, що зумовлює для них необхідність створювати свою символічну мережу. К. Касторіадіс, подібно до П. Рікера, звертає увагу на те, що ми зустрічаємося із символічним передусім у мові. Хоча додає до цього, що в соціальному бутті порядок символічного представиться також соціальними та політичними інституціями. В політичному світі фактично витворюється певна символічна мережа, або, як її окреслює К. Касторіадіс, – “санкціонована система символів”. При цьому філософ фактично звертається до неомарксистської теорії гегемонії А. Грамші та постструктуралістської теорії соціального дискурсу, зазначаючи, що роль символів, які складають подібні системи, полягає в тому, щоб прив’язати позначене (уявлення, розпорядження, приписи, наслідки тощо) із позначенням, яким виступають символи, та узаконити цю залежність, тобто нав’язати її певній групі чи навіть усьому суспільству. В результаті творення та існування такої мережі символів політичний світ пронизаний сіткою ритуальних відносин.

При розгляді політичного світу як простору, де реалізується символічний порядок та соціальне уявлення, постає питання про можливість раціоналістичної інтерпретації символічного та уявного рівня. Тобто, іншими словами, чи можемо ми чітко окреслити межі символічного та уявленого, відтак, і межі політичного, що постає через символічне та уявлене? Адже символічний порядок, якби ми не прагнули максимально повного та раціонального осмислення тих чи інших феноменів, що ним породжені, завжди містить дещо, що такому поясненню та інтерпретації не піддається. Те ж саме можемо ствердити стосовно соціального уявлення: “Це [соціальне уявлення – Д. Ш.] значною мірою неструктуроване та неартикульоване розуміння цілої нашої ситуації, в рамках якого окремі риси нашого світу являють нам свої сенси. Ніколи не може воно бути адекватно вираженим у формі чітких доктрин з огляду на його необмежену та неокреслену суть” [10, с. 39]. Зокрема, щодо символічного та уявлюваного не може бути чітко встановлених причинно-наслідкових зв’язків та однозначного визначення. Символ, зокрема, характеризується відносною невизначеністю, що може поставати як наддетермінація символів (велика кількість позначених може бути пов’язана із одним позначенням) або ж надсимволізація смислів (одне позначене може бути виражене ба-

гатьма позначеннями). К. Касторіадіс зазначає щодо символізму, що той не є вільно вибраним, ані нав'язаним суспільству, не є простим нейтральним інструментом, ані прозорим посередником, ані тим, що керує суспільством, ані тим, що підлягає лише функціональності. При цьому, "... "вибір" символу ніколи не може бути ані абсолютно неминучим, ані суто випадковим. Символ не нав'язує себе із неминучістю природних явищ, але в той же час він не може бути так або інакше не співвіднесеним із реальним" [3, с. 135]. Можливість пояснення та інтерпретації символічної природи соціальних та політичних інституцій можемо виводити з того, що символи, які зустрічаємо в політичному світі, не беруться нізвідки, тобто не витворюються на основі безмежної свободи уявлення, але на основі вже символічних систем, що існують, тобто використовуючи певну данність. Тут фактично задіюється спосіб розвитку культури на основі нашарування та надбудовування культурних пластів.

Символізм політичного світу тісно пов'язаний із уявою про політичне та спирається на загальні механізми конструювання соціальної та політичної реальності, а саме здатність бачити речі інакше, аніж вони є насправді. Однак певні спотворення в політичному світі можуть мати місце, коли новий символізм починає використовуватися для позначення старої ситуації, що призводить до неможливості схопити суть політичних феноменів. У цьому сенсі відбувається певна трансформація політичного на символічному рівні, що зумовлена лише впровадженням певних змін у дискурсивні практики.

Загалом на основі окреслення політичного як символічного можемо зрозуміти краще способи дискурсивізації політичного світу. "Дискурс, – пише К. Касторіадіс, – нерозривно пов'язаний із символом, і це не просто якась "зовнішня умова": дискурс бере своє начало в символізмі, але це не значить, що він ним фатально поневолений. Метою дискурса є зовсім не символізація. Смысл, який даний у відчутті, в мисленні та в уявленні, – ось до чого він прагне" [3, с. 157]. Політичний світ може розумітися як нескінченне поле дискурсивності (наприклад, таке розуміння представлено в працях Е. Лакло та Ш. Муф [8]). Завдяки цьому конкретний дискурс ніколи не може повністю стабілізуватися та утвердитися. Зумовлене це також і тим, що в рамках символізації постійно здійснюється операція з переміщення смислу. Це, своєю чергою, може перешкоджати схопленню істинного способу існування того чи іншого явища в політичному світі.

Уявлення та символізація відіграють важливу роль для формування політичної ідентичності. Кожна спільнота відчуває потребу у

вигоренні (конструюванні) власної ідентичності: “Суспільство повинне визначити свою “ідентичність”, свою структуру, навколишній світ, своє ставлення до нього та об’єктів, які він містить, свої потреби та свої бажання. Без цих “визначень” неможливе існування людського світу, суспільства і культури – оскільки все в такому випадку залишилося б нерозрізненим хаосом” [3, с. 165]. Значну роль для вирішення проблем ідентичності відіграють уявлення, а також відсилання до певних символів, наприклад, тих, що дають розуміння нашого місця в часі і просторі, що зумовлюють наше ставлення до інших та наші уявлення про їхній спосіб буття.

Творення інституцій на основі уявлення та впровадження соціальних значень зумовлює перебування політичного світу у процесі постійного становлення та самозміни. Таким чином, політичне постає засобом проявлення і утвердження соціального та історичного в світі людини.

Осмилення політичного як уявленого та символічного доповнює дві інших концепції політичного (концепцію політичного як антагоністичного та концепцію політичного як агоністичного), які мають місце в сучасній політичній філософії. Розуміння поняття політичного через звернення до соціальної уяви та символізму допомагає окреслити важливий аспект творення онтології політичного світу. Крім цього, такий підхід вказує на необхідність певного переосмилення політичної онтології, яке б приймало до уваги вкорінення політичного світу в простір культури та особливості буття людини в світі, передбачаючи, таким чином, системи людських уявлень та символів як значимі елементи конституювання політичного.

Література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування про походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
2. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М. : Логос, 2000. – 184 с.
3. Касториadis К. Воображаемое установление общества / К. Касториadis. – М. : Логос, 2003. – 480 с.
4. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М. : Изд. центр “Academia”, 1995. – С. 3-18.
5. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр ; пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М. : “КАНОН-пресс-Ц”; “Кучково поле”, 2002. – 624 с.
6. Рикер П. Идеология та утопія / П. Рикер. – К. : Дух і літера, 2005. – 386 с.
7. Тейлор Ч. Что такое социальное воображаемое? // Неприкосновенный

запас. – 2010. – № 1 (69). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/69/te3.html>.

8. Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics. 2d edition – London, New York: Verso, 2001 – 198 p.

9. Searle J. The Construction of Social Reality. – New York: The Free Press, 1995. – 241 p.

10. Taylor Ch. Nowoczesne imaginaria społeczne. – Kraków: Znak, 2010. – 256 s.

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” М. О. Зайцев*

Світлана Ганаба

ОСВІТНІЙ ПОТЕНЦІАЛ ТЕОРЕТИЧНИХ РОЗВІДОК ЕДГАРА МОРЕНА

У статті акцентується увага на необхідності впровадження принципів складного мислення в освітню сферу. Розглядається евристичний потенціал теоретичних розвідок Е. Морена, який є продуктивним у творенні системи превентивної освіти, яка допоможе людині, що живе в умовах мінливого, сповненого ризиків світу, бути успішною.

Ключові слова: інноваційна освіта, складне мислення, ге-штальт, трандисциплінарний.

Ganaba S. Educational potential of the theoretical investigations of Edgar Moren.

This article pays attention to the necessity of introduction the principles of complex thinking into educational sphere.

Article deals with the evristic potential of theoretical investigations of Edgar Moren, which is productive in creation of system of preventive education, which can help a person living in the world full of risqué, be successful.

Key words: innovational education, complex thinking, transdiscipline, geshtalt (pattern).

Ганаба С. Образовательный потенциал теоретических поисков Эдгара Морена

В статье акцентируется внимание на необходимости внедрения принципов сложного мышления в сферу образования. Рассматривается эвристический потенциал теоретических поисков Э. Морена, которые являются продуктивными в формировании превентивного образования, которое поможет человеку быть успешным в условиях меняющегося мира.

Ключевые слова: инновационное образование, сложное мышление, гештальт, трандисциплинарный.

Сучасна епоха є критичною в загальному процесі переходу до нового типу цивілізаційного розвитку людства. Принципово якісні соціальні зміни, з якими зіткнулося людство на початку ХХІ століття, пов'язані з процесами глобалізації, інформатизації, комунікативної революції. Вони ознаменувалися низкою змін глобального характеру,

що засвідчили про “вселенське неблагополуччя” та зачепили основи людського буття.

Аналіз основних тенденцій та можливих перспектив розвитку людства демонструє, що людям доведеться долати багатоманітність суперечностей, що подекуди набули небезпечного конфронтаційного характеру. Це – суперечності між: локальним та глобальним, одиничним та масовим, унікальним та загальним, матеріальним та духовним, традиційним та інноваційним тощо. Такі періоди людського життя К. Ясперс окреслює поняттям “гранична ситуація”, яка нищить звичний “грунт” людського існування та жорстко впливає на світовідчуття особи [7, с. 232].

Катастрофічні моменти історії, на переконання М. Бердяєва, зумовлюють і катастрофу духу людського, і водночас нові обрії його розвитку, коли той “переживши момент розщеплення і роздвоєння, здатен співставити та протиставити ці два моменти – момент безпосереднього перебування в історичному і момент розщеплення із ним, щоб перейти у третій стан з ним, котрий надає особливої гостроти усвідомлення, особливої здатності до рефлексії і, разом із тим, у ньому здійснюється особливе звернення духу людського до таїни історичного” [1, с. 6].

Фундаментальною відповіддю на виклик епохи, яка здатна забезпечити подальший суспільний поступ, має бути формування нового образу мислення, нових цінностей, нового відчуття і сприйняття, що відповідають сучасним швидкозмінним реаліям. В умовах, коли світ постійно еволюціонує, змінюється, трансформується, на думку Л. Горбунової, ми “маємо знайти свою тотожність як історичну нетотожність, тобто як тотожність, що перманентно долає себе в процесі розвитку, свою ідентичність, як безперервний процес ідентифікації – діяльності, відкритій у не визначеність майбутнього, у яке всі ми закономірно вже залучені” [2, с. 43]. Дослідниця стверджує: “Без кінця озиратися в минуле і лише в ньому шукати свою ідентичність, намагатися протягнути лінію долі з минулого, екстраполюючи її в майбутнє, все одно, що йти вперед з поверненою назад головою, – це заняття щонайменше безперспективне” [2, с. 43].

Сучасне суспільство, здійснюючи радикальний цивілізаційний поворот, загалом характеризується процесом самоорганізації нового типу мислення, яке називається складним. Складне мислення розробляється постнекласичною наукою і реалізується у міждисциплінарних та трансдисциплінарних дослідженнях.

Вагомий внесок у розробку тих чи інших аспектів складного мис-

лення зробили Грегори Бейтсон, Людвіг фон Берталанфі, Нюрберт Вінер, Ервін Ласло, Ілля Пригожин, Едгар Морен тощо.

Метою статті є акцентування уваги на необхідності впровадження принципів складного мислення в освітню сферу на прикладі теоретичних розвідок Е. Морена.

Едгар Морен – французький соціолог та філософ, засновник Центру трансдисциплінарних досліджень, президент Асоціації складного мислення.

Дослідник висловлює переконання, що людині складне мислення не дається від природи, воно формується у процесі життя і велику роль у цьому відіграє освітній ресурс. Мета освіти майбутнього, на думку філософа, навчати такому мисленню, що “має слугувати розумінню ідентичності та розвитку земної свідомості” [5, с. 56].

З безлічі аспектів складності мислення Е. Морен у праці “Метод. Природа природи” виокремлює два фундаментальних. Перший фундаментальний аспект полягає у тому, що будь-яке складне явище, пізнання, мислення містить у собі протиріччя, що не руйнують складне, а створюють його балансуючи на межі хаосу.

Чи породжує складність певний хаос та невпорядкованість? Ні, оскільки твориться складна єдність іншого порядку. Єдність та різноманітність розуміються не як конкуруючі поняття, а як такі, що доповнюють одне одного, при цьому не позбавлені різноманітності та, можливо, і антагоністичності. На цих засадах Е. Морен пропонує таким чином розуміти складне: “Складність виникає в самій серцевині Єдиного одночасно як відносність, співвіднесеність, різноманітність, несхожість, двоїстість, двозначність, невизначеність, антагонізм, і в поєднанні цих понять, які є по відношенню одне до одного додатковими, конкуруючими та антагоністичними. Система – складне утворення, яке є дещо більшим, меншим, іншим порівняно з нею самою. Вона є одночасно і відкритою, і закритою. Не існує організації без анти організації. Не існує функції без дисфункції” [6, с. 183-184].

Дослідник формулює також принципи складного мислення: голографічність пізнання, принцип генеруючої петлі, принцип автеекоорганізації, принцип діалогу і принцип повторного введення в процес пізнання того, хто пізнає. Останній принцип є особливо важливим для педагогічного дискурсу, оскільки засвідчує, що суб’єкт пізнання не просто відтворює об’єктивний, наперед заданий йому світ, а пізнає, конструює, творить. Важливою характеристикою такого пізнавального процесу є та обставина, що відбувається пізнання не лише навколишнього світу, але й пізнання суб’єктом самого себе. “Таїна

світу – в нас самих, ми не надаємо цьому значення і тому вона залишається для нас недосяжною”, – пише Е. Князева [6, с. 19].

Переважно лінійний, детермінований характер сучасної освіти уніфікує навчально-виховний процес, робить його відірваним від реальії сьогодення, зорієнтований на дисциплінарне розгалуження. Фрагментарність освіти зумовлює деформоване бачення реальності і не дозволяє людині адекватно реагувати на калейдоскопічність змін економічного та політичного характеру, екологічну кризу, девальвацію моральних норм та духовних цінностей тощо. Тому першочерговим завданням освітньої сфери Е. Морен вважає подолання розпорошеності знань, яка заважає висвітлити складність та багатогранність людини та світу, у якому вона живе та який творить. Відновлення єдності фрагментарного знання, подолання роз’єднаності знань у природничих та гуманітарних дисциплінах, об’єднання частин в одне ціле зумовить творення в освітній сфері знань з новими якостями, властивостями та характеристики. Такі знання позбавлені уніфікованості, стандартизованості, оскільки їх природа має суб’єктивний характер, вони творяться, а не надаються у “готовому вигляді” людиною. “Істинність цілісності полягає в поділеній на частини індивідуальності (чи проходить крізь неї). Ідея цілісності, тотальності стає більш красивою та багатою, коли вона перестав бути тоталітарною, коли вона втрачає здатність замикатися на самій собі, коли вона стає складною”, – пише Е. Морен [6, с. 163].

Другим фундаментальним аспектом складності в мисленні автор називає холізм – поєднання частин та елементів в ціле. Мова йде не про формування певного спрощеного універсального знання, а про творення цілісності знань на основі пошуку вузлів комунікації як стратегічних пунктів об’єднання розрізнених знань, їх взаємодії. Спосіб, який дозволить зв’язати частини в ціле, а ціле з частинами, створює певний образ-гештальт. У перекладі з німецької “гештальт” означає “конфігурацію” чи “паттерн”. Конфігурація знань уявляється певним циклом, об’єднанням, що не зводиться до єдиного смислу, а навпаки, спонукає до нової їх рефлексії. Сприйняття образу виникає в цілому і є неподільним, оскільки втрачається образ. “Процес запам’ятовування виражає генеративний потенціал нашого мозгу – трансформувати феноменально реальне в образ, а лише потім відтворити, регенерувати цей образ”, – пише Е. Морен [6, с. 379]. Таке розуміння природи сприйняття, пізнання, сприйняття знань передбачає зміну конфігурації навчальної діяльності. Гештальт-освіта розглядається як передача цілісних блоків інформації, системи структурова-

них логічно-графічних схем, паттернів мислення тощо. Як приклад досвід російських науковців Аркадія та Олени Егідесів, які у книзі “Лабіринти мислення, або вченими не народжуються” представили спосіб унікального засвоєння матеріалу будь-якої складності шляхом логічно-графічного структурування. Дослідники висловлюють переконання, що спростувати необхідно не думку, а її викладення, пояснення [3, с. 3].

Нові підходи до освіти вимагають нових, таких, що відповідають рівню сьогодення, способів передачі і трансляції знань. Змінюються уявлення про методи пізнання знань. Метод розглядається вже не як визначений а рїогї шлях, а як прокладання цього шляху. З цього приводу Е. Морен підкреслює, що метод має формуватися, визначатися лише в процесі дослідження: “З самого початку слово “метод” означало “прокладання шляху”. Але тут ми трактуємо метод як просування вперед без дороги, прокладання дороги в процесі просування по ній” [6, с. 44]. Це не конкретна, а загальна програма дослідження і дій. Метод визначає лише магістральний напрямок пошуку. Метод, на думку дослідника, це те, що вчить нас навчатися. Оскільки не існує “дзеркального” відображення об’єктивного світу, то пізнання завжди є певною його конструкцією.

Таке розуміння методу пізнання певною мірою протистоїть уніфікованим способам здобуття та передачі знань, які зводяться до певної суми “технічних” рецептів, правил та приписів їх реалізації. Єдино вартісним визнається те знання, яке живиться невизначеністю, спонукає до пошуку, аналізу, нової інтерпретації, формування нової знаннєвої конфігурації. “Знання, що вважаються визначеними... – можуть бути відкинуті, зруйновані, перетворені у шум в результаті виторгнення нових знань”, – пише Е. Морен [6, с. 406].

Пошук нових методів зумовлено і зростанням кількості інформації та збільшення різнопланового знання, яке перевищує усі можливості сприйняття, розуміння, осмислення його людським мозком. Таке явище сучасні дослідники окреслюють поняттями “інформаційний вибух” та “інформаційна криза”. Які шляхи виходу з цієї ситуації? Першим є шлях пошуку універсального знання, що має спрощений характер і “завжди скриває труднощі пізнання, тобто супротив, який полягає у тому, що реальне протистоїть ідеї: вона завжди є абстрактною, бідною “ідеологічно”, вона завжди є спрощеною” [6, с. 34]. Спрощення передбачає роз’єднання, творення замкнених відокремлених сутностей, що зводяться до простих елементів та відкидання того, що не вписується у лінійну систему. Редукція і спрощення – необхідні елементи для

процедури аналізу, не можуть бути головними рушіями дослідження та пояснення явищ, оскільки відсікають, нівелюють все те, що не підлягає спрощенню, все те, що має складну організацію.

Будь-яка система, яка має за мету логічно пояснити увесь світ, є надто раціоналізованою та “мертвою” структурою, що продукує скам’янілі думки, знання, що значною мірою не здатні вступити в комунікацію з життям. Об’єктивне, позбавлене людського виміру та її ціннісних орієнтацій знання є “відчуженим”.

Інший спосіб зумовлений складним мисленням та баченням світу. Він передбачає не лише трансляцію нових знань, не лише вміння мислити певним способом, але й вміння і навички способів мислення, переключення з одного гештальту на інший, що передбачає внутрішню поліваріантність мислення та світосприйняття. “Сама природа реальності з іманентною присутністю її складності і багатоманітності, в той же час з її глибокою єдністю, вимагає виходу за межі окремих наук”, – пише Е. Морен [6, с. 22]. Дослідження, які виходять за межі конкретних дисциплін, відбуваються крізь дисциплінарні межі, окреслюються поняттям трансдисциплінарність. На думку філософа, трансдисциплінарність є ключовим поняттям при окресленні інтеграційних процесів у науці та освіті, оскільки створює новий інтелектуальний простір. Трансдисциплінарний комплекс є одночасно відкритим і закритим. Відкритість зберігається щодо нових когнітивних схем, що переносяться з суміжних дисциплін. Замкнутість виявляється тоді, коли трансдисциплінарний гештальт має захистити свій специфічний предмет й ракурс дослідження.

Дослідник у зв’язку з цим пропонує переглянути термін “енциклопедія”, що має трактуватися не в накопичувальному та в алфавітному значенні, а як “ен-цикло-педія” – тобто оволодіння знаннями, встановлення зв’язку між розрізненими точками зору при засвоєнні знань, перетворення їх в активний життєвий цикл” [6, с. 41].

Впровадження дослідницьких напрацювань Е. Морена в освітню сферу дозволить створити систему превентивної освіти, яка допоможе людині, що живе в умовах сповненого ризиків світу, бути успішною. Ці обставини зумовлюють необхідність переходу до нової освітньої парадигми, яка дозволяє відмовитися від редукціонізму та лінійності на користь гармонії, цілісності, різноманітності, орієнтує людину на постійне творення та засвоєння світу, розвиває пошукові інтенції, здатність самостійно приймати рішення, бути винахідливою та творчою.

У межах освітньо-культурного простору людина не розуміється “віддзеркаленням” світу, вона отримує пасіонарну здатність твори-

ти себе та світ навколо себе, існує у світі, а світ у ній. Провідною ідеєю освіти визнається людина дослідницької позиції, яка здатна зробити вибір, бути відповідальною за власні прорахунки, рішення, ризиковані вчинки тощо. Її діяльність спрямовується у напрямку від “споживання” готової інформації до її творення. Така людина виявляє здатність адекватно сприймати й аналізувати, ухвалювати рішення та досягати поставлених цілей у складному, мінливому світі, що само організується, оскільки володіє нелінійним мисленням. Змінюються обриси освітньої сфери, яка, на переконання Е. Морена, “не впорядковує, а організовує, не маніпулює, а встановлює комунікативний зв’язок, не керує, а надихає”[6, с. 435].

Отже, власне складне мислення, що розкриває та розвиває особистість учасників навчальної взаємодії, відповідає сучасному етапу розвитку науки та інноваційному розвитку суспільства загалом. Інноваційність суспільства полягає, насамперед, у створенні можливостей для реалізації потенціалу кожної особистості, її постійного розвитку та саморозвитку. Своєю чергою, інноваційний соціум може бути породжений через формування освітнім ресурсом нелінійного складного мислення.

Література:

1. Бердяев Н. Смысл и назначение истории / Николай Бердяев. – М. : Мысль, 1997. – 365 с.
2. Горбунова Л. Складне мислення як відповідь на виклик епохи / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – № 1 (6). – 2007. – С. 40-55.
3. Егидес А. Лабиринты мышления, или учеными не рождаются / Аркадий Егиденс, Елена Егиденс. – М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2004. – 320 с.
4. Князева Е. Н. Эдгар Морен в поисках метода познания сложного / Е. Н. Князева // Морен Э. Метод. Природа природы. – М. : Прогресс – Традиция, 2005. – С. 26.
5. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24-96.
6. Морен Э. Метод. Природа природы / Э. Морен. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Наука, 1991. – 680 с.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка, протокол № 5 від 29.12.2010 року

Надія Семчук

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ПЕДАГОГІКА: НОВІ ШЛЯХИ ВЗАЄМОДІЇ

У статті порушуються проблеми узгодження предмета і завдань педагогіки та філософії освіти на тлі зміни суспільного статусу освіти в умовах переходу до моделі сталого людського розвитку, що ґрунтується на концепції суспільства знань та парадигмі освіти протягом життя. Окреслюється коло спільних проблем та новий характер взаємин наукових галузей, спрямованих на вироблення ефективних освітніх стратегій.

Ключові слова: філософія освіти, гуманістична педагогіка, освітні стратегії, освітня політика.

Semchuk N. Philosophy of education and pedagogy: new ways of interaction

This article raises a problem of agreement of subject and tasks of pedagogy and philosophy of education on the background of social status of education in terms of transformation into a model of constant people's development, which is based on a conception of social knowledge and paradigm of continuing education. The author traces a range of problems and new nature of the relations of Sciences, focused on creating of effective educational technology.

Key words: philosophy of education, humanistic pedagogy, educational strategies, educational policies.

Семчук Н. Философия образования и педагогика: новые пути взаимодействия.

В статье поднимаются проблемы согласования предмета и заданий педагогики и философии образования на фоне общественного статуса образования в условиях перехода к модели устойчивого человеческого развития, основанной на концепции общества знаний и парадигме непрерывающегося образования. Обозначается круг общих проблем и новый характер взаимоотношений наук, ориентированных на создание эффективных образовательных технологий.

Ключевые слова: философия образования, гуманистическая педагогика, образовательные стратегии, образовательная политика.

Перед системою освіти України постали нові завдання, зумовлені глобальними тенденціями розвитку філософії освіти. Шляхи їх розв’язання зумовлено підвищенням ролі особистості вчителя як фахівця і громадянина для поліпшення соціального, господарського і культурного життя суспільства. Сучасна педагогічна освіта покликана забезпечувати формування вчителя, здатного, передусім, розвивати особистість учня в процесі спільної з ним діяльності, а не лише передавати комплекс окреслених програмою знань і умінь, зорієнтованого на особистісний та професійний саморозвиток і готового працювати творчо в закладах освіти різного типу. У цьому контексті становить інтерес взаємодія наукових галузей, спрямованих на вироблення ефективних освітніх стратегій, основними пріоритетами яких є активна участь людини у створенні та конструюванні знань, безперервний процес навчання та організація навчального процесу, зорієнтованого на розвиток творчого, критичного і самостійного мислення учня (студента), на розв’язання ними проблем з багатьма альтернативними відповідями. Водночас, не секрет, що сучасна освіта в Україні і досі залишається в полоні педагогічної традиції тоталітарної держави, що визначає процес навчання як “суб’єкт-об’єктні” відносини. Механічне перенесення методик викладання, що успішно працюють у західних системах освіти, не вирішують проблеми. Тому знайти найбільш оптимальні шляхи ідентифікації “я” і цивілізаційного відтворення суспільства та його переходу на інтелектуально вмотивований шлях розвитку – непроста задача, що стоїть сьогодні передусім перед вченими-педагогами і філософами.

Виокремлення філософії освіти як тематичного розділу філософського знання в зарубіжній науці припадає на середину ХХ ст. У вітчизняній науці на початку 90-х років цей процес супроводжувався гострими дискусіями між представниками не лише філософської, але і педагогічної спільноти з приводу статусу філософії освіти, її предметного змісту, кола проблем, характеру стосунків з педагогікою й іншими науками, пов’язаними з освітою. Відсутність і дотепер консенсусу у цих питаннях привертає нас до традиційної проблеми взаємин філософії з іншими науковими галузями.

Онтологія, гносеологія і аксіологія – розділи філософії, які досліджують фундаментальні принципи буття, пізнання і оцінки різних сфер людської діяльності – природи, суспільства, історії, релігії, права, мистецтва, науки тощо і виступають щодо них загальною теорією і методологією. Як об’єкти філософської рефлексії, ці сфери визначають такі напрями філософування, як філософія природи, філософія історії,

соціальна філософія, філософія релігії тощо. В той же час, вищезгадані галузі є об'єктами конкретних наукових дисциплін – природничих наук, мистецтвознавства, правознавства, історії, релігієзнавства, соціології і т. ін., які, своєю чергою, розробляють спеціальні теорії і методи їх дослідження. Виникнення нових наукових дисциплін було пов'язано не лише з появою нових об'єктів, але і з переосмисленням традиційних. Так, наприклад, виокремлення у 50-х рр. минулого століття культурології у самостійну наукову дисципліну не означало появи культури як принципово нового явища реальності, хоча новим об'єктом філософського і конкретно-наукового дослідницького інтересу культура стала. Філософський аналіз культур як унікальних і неповторних, таких, що мають свій власний шлях розвитку, в роботах Д. Віко, І. Г. Гердера знаходився в тіні популярних і зумовлених громадським розвитком лінійних концепцій історичного прогресу А. Р. Тюрго, Ж. А. Кондорсе, Г. Ф. В. Гегеля, К. Маркса. Проте, відповідно до того, як виявлялося, що розвиток суспільних організмів залежить від своєрідності їхньої культури, від вибору ними історичного шляху, з'явилися дослідження, які сприяли появі не лише філософії культури як галузі філософського знання, але і культурології як самостійної гуманітарної дисципліни (О. Шпенглер, А. Тойнбі). Аналогічним чином можна розглядати взаємини між соціальною філософією і соціологією, філософією освіти і педагогікою.

Освіта, починаючи з Античності, завжди виступала об'єктом філософських роздумів. Але тільки у середині ХХ ст. відбувається виокремлення спеціального напрямку у філософії – філософії освіти, яка концентрує зусилля на дослідженні специфіки освіти як виду людської діяльності, на її цілях і цінностях, структурі, закономірностях розвитку і функціонування.

Це пов'язано, передусім, із зміною ролі і значення освіти в житті людей, для яких вона стає засобом розвитку особистості, що прагне до самовизначення, самореалізації. Освіта розуміється як безперервна, такою, що супроводжує людину упродовж усього її життя, оскільки сучасний динамічний світ потребує постійного поповнення і оновлення не лише професійного, але і життєвого досвіду. Крім того, освіта є чи не найважливішим фактором соціальної мобільності, що здатний забезпечити високий соціальний статус та рівень добробуту, доступ до влади. Ці масштабні зміни зумовили розробку нових підходів як у філософії, так і в педагогіці та в інших дисциплінах, пов'язаних з освітою.

Скептичне ставлення до філософії освіти з боку деяких педагогів було спричинено побоюваннями, що ця нова філософська дисципліна

ще не склалася в систему, не виробила адекватних сучасному стану освіти теорії і методів, і тому поки що не може служити теоретико-методологічним орієнтиром для педагогічної науки [1]. Проте подібне розуміння філософії освіти відтворює модель співвідношення філософії з іншими науковими галузями, яка склалася в марксизмі, де чітко структурована теорія екстраполює свої принципи на ту чи іншу наукову дисципліну. Сучасна філософія, переживши парадигмальні зрушення, радикально відрізняється від філософії класичної, різновидом якої був марксизм. У зв'язку з цим доцільно звернутися до проблеми змін (зрушень) у самій філософії, що дозволить прояснити статус філософії освіти, її можливості і перспективи.

Освіта традиційно виступала об'єктом філософських роздумів майже усіх представників класичної філософії – як західноєвропейської, так і вітчизняної [2]. Це зумовлено тим, що в класичній філософії людина, яка є, передусім, частиною суспільства, функцією соціального організму, мала засвоювати базові ідеї, цінності, ідеали, що визначають вектор і мету суспільного розвитку, і активно, свідомо сприяти їх реалізації. Настанова на знання (наукове і моральне) як необхідну умову розвитку сутнісних властивостей людини надавала філософії, починаючи з Сократа, просвітницького характеру.

У найбільш загальному вигляді основну мету освіти сформулював французький публіцист і філософ епохи Просвітництва Ж. А. Кондорсе: “Спрямувати освіту так, щоб досконалість у науках сприяла щастю більшості громадян і збільшила життєві зручності людей, що присвячують їм своє існування, щоб більша кількість людей могла дотримуватися своїх обов'язків, які висуває суспільство, щоб постійно зростаючий прогрес освіти відкрив для нас невичерпне джерело задоволення потреб, щоб цей прогрес був ліками в наших хворобах, засобом до індивідуального блага і до всезагального щастя; культивувати, нарешті, в кожному поколінні здібності фізичні, моральні та інтелектуальні і, таким чином, брати участь у спільному і поступовому вдосконаленні людського роду, – ось кінцева мета будь-якого громадського інституту” [3].

На відміну від *філософії*, яка спиралася на раціональний і систематизований світогляд про місце людини у світі, *педагогіка* прагнула до розробки теорій і методів, спрямованих на формування соціально значущих якостей особистості у рамках соціальних інститутів, що історично склалися (сім'я, школа, університет тощо). Взнявши до уваги настанову новоевропейської та просвітницької філософії про рівність усіх людей за природою, *педагогіка* концентрувала свою увагу на по-

шуку загальних закономірностей навчання і виховання, розробці їх універсальних методів і форм. Інтенсивний розвиток дидактики зумовив швидке поширення знань, підвищення загального культурного рівня, і, врешті-решт, сприяв становленню системи загальної освіти. У своїх уявленнях про об'єкт і суб'єкт освіти педагогіка апелювала до створюваних філософією образів людини і, спираючись на те чи інше трактування людської природи, вибудовувала свої стратегії. Так, наприклад, І. Кант, виходячи з властивої для людини здатності до саморозвитку, вважав, що освіта покликана не лише навчити людину моделювати поведінку, спрямовану на досягнення певної прагматичної мети, тобто розвивати інтелект, але і допомогти їй виробити в собі здатність вільно обирати такі моральні цілі, які “за необхідності схвалюються усіма і можуть бути в той же час цілями кожного” [4, с. 454]. Як відомо, гегелівська ідея розвитку сприяла утвердженню в педагогіці принципу історизму. Водночас, не можна розглядати педагогічні теорії як аплікацію ідей того або іншого філософа. На ґрунті класичної філософії створювалися оригінальні вчення, що поєднували у собі ідеї різних представників філософської думки. Раціоналізм західноєвропейської філософії сприяв тому, що педагогіка, орієнтуючись на класичну науку як ідеал раціональності, прагнула стати точною наукою, а вже потім мистецтвом постійної дії. Західноєвропейська філософія освіти, для якої класична наука виступала ідеалом раціональності, обумовлювала прагнення педагогіки до того, щоб стати науковою дисципліною, що суворо спирається на емпіричні та (або) теоретичні закони і закономірності, яка розробляє науково-обґрунтовані методи освіти. Таким чином, педагогіка визнається наукою, але наукою емпіричною.

Розуміння глибокого і органічного взаємозв'язку філософії і освіти, філософії і педагогіки, проте, не спонукало ні філософів, ні педагогів до створення “філософії освіти” як самостійної галузі філософського знання. Річ не лише в тому, що освіта розглядалася як необхідна сфера екстраполяції тих або інших філософських ідей. Універсалізм класичної філософії зумовлював претензію кожної філософської концепції, школи на істинність, прагнення дистанціюватися від інших, розглядати їх з критичної точки зору, розцінювати як побічні та недостовірні. Оскільки філософський емпіризм спирався на досвід як джерело знань, цілком природно, що на перший план висувалося чуттєве сприйняття світу. Відповідно педагогіка, що розвивалася на його засадах, розробляла теоретичне обґрунтування і пропонувала методи наповнення і розвитку “порожнього розуму” даними досвіду (наукового, життєвого, історичного). Якщо філософський

раціоналізм вважав джерелом знань розум, то саме розум переважно визначав конфігурації досвіду. У такому разі педагогіка акцентувала увагу на створенні теорії і методів, що сприяють розвитку інтелекту як головної здатності людини. Хоча образи людини, пропонувані філософськими школами, різнилися, вищою цінністю людини вважався розум, покликаний контролювати сферу почуттів. Попри усю різноманітність філософсько-освітніх ідей, що відбивали складність і диференційованість суспільства, усі вони ґрунтувалися на загальних принципах класичної філософії.

Починаючи з кінця ХІХ ст., ситуація у галузі філософії змінюється. Багато представників філософської думки дистанціювалися від сфери освіти. Це зумовлено принциповою різницею між класичною філософією і сучасною, некласичною, для якої центром тяжіння філософської рефлексії стає людина як неповторна особа, як індивідуальність. Утвердження принципу суб’єктивності спонукає філософію відмовитися від об’єктивізму, універсалізму і визнати плюралізм філософських ідей, шкіл, напрямів, які змінюють уявлення людини про світ: тепер світ моделюється самими людьми (залежно від їхніх цінностей та цілей). Людина перестає бути “частиною” природи, суспільства, вона сама – творець. Відповідно, змінюються взаємини між філософськими школами і напрямками, які, визнаючи контекстуальний, історичний, комунікативний характер істини, будуються за принципом компліментарності. Іншими словами, некласична філософія в різних її проявах принципово відмовляється від створення фундаментальних філософських систем, що претендують на повноту і завершеність.

У межах некласичного стилю філософування філософія освіти являє собою сукупність “проектів” освіти, в основі яких лежать загальні принципи, що надають широких можливостей для інтерпретації та комбінації. М. Гайдеггер, наприклад, критикував класичне розуміння освіти як засвоєння досвіду минулих поколінь [5, с. 252]. На його переконання, освіта тримається не на раціональних конструкціях-взірцях, яких треба дотримуватися і яким відповідати, а на усвідомленні “тут-буття”, тобто нашого історичного і, разом з тим, проективного співіснування, наповненого екзистенційними переживаннями. Освіта, розсуваючи свої смислові та інституціональні межі, розглядається сучасною філософією як сфера безперервного становлення і розвитку особистості, що прагне самоактуалізації, є відкритою до змін у постійно плинному світі і, водночас, – для взаємодії з іншими людьми на підставі взаєморозуміння, необхідного для узгодженої спільної діяльності. Як онтологічну характеристику самого життя людини

тлумачить освіту Х.-Г. Гадамер, на думку якого, в освіті закладено загальне відчуття міри і дистанції щодо неї самої, і через неї – піднесення над собою до всезагального. Ознака освіти – у відкритості усьому іншому, іншим, більш узагальненим точкам зору [6].

Таким чином, сучасна філософія освіти постає як сукупність ідей, принципів, представлених різними напрямками неklasичної філософії. Плюралізм – один із базових принципів сучасної філософії, який вона пропонує для педагогів, психологів, соціологів, культурологів, футурологів та інших фахівців, що займаються проблемами освіти. Освіта є своєрідним місцем зустрічі філософів з представниками певних конкретних наукових галузей, які розробляють власні шляхи ефективних як особистісних, так і суспільних освітніх технологій. Інтегровані зусилля мають об'єднуватися таким науковим напрямом, як освітологія [7, с. 4].

Відсутність системності, повноти і завершеності філософії освіти як напряму сучасної філософії не означає відсутності в ній цілісності. Ця цілісність може виявлятися в орієнтації на такі фундаментальні принципи неklasичної філософії, як суб'єктивність, плюралізм, комунікативність, контекстуальність. В українській філософській думці питання єдиної філософської парадигми не ставиться, навпаки, пропонується враховувати наявність міжпарадигмального освітнього простору як явища, характерного не тільки для трансформаційних, а й для суспільств, у яких домінують ліберальні цінності. Сьогодні у нас все більше утверджується думка, що предметом дослідження філософії освіти є цілі, цінності, ідеали освіти в сучасному суспільстві, їх співвідношення з технологіями і практичними засобами, а також аналіз результатів та критеріїв їхньої оцінки. Акцентуючи увагу на тому, що важливе значення для визначення сутності філософії освіти має з'ясування того, чим відрізняється “освічена людина” від “людини знаючої і компетентної” і що таке “культурна людина”: складний результат духовного розвитку чи просто “освічена або навчена” [7].

Філософія освіти як тематичний розділ філософського знання являє собою рефлексію над сутністю, змістом, цілями освіти через призму уявлень про людину, що склалися в тих чи інших історично визначених філософських течіях, напрямках, концепціях. З позицій сучасної філософії педагогіка є наукою, яка має справу з різними уявленнями про освіту, що склалися в межах філософії освіти. Це означає, що педагогіка не повинна шукати сталих законів розвитку і функціонування освіти, створювати універсальних освітніх систем (що було ознакою класичної науки). Ідеалом раціональності сучасної філософії є не наука, а мистецтво, яке демонструє багатовимірність людської

реальності, багатовекторність, різноспрямованість і непередбачуваність розвитку життєвих сюжетів. За такого розуміння філософії характер взаємовідносин філософії освіти і педагогіки ускладнюється, їх зв'язок не можна показати схематично. Проте ця невизначеність, незавершеність компенсується підвищенням ступеня свободи педагога, який вибудовує свій власний педагогічний маршрут у сфері освіти, спираючись на власний вибір освітологічних принципів (вироблення своєї системи цінностей, формування активної життєвої позиції, власної філософії навчання тощо). На відміну від філософії освіти, яка є наукою регулятивною, педагогіка – наука за визначенням нормативна, конкретна, прагматична. Вона не може відмовитися від створення конкретних теорій освіти, від формалізації своїх прийомів і методів (від дидактики), від необхідності експертної оцінки якості освіти. І все ж ці особливості педагогічної науки не заважають їй прямо або опосередковано орієнтуватися на принципи сучасної філософії освіти, про що свідчать основні напрями педагогічної діяльності: теоретичної та практичної. Йдеться про такі загальноприйняті та загальновизнані підходи до освіти, як особистісно-спрямований, філософсько-антропологічний, діяльнісний, проектний, синергетичний, діалогічно-комунікативний, ігровий та інші, які свідчать про перехід педагогіки від “технократичної”, тобто заснованої на принципах класичного раціоналізму, до “гуманістичної”, що спирається на принципи некласичної філософії. Сьогодні нерідко можна зустріти відгуки про плідність і необхідність використання герменевтичного підходу, феноменологічного методу в педагогічних дослідженнях [8].

Відхід педагогіки від технократичних принципів і спрямування до гуманітарної парадигми – процес незакінчений і складний. Насамперед, у самому суспільстві ще відбуваються процеси, які відтворюють класичний тип філософування і гальмують освоєння некласичної філософії. Через свою прихильність до принципів класичної філософії, філософії марксизму представники педагогічної науки старшого покоління, маючи високий статус, впливають на формування напрямів розвитку педагогіки, на складання освітніх стандартів і програм, на написання підручників тощо. В той же час, педагогічна освіта та діяльність, на жаль, не користується значною повагою у свідомості громадян. Невисокий статус, а інколи і зневага до вчителя зумовлені тим, що у своєму прагненні підтримати більш-менш нормальний рівень життя він змушений працювати понаднормово і не має часу на підвищення своєї кваліфікації, а, отже, недостатньо володіє сучасною філософською теорією та методологією.

Сучасна філософія освіти орієнтує не на вивчення “основ наук”, що

було притаманно класичній педагогіці, а на оволодіння різними способами діяльності, що відкриває можливості для реалізації внутрішніх ресурсів особистості. Тільки у такому тлумаченні освіта сприятиме розвитку творчого стратегічного мислення, свободи і відповідальності людини, а не змушуватиме оволодіти певним набором знань, навичок і вмінь.

Філософія освіти має особливе значення для формування педагогічного мислення студентів – майбутніх учителів. Вона дозволяє зробити “контекстуалізованим” вивчення загальних основ педагогіки (історію, соціологію, педагогічну антропологію, теорію складання навчального плану тощо), усвідомити студентами себе як індивідів і членів місцевої громади у швидкозмінному глобалізованому суспільстві, формує гуманістичне світосприйняття, критичну позицію, сприяє встановленню справедливості, розширює уяву, “збентежує” душу і розвиває емпатію. Зрештою, розвинуті вміння педагогічного мислення значно полегшують наступний процес засвоєння майбутніми педагогами глибоких професійних знань з дидактики.

Література:

1. Андрущенко В. П. Освіта України в контексті суспільних проблем та суперечностей / Розвиток педагогічної і психологічної наук в Україні 1992–2002: 36. наук. праць до 10-річчя АПН України / АПН України. – Ч. 2. – Харків: “ОВС”, 2002. – С. 3-16.
2. Бичко А. Національні аспекти філософської освіти в Україні // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 210-229.
3. Кондорсе Ж. А. Доклад об общей организации народного образования / Педагогические идеи Великой французской революции. Речи и доклады / Под редакцией и с предисловием проф. А. П. Пинкевича. – М., 1926. – <http://www.diary.ru/~vive-liberta/p75053125.htm?from=last> (09. 07. 2009).
4. Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 445-504.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления [Текст] / М. Хайдеггер; пер с нем. М. : Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX века).
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
7. Огнев'юк В. О. Філософія освіти – педагогіка – освітологія // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2010. – № 1-2. – С. 2-4.
8. Американська філософія освіти очима українських дослідників // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 22. 12. 2005. – Полтава, 2005. – 281 с.

Стаття рекомендована до друку ухвалою кафедри філософії Київського університету ім. Бориса Грінченка, протокол № 5 від 22.12.2010 року

Наталія Лазуріна

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ДО ПИТАННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

У статті актуалізується проблема формування громадянського суспільства в процесі державотворення в Україні. Дається аналіз історичних підходів до визначення джерел і проблем формування громадянського суспільства. Визначені і охарактеризовані чинники, які уможливають існування громадянського суспільства як системи взаємопов'язаних інтересів особистості, суспільства і державної влади.

Ключові слова: громадянське суспільство, приватний інтерес, свобода особистості, державна влада, суспільні інтереси, рівень життя, національна свідомість.

Lazurina N. Civil Society: Social and Philosophic Analysis.

The article draws attention to the problem of civil society formation in the process of Ukrainian state establishment. The author analyses a range of historic approaches to the origin and problems of civil society formation. The work suggests and describes factors of existence of civil society as a system of inter-related interests of person, society and state authority.

Key words: civil society, private interest, personal freedom, state authority, society interests, standard of living, national consciousness

Лазуріна Н. Гражданское общество: к вопросу о социально-философском анализе

В статье актуализируется проблема формирования гражданского общества в процессе построения государственности в Украине. Дается анализ исторических подходов к определению истоков и проблем формирования гражданского общества. Определены и охарактеризованы факторы, которые делают возможным существование гражданского общества, как системы взаимосвязанных интересов личности, общества и государства.

Ключевые слова: гражданское общество, личный интерес, свобода личности, государственная власть, общественные интересы, уровень жизни, национальное сознание.

Постановка проблеми. Загострення політичної та економічної кризи, штучне підняття суперечливих для українського суспільства пи-

тань, низький рівень якості життя українців – все це на жаль реалії нашого суспільного життя. Система суспільних цінностей попередніх радянських десятиліть продовжує інтенсивно руйнуватися, натомість нова створюється вкрай повільно. Все це впливає і, можна сказати, зумовлює суперечливу модель світоглядних цінностей молодих людей, їх поведінки. Молоде покоління стоїть перед проблемою вибору. Проте цей вибір став більш складним і непрогнозованим, тому що майже немає старих ціннісних орієнтацій, а нові ще не виправдали себе, тому значна кількість молоді має маргінальні позиції щодо суспільних процесів. Але ж саме підростає покоління несе в собі потенційну енергію подальшого розвитку. Від того, якою буде молодь сьогодні, які цінності становитимуть ядро її свідомості, від того, наскільки молоді люди будуть готові до нового типу соціальних відносин, залежить, яким буде майбутнє нашої країни. Більшість українців уявляє і бажає його бачити як демократичну державу. Орієнтація на демократію як на провідний ціннісний вектор розбудови більшості держав вже навіть за самим означенням терміна “влада народу” передбачає розвинуте громадянське суспільство, поза яким значна частина привабливих орієнтирів соціального розвитку залишатиметься тільки віртуальною реальністю. Цивілізоване і гуманізоване, таке демократичне суспільство стає здатним сформувавши особистість громадянина нового типу, який, своєю чергою, створює нове громадянське суспільство. Силою, яка формує і зв’язує ці два начала – колектив і індивіда, – є влада держави, яка також трансформується у владу нового сучасного типу. Таким чином, громадянське суспільство формується особистістю – громадянином, державною владою і громадськими об’єднаннями.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розвиток поняття громадянського суспільства можна простежити у теоретичних концепціях М. Макіавеллі, Т. Гоббса, Дж. Локка, М. Монтеск’є, Ж-Ж. Руссо, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, А. Фергюсона, Ф. Хатчісона, Т. Пейна, А. де Токвіля, Дж. С. Мілля, К. Поппера, Дж. Александра.

Становлення ідеї громадянського суспільства та її історичну еволюцію досліджували західні, російські та вітчизняні науковці: А. Арато, К. Гаджієв, О. Кравченко, В. Вітюк, В. Тимошенко, Т. Ковальчук, Ю. Корнілов, М. Мокляк, В. Степаненко, А. Колодій, О. Резнік, Г. Горак, В. Муляр, Г. Федін, В. Матусевич, О. Злобіна.

Мета дослідження. Соціально-філософський аналіз громадянського суспільства як системи взаємопов’язаних цінностей: свободи особистості, державних законів та інтересів суспільства.

Виклад основного матеріалу. Ідея громадянського суспільства своїми коріннями сягає стародавньої Греції і Риму. Саме в той час складаються перші уявлення про громадянство та громадянина, в повсякденний вжиток входять поняття “суспільство” як сукупність громадян, з’являються перші ідеї відокремлення державного і приватного життя громадян.

У середньовіччі поняття суспільства і держави зливаються в одне, неділиме поняття. Це можна пояснити необхідністю створення і укріплення державних кордонів молодих європейських держав, боротьбою за суверенітет і незалежність, а також необмеженою, деспотичною владою держави в особі монарха, при якій, звичайно, не може йти мова, як і при будь-якій тиранії чи деспотії, про права і свободи пересічної особистості. Без яких, своєю чергою, неможливим стає поява ідеї громадянського суспільства.

Епоха Відродження відроджує також і ідею громадянського суспільства, яка виникає в італійських містах–республіках. Як зазначає науковець Олександр Резнік у своєму теоретичному дослідженні формування ідеї та поняття “громадянське суспільство”, “Макіавеллі формулює три важливі цінності громадянського суспільства: мир і безпека громадян, задоволення їх від свого майна і багатства, право кожного мати й відстоювати свої переконання. Тому Макіавеллі у своєму творі “Володар” радить правителям брати до уваги наведені людські потреби для успішного державного правління” [7, с. 70-71].

Поява громадянських суспільств на зорі Нового часу в Західній Європі пов’язана насамперед з появою третього стану – буржуа, які обстоюють своє право на свободу реалізації своїх інтересів, передусім, в економічній діяльності. Видатні англійські мислителі Т. Гоббс і Дж. Локк називають джерела громадянського суспільства, які вони вбачають у природному стані людей. Т. Гоббс вважає, що вільне задоволення природних потреб веде до розбрату (стану свавілля) у суспільному житті, і вимагає укладення суспільного договору, в результаті якого люди добровільно позбавляються частини свобод, віддаючи їх державі, для збереження життя і цілісності суспільства. “Громадянське суспільство, яке з’являється внаслідок цього договору, він розглядає як еквівалент держави та її законів. Крім цього, Гоббс оперує поняттями громадянина (підданого) та громадянської особи, що належать до співтовариства громадян, утвореного за певними інтересами” [7, с. 71].

У Дж. Локка, природний стан регулюється природним законом і підтримується кожною людиною. Тому він “... більше наголошує

особистісні засади життєдіяльності громадянського суспільства, первинність особистісного начала щодо колективного чи державного. Тобто йдеться про активну громадянську позицію особистості як умову оптимальної життєдіяльності громадянського суспільства”, – зазначає О. Резнік [7, с. 71].

Видатний французький просвітник Ж-Ж. Руссо один із перших вказує, що саме в суспільстві природні потреби індивіда набувають духовних і моральних якостей, що дає появу особистості. А упорядкованість суспільних і державних відносин залежить від чотирьох родів законів: політичних, громадянських, юридичних та, за твердженням Руссо, найважливіших – моралі, звичаїв і громадської думки [7, с. 72].

Таким чином, у XVIII ст. поруч із економікою і політикою з’являється неполітична публічна сфера, в якій люди починають обговорювати свої справи, і починає формуватися громадська думка. Народжене у XVIII ст. в європейських країнах громадянське суспільство висуває вимоги до політиків, обговорює громадські справи, вирішує ті чи інші проблеми. З часом суперечності вкрай загострюються через проблему бідності, яка для раннього капіталізму була величезною проблемою. Виникає соціальне питання, на якому вирости всі течії соціалізму. Через надзвичайну гостроту проблеми бідності та її широке обговорення на всіх рівнях ідеологій і теорій ідея громадянського суспільства відсувається на задній план, або знову пов’язується тільки з суспільними інтересами і державною владою.

О. Резнік вказує, що у Г. В. Ф. Гегеля поняття “громадянське суспільство” вужче, ніж поняття “суспільство”. “... громадянин є суспільною істотою, котра для виявлення своєї моральної значущості має відігравати певну роль у житті громадянського суспільства” [7, с. 73].

А при дослідженні філософії марксизму зазначає, що за К. Марксом “...права людини, які гарантуються громадянським суспільством, звільняють людину лише тією мірою, якою вона ідентифікує себе зі своїм класом, а отже, фундаментальний принцип Марксової соціології полягає в тому, що людська свідомість ґрунтується на певних матеріальних умовах” [7, с. 73]. Але саме класик марксизму припиняє традицію ототожнення понять держава і громадянське суспільство, називаючи політичним забобоном думку про те, що згуртованість громадянського суспільства забезпечується державою [2, с. 67].

Наприкінці XIX і в першій половині XX століття дискусії щодо відносин особистості і громадянського суспільства вщухли, але в другій половині XX століття знову актуалізувалося питання про місце держави та особистості щодо громадянського суспільства. Особливо

актуальною є проблема співвідношення держави та громадянського суспільства на сучасному етапі розвитку державності, коли фактично в постіндустріальних країнах таке суспільство уже діє.

Нині помітно зріс загальний інтерес до проблем громадянського суспільства, а наукові його дослідження здійснюються в органічному зв'язку з проблематикою правової та соціальної держави. Подальший розвиток відносин суспільства і держави є гарантією того, що суспільство стане громадянським, а держава – демократичною, правовою.

Визначення суті громадянського суспільства має важливе значення. Але завжди слід пам'ятати, що громадянське суспільство – це таке суспільство, де інтереси людини мають пріоритетне значення. Адже людині за своєю природою притаманне прагнення жити в суспільстві людей, в якому вона прагне задовольнити, насамперед, свої приватні інтереси. Науковець Володимир Муляр зазначає: “Найважливішим принципом громадянського суспільства є принцип приватного інтересу громадянина. Держава ж відокремлюється від моменту формування цього інтересу, пропонуючи лише шляхи та способи його задоволення. Вона законодавчим шляхом закріплює добровільні, свободні відносини між людьми, побудовані на задоволенні їх потреб та інтересів. Це означає, що закони можуть створюватися лише після того, як люди усвідомили для себе різноманітність потреб і придбаня цих потреб переплелася з їх задоволенням” [5, с. 72].

Водночас, звичайно, інститути громадянського суспільства покликані забезпечити певний баланс між соціальними та політичними силами, а за допомогою правових норм регулювати відповідні відносини. Таким чином, громадянське суспільство – це не якісь ізольовані індивіди, а комплекс соціальних відносин, система суспільних інтересів (економічних, соціально-політичних, релігійних, духовних, сімейних, культурних та інших), яка виражає різноманітні цінності, інтереси і потреби членів суспільства. Це сфера самовиявлення вільних громадян і добровільно сформованих асоціацій і організацій, обмежених відповідними законами від безпосереднього втручання та довічної регламентації діяльності цих громадян і організацій з боку державної влади.

Науковець Антоніна Колодій формулює таке визначення громадянського суспільства. “Громадянське суспільство – це сфера спілкування та солідарності, спонтанної самоорганізації і самоврядування вільних індивідів на основі добровільно сформованих асоціацій громадян, яка захищена необхідними законами від прямого втручання і регламентації з боку держави” [3, с. 159].

Сучасний соціологічний словник дає таке визначення громадянського суспільства: “Громадянське суспільство – асоціація вільних громадян, що взаємодіють між собою виключно на ґрунті власних інтересів, правових норм та спільно погоджених чи вироблених регуляторів (компроміс тощо)” [9, с. 108].

Громадські об’єднання ґрунтуються на соціально значущій й суспільно корисній діяльності, яка відповідає потребам суспільства та інтересам саморозвитку, самореалізації й самоактуалізації особистості. Таким чином, сутність громадянського суспільства полягає передовсім у забезпеченні прав людини. Особистість у громадянському суспільстві має гарантоване законами право вибору різноманітних форм економічної, соціальної та іншої діяльності, право вибору певної ідеології, світогляду тощо. Як зазначає В. Муляр, “...самовираження в політичному житті для молодих людей є більш значущим, ніж досягнення певних економічних вимог, що були характерні для попередніх поколінь” [6, с. 281].

Теорія громадянського суспільства ґрунтується на ідеї автономності та індивідуальної свободи громадян, невтручання держави в життя громадянського суспільства. Тобто говорити про громадянське суспільство можна лише з появою громадянина як самостійного суб’єкта, що усвідомлює себе індивідуальним членом суспільства, наділений певним комплексом прав і свобод, і в той же час несе відповідальність перед суспільством. Основами виділення індивіда із загальної маси є самостійність людини, звільненої від опіки, здатність і бажання розраховувати на власні сили, змагальність, а отже, і нове, більш незалежне, ставлення до суспільства. Умовою і результатом такого розвитку є більш повне, більш органічне перетворення суспільства в громадянську єдність, а держави – у правову і політичну цілість. “Громадянин – кінцева мета суспільства, він є сам для себе ціль. Однак без відносин з іншими громадянин не може задовольнити свої інтереси. Це означає, що він вступає в найрізноманітніші стосунки з рівними собі членами суспільства. Таким чином, враховується свобода та інтерес інших людей, встановлюється природна система відносин, яку і покликана закріпити держава як орган політичного управління суспільством. Отже, правовий, соціальний захист з боку держави, гарантія створення нею умов для реалізації громадянином права приватного інтересу – другий принцип громадянського суспільства” [5, с. 72-73].

Враховуючи особливості перехідного часу, в якому знаходиться Україна, має бути проведена в життя така концепція співвідношен-

ня особи, суспільства і держави, яка дозволила б не тільки змінити сьогоденний менталітет людини, але й сприяти формуванню вільної особи з високою політичною, економічною і правовою культурою, яка усвідомлює свою цінність і гідність. Ця концепція передбачає, що епіцентром громадянського суспільства є людина, її права, свободи й інтереси, що всі інститути громадянського суспільства і держави утворюються постільки, наскільки є необхідність створити умови для нормальної життєдіяльності людини, захисту її прав і свобод. І, своєю чергою, особистість, що усвідомлює важливість своєї громадської діяльності і діє в громадських об'єднаннях, звільнює в собі можливість вираження того, що не можливо виразити в межах тільки приватної життєдіяльності, поза громадою.

“Громадянське суспільство є продуктом індивідуалізованої дії, тоді як держава є наслідком відчуження дій суспільного суб'єкта, в якій індивідуальне знято. Громадянське суспільство уможливує існування Самості. Воно стає продуктом власного вибору особистостей (для держави осіб – громадян), об'єднаних у спільноту, що на принципах комунікативності узгоджують свої дії і коригують діяльність держави. За умови існування громадянського суспільства всі суспільні утворення є наслідком взаємоузгодженої дії особистостей, результатом особистісного вибору й усвідомлення ідентифікації з ними” [2, с. 71].

Отже, взаємодія особистісного і суспільного в громадянському суспільстві є взаємозалежною і взаємно доповнювальною. Тому що ця взаємодія спрямована на врівноваження особистісних інтересів та інтересів суспільства.

Громадянське суспільство потребує існування правової держави як своєї передумови. Разом з тим, тільки розвинуте, стабільне громадянське суспільство уможливує утворення правової держави, є основою стабільного демократичного політичного режиму й авторитетної влади. Цілісний політико-правовий механізм, який забезпечує ефективний вплив громадянського суспільства на структури влади і соціальне життя країни, складає, по суті, зміст поняття демократизму.

“Сама по собі демократія не дає ніяких соціальних гарантій, а лише забезпечує визначений її формою баланс між владою і свободою особистості” [2, с. 69]. Стан демократії у сучасному суспільстві справді значною мірою визначається існуванням системи незалежних від держави самоврядних об'єднань суверенних індивідів і вільно встановлених зв'язків між ними – громадянського суспільства. “Відносини між спільнотами, побудованими на принципах толерантності, солідарності, взаємної згоди і захисту інтересів особистості, що не су-

перечать збереженню єдності, і їй утворюють суспільну організацію, яку можна назвати громадянським суспільством” [2, с. 67].

Сформоване на засадах плюралізму, толерантності, лібералізму, воно спроможне протистояти етатистським тенденціям з боку держави, домагатися якомога оптимальнішого здійснення громадського самоврядування. Відкрите суперництво суспільних інтересів ініціює політичний процес, сприяє втіленню загальносоціального інтересу. Звідси випливає: щоб демократизувати суспільство, реформувати державу, необхідно займатися не лише законотворчою, політико-юридичною діяльністю, а й плекати громадянське суспільство – сприяти структурованості спільноти, усвідомленню й поважанню людьми власних і чужих прав, гідності й свободи, шануванню норм суспільно-політичної взаємодії.

Перспективами розвитку громадянського суспільства й, зокрема, соціального захисту в сучасних умовах має бути спрямованість на вирівнювання якості життя. Рівень життя – це рівень матеріального благополуччя, що визначається обсягом реальних доходів на душу населення і відповідним обсягом споживання. Але поняття “рівень життя” не вимірюється лише грошовим еквівалентом, а включає також такі чинники як здоров’я, ступінь морального задоволення від власного життя та діяльності. Таким чином, у його основу закладені цінності людського суспільного буття, тому що, скільки б ми не говорили про щось інше, людський чинник державотворення був і залишається визначальним.

Економічні передумови громадянського суспільства такі, що лише через стосунки власності людина може проявити свою соціальну активність. Де не існує поваги до власності, там не може бути вільної й рівної ринкової економіки. Де немає вільної й рівної ринкової економіки, там не може бути й тієї політичної системи, що закладає основи правової державності, а також виховання вільних, активних, відповідальних громадян. Усвідомлення працелюбства як вищої моральної цінності є одним із найсуттєвіших свідчень громадянської позиції людини. Той, хто збагнув цю істину, ставить до праці не лише як до засобів забезпечення матеріального достатку, а й усвідомлює благотворний вплив праці на людину, на розвиток її здібностей, волі, характеру.

Виховання громадянської діловитості, ініціативності, підприємництва повинно протистояти байдужості та безмірному користюлюбству. Щоб вивести людину зі стану індиферентності та сліпоти щодо всього державного, необхідно включати її в державний орга-

нізм, спрямувати на ту відповідальність, яка з цим пов'язана, і на ті обов'язки, що з цього випливають. Треба відучити людину від вузької і зашкарублої свескорисливості, від шкурництва, егоїзму, широко використовуючи не лише просвітні заходи, але й правові санкції.

Важливо також зазначити, становлення національної свідомості і громадянської свідомості – взаємопов'язані процеси: існує спільна основа цих явищ. Людина, для якої унікальність індивідуального світу людини є важливою цінністю, переважно цінує також самобутні культури; а тому вона обдуманно і відповідально ставиться до вибору своєї культурної ідентичності.

Важливим фактором консолідації суспільства, формування активної громадянської позиції особистості була і є мовна політика як система поглядів, принципів і пріоритетів у діяльності держави, її структур з тим, щоб державна українська мова змогла реалізувати свою справді державотворчу, консолідуючу роль, утверджуватися як основний засіб функціонування українського суспільства.

Національна держава має й відповідні національні інтереси, які стосуються передусім базисних, економічних умов існування цієї країни, держави, ними ж і детермінуються. Тому державні інтереси – соціальні цілі, орієнтири, принципи і настанови, спрямовані на раціональну організацію внутрішньої і зовнішньої політики держави, на адекватну репрезентацію інтересів усіх громадян, суспільства, на всебічний розвиток народу, – цілком можливо і треба розглядати саме як національні інтереси. Будувати державу без ідеології, без визначення, захисту й утвердження національного інтересу – справа пуста й даремна [1].

Творення єдиного загальнонаціонального культурного простору, забезпечення самоцінності, незалежності культури й мистецтва в усіх їх численних проявах, збереження багатющої національної культурної спадщини, забезпечення свободи творчості, найширшого доступу громадян, особливо молодих, до культурних надбань виступає як цілісний консолідуючий чинник становлення та зміцнення української національної державності.

“Усвідомлення ролі соціалізації особистості, зокрема її культуризації, вимагає переорієнтації суспільних і державних цілей. Культура і освіта повинні бути поставлені в центр державних пріоритетів, адже на рівні громадянського суспільства культура стає чи не найважливішою умовою його самозбереження” [2, с. 67].

Власне, кожна держава має бути зацікавлена в створенні, всебічному розширенні і поглибленні громадянського суспільства, якщо

воно прагне до задоволення потреб громадян, до своєї адаптації в загальнолюдський цивілізований процес. Для держави стає життєво необхідним розвиток всіх елементів громадянського суспільства. Чи відповідає таке суспільство досягнутому рівню світової цивілізації, має засвідчити рівень задоволення інтересів і потреб, громадянський мир на основі дії прийнятих державою законів. У сучасних умовах однією із вимог громадянського суспільства виступає фактор соціальної відповідальності в усіх сферах суспільного життя (економічній, політичній, соціальній, екологічній, національній), на всіх рівнях суспільних організацій (соціальної групи, суспільної організації, держави, світового співтовариства), пов'язаних з висуненням на перший план загальнолюдських цінностей. Адже соціальна орієнтація може утверджуватися як принцип суспільних відносин лише тоді, коли задоволені всі необхідні потреби і створюються умови для реалізації системи історично обумовлених інтересів членів суспільства. Тому сутністю громадянського суспільства виступає поєднання економічного, політичного і культурного плюралізму, який знаходить своє відображення в багатстві форм власності, в запереченні ідеологічних стереотипів, у розкритті духовного життя у всьому обсязі.

Висновок. Безперервний рух, постійне вдосконалення закладені у самій ідеї громадянського суспільства: перехід від менш розвинутого стану людини, суспільства і влади до більш розвинутого і більш цивілізованого. Умовою такого розвитку є рівновага, рівний розвиток, взаємна рівність прав, свобод і обов'язків всіх трьох чинників, які уможливають існування громадянського суспільства – людини, суспільства і держави. Домінування однієї з вказаних складових руйнує громадянське суспільство. Якщо це першість держави, яка підпорядковує суспільство, або колективного начала суспільного прогресу (наприклад, інтерес класу у соціалістичній теорії), або панування антиколективістського індивідуалізму, громадянські відносини не виникають. І навпаки, всі сторони громадянських відносин – людина, суспільство і держава – формуються та взаємодоповнюються при їхньому паритеті, утворюючи стійку єдність, здатну розвиватися і долати внутрішні та зовнішні кризи і конфлікти.

Інтерес до проблем формування громадянського суспільства виникає в Україні в зв'язку з процесом державотворення, орієнтованого на демократичні засади (правові та соціальні). Цей процес зближення реального суспільства і накресленого ідеального проекту є, по суті, нескінченним процесом вдосконалення суспільства, влади, політики, людини, максимальним втіленням у життя ідеалів свободи і справедливості.

Література:

1. Головатий М. Ф. Національні інтереси як основа формування державності: теоретико-методологічні засади / Микола Федорович Головатий // Український соціум. – 2003. – № 1 (2). – С. 86-95.
2. Горак Г., Федін Г. Громадянське суспільство як інтегратор особистісних начал / Ганна Горак, Георгій Федін // Філософська думка. – 2003. – № 3 – С. 62-73.
3. Колодій А. На шляху до громадянського суспільства: теоретичні засади, соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні. / Антоніна Федорівна Колодій – Л. : Червона калина, 2002. – 259 с.
4. Концепція громадянської освіти та виховання в Україні. <http://ukrcivnet.iatp.kiev.ua/Concept.html>.
5. Муляр В. І. Політологія. Курс лекцій : навчальний посібник / Володимир Ілліч Муляр. – Житомир: ЖІТІ, 1999. – 214 с.
6. Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі "індивід-суспільство" (філософсько-культурологічний аналіз) / Володимир Ілліч Муляр. – Житомир: ЖДТУ, 2005. – 319 с.
7. Резнік О. Особистість і громадянське суспільство: досвід теоретичного осмислення / Олександр Резнік // Соціологія: теорії, методи, маркетинг. – 2002. – № 3. – С. 68-79.
8. Степаненко В. Соціологічна концепція громадянського суспільства в пострадянському контексті / Віктор Степаненко // Соціологія: теорії, методи, маркетинг. – 2003. – № 3. – С. 5-20.
9. Соціологія: короткий енциклопедичний словник. – К., 1998. – С. 108.
10. Ядов В. А. Личность как субъект и объект социальных отношений / В. А. Ядов // Социология и современность. – М. : Наука, 1977. – 239 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри Житомирського державного технологічного університету
В. І. Муляр

Євгенія Більченко

ЦІЛІ ЛЮДИНИ МІЖ МОДЕРНОМ І ПОСТМОДЕРНОМ: СПРОБА КРИТИЧНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ПРОГНОЗУВАННЯ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті досліджуються проблеми формування соціально адекватної культурної ідентичності суб'єкта ХХІ ст. Автор порівнює універсалістський антропологічний зразок доби модерну із партикуляристським постмодерним типом людини і доходить висновку про історичну обмеженість кожного із них. На цій підставі здійснюється спроба культурологічного прогнозування транскультурної ідентичності у методологічному контексті некласичної філософії діалогу як філософії "Третього".

Ключові слова: ідентичність, універсалізм, партикуляризм, модерн, постмодерн, транскультура, діалог, "Третій".

Bilchenko Y. The Aims of a Man between Modern and Postmodern: the Attempt of Critic Culturological Prognosis of XXI Century

The article is devoted to the problem of formation of socially actuate cultural identity of subject of XXI century. The author compares universalistic anthropological sample of Modern with the particularistic Postmodern human type and comes to conclusion about historic limitation f each of them. On this base author makes an attempt of culturological prognosis of transcultural identity in the methodological context of non-classic philosophy of dialogue as the philosophy of the Third.

Key words: identity, universalism, particularism, Modern, Postmodern, transculture, dialogue, Third.

Бильченко Е. Цели человека между модерном и постмодерном: попытка критического культурологического прогнозирования ХХІ века

В статье исследуется проблема формирования социально адекватной культурной идентичности субъекта ХХІ века. Автор сравнивает универсалистский антропологический образец модерна с универсалистским постмодерным типом человека и приходит к выводу об исторической ограниченности каждого из них. На этом основании предпринимается попытка культуроло-

логического прогнозирования транскультурной идентичности в методологическом контексте неклассической философии диалога как философии “Третьего”.

Ключевые слова: *идентичность, универсализм, партикуляризм, модерн, постмодерн, транскультура, диалог, “Третий”.*

Актуальність визначення антропологічного ідеалу майбутнього – річ настільки очевидна, що, мабуть, не потребує фактичних доказів. Справді, на що ще може бути спрямована гуманітаристика і, зокрема, філософія як світоглядне знання, як не на виявлення (у пасивній позиції) чи моделювання (в активній) ідеального і/або типового зразка людини своєї доби? Все ж спробуємо внести свій, культурологічний, вклад в обґрунтування цієї проблеми, апелюючи до семантичного аналізу сучасного стану розвитку культури та картини світу культурного суб’єкта. Останній притаманна крайня невпорядкованість, яка нагадує про міфологічні архетипи первісного хаосу, зненацька реанімованого після позірно “благополучного” і доволі тривалого періоду панування раціонального космосу. Постмодерний плюралізм, виражений у проєкті мультикультуралізму, що протягом кінця ХХ століття оптимістично сприймався як позитивна альтернатива глобалізму і модерну, нині постулює вичерпаність свого онтологічного потенціалу. Кінець постмодернізму, який вже був симптомом девальвації та ціннісної дезорієнтації суб’єкта, тільки поглиблює стан екзистенційної розгубленості.

Справді, що залишається після того, як сплинула потреба не лише метафізичного поклоніння перед вищими смислами, але й потреба в іронічній їх деконструкції? Деякими це сприймається як вторинне утвердження модерну як незавершеного проєкту історії (Ю. Габермас) [1]. Його опонент Ж. Дерріда, говорячи про цілі людини, розхитує амплітуду їх визначення між класичним гуманізмом, репрезентованим вищою людиною М. Гайдеггера, та некласичним волюнтаризмом, втіленим у надлюдині Ф. Ніцше – тобто між вірністю буттю (мові як дому буттю) та розхитуванням онтологічного каркасу існування через варіативну інтертекстуальність мовлення і тексту [2, с. 3].

Наша *мета* за таких умов полягає у тому, щоб здійснити на підставі культурологічного аналізу розвитку культури ХХ ст. спробу прогнозування ідеального типу людини майбутнього, що не тяжіє ні до модерного метанаративу буття, ні до його постмодерної деконструкції.

Відповідно до сформульованої мети, *завданнями* дослідження є:

- Осмислення відносно недавнього попереднього культурного буття людини, її самоідентифікації та самоконституювання в суспільстві

від початку ХХ ст. у контексті напруження полярних смислів модерну як феномену масовості та постмодерну як феномену деконструкції маси через плюральність та одиничність.

• Вихід на рівень проекції майбутнього культурного буття людини через аналіз новітніх моделей ідентичності суб'єкта (зокрема моделі транскультурної ідентичності як вияву неklasичної діалогічності світобачення в руслі концепту “Третього”).

Масовізація культури як симптоматична риса духовної “хвороби” західного буржуазного суспільства доби модерну досягає свого апогею в ХХ ст., початок якого традиційно усвідомлюється теоретиками елітарної культури (О. Шпенглер) як доба “кризи культури” – відчуження, втрати віри, занепаду моральних й естетичних цінностей. Неоромантизм як остання відчайдушна і утопічна спроба творчої інтелігенції Європи побудувати своєрідний “богемний” ковчег порятунку, протиставивши міщанському світові повсякдення екзотично-елітарний метафізичний смисл “Краси” (однаково духовної, соціальної чи вітальної), завершилася поразкою. Погляди К. Маркса, Ф. Достоєвського, Л. Толстого, Ф. Ніцше, М. О. Бердяєва, Л. де Блуа, З. Фрейда, Х. Ортега-і-Гассета – при усій їх позірній не співмірності і протилежності – мали на меті одне: припинити чи уповільнити есхатологічно загрозливий лавиноподібний процес вульгаризації та примітивізації культури, який несло із собою технократичне суспільство “мас”.

Прогрес індустріалізації, світові і громадянські війни, революції, крах колоніальних імперій, бунти колонізованих аборигенних Європою народів призвели до активних міграцій, наслідком яких стало перемішування гігантських мас людей, що, виїхавши із селищ і таким чином втративши базову фольклорно-міфопоетичну складову своєї ідентичності, тим не менш, ще не здобули нової інтелектуальної та професійної ідентичності міського типу. У результаті зазначених пересувань (підтримуваних, до речі, принципом вертикальної соціальної мобільності, концептуалізованим як вища ознака демократії у П. Сорокіна) утворюється досить рухливий маргінальний прошарок соціально агресивних “середньостатистичних індивідів”, буття яких є межею між народною та високою культурою і знаходить своє естетично-моральне та екзистенційне виявлення у феномені кітчу (міщанського фольклору). Комерціалізація мистецтва, темпи якої дедалі зростали, перевищуючи темпи розвитку елітарного професійного культуротворення, супроводжувалася не менш інтенсивною ідеологізацією художньої творчості у межах тоталітарних режимів, у результаті чого утворюється своєрідний різновид масового тоталітарного

мистецтва і масової тоталітарної культури, яка є результатом практичного спотворення інтерпретаторами-епігонами високих гуманістичних вчень від Ренесансу до модерну.

Структурована і систематизована до рівня консолідованої спільноти (“Ми-об’єкта” за Ж. П. Сартром) маса як детермінанта поведінки індивідуального суб’єкта є соціальною мегамашиною, структурним гвинтиком якої постає “людина-маса” – середньостатистичний індивід, що є предметом маніпулювання на основі механізмів стандартизації, уніфікації, тотальності. Прагнення такого індивіда уподібнитися “Іншому” не є ні виявом шляхетно-релігійного тяжіння до соборного єднання (як-от у православної ментальності), ні виявом традиційного даосько-конфуціансько-дзенівського колективізму слідування природному загальному шляху.

В основі масовізації Заходу завжди лежить феномен *відчуження* – працівника від праці, суб’єкта від самості і, як наслідок, суб’єкта від “Іншого”. Явища, які не відповідають раціонально-технократичним стандартам маси (наприклад, божевілля, сексуальність, кримінальність, авангардна творчість), які асоціюються із “розумністю” (космічною упорядкованістю) буття, але “de facto” є усередненим прагматичним шаблоном обивательського “здорового глузду”, – апріорно сприймаються як синдром “Чужого” і витісняються на периферію центрованої офіційної культури. При цьому маса, виходячи із редуційних стереотипів мислення, не диференціює високих і низьких, сакральних і профанних, виявів девіантності: психопатологічні вияви відхилення від норми, як і деструктивні злочинні акти, тут зливаються із трансцендентальними екзистенційними пориваннями творчої інтелігенції (богеми), що нерідко починає навмисно і свідомо імітувати брутальні форми, виходячи із принципу “подвійного кодування” (У. Еко), на знак протесту проти легальної моралі й ритуально-бюрократичної рутини масового суспільства (або проти самих цих форм).

Звідси – актуальна для некласичної художньої культури проблема співвідношення етичного (добро) та естетичного (краса) начал у мистецтві, що, будучи злиті в романтизмі та у Ф. Достоевського, починаючи з авангардизму (наприклад, самодостатнього естетизму О. Уайльда та Ш. Бодлера), сприймаються як альтернативні категорії. Так з’являється інтенція до репрезентації генія як “злодія”, тенденція до естетизації зла, що стала невід’ємним атрибутом теоретико-естетичних постулатів і (що гірше) повсякденної богемної поведінки творця, постульованої як девіантна, “хуліганська”, “контркультурна” і т. д. Самодостатній естетизм, виражений у скандально-епатажній

формі, стає джерелом безкінечної іронії митця (сленговою мовою – “стьобу”), як ознаки його трагічної самотності серед фарисейської глухої публіки, що соціальністю (нормою) тисне на індивідуальну свободу.

Відтак, стає очевидним, що іронізування, так само, як й ідея “чистої” краси, є іноді не більше, ніж позуванням, виявом бравади й механізмом психологічного захисту, за яким приховується глибинна моральнісна основа: екзистенційна зраненість світом соціальної несправедливості та “дутої” фальшивої риторичної доброчесності. Ось чому реальний гуманістичний зміст іронічних творів чи так званих “естетських” текстів виявляється набагато глибшим, аніж докори критиків чи постулати самореклами, втілені в теоретичній позиції авторів. Як бачимо, до феномену маси однаковою мірою не можуть пристосуватися злочинець-варвар/психопат, що перебуває нижче усталеного рівня норм культури, та творчий геній, що своїми трагічними духовними інтенціями перевищив їх. Через осягнення сенсу творчості, що визначає особливості соціокультурної поведінки творчого суб’єкта, ми виходимо на рівень розв’язання базових питань онтології та антропології: питань смислу людського існування в культурі та шляхів подолання відчуження й абсурду.

Відчуження, притаманне масі, перетворює останню у механізм психологічного захисту від “Чужого” (і від власної свободи) в примітивній оргіастичній варварській єдності “своїх”. Відродження в масі язичницького архетипу колективності, зрештою, позбавляє масу її, здавалося б, головного атрибуту – універсальності. На зміну загальному світовому товариству, *людству*, тут приходять універсально-партикулярне начало часткового його угруповання (клану), корпоративність із претензією на всесвітні тенденції поширення (наприклад, етноцентризм активного універсалістсько-націоналістичного типу), фіксовані ярликами на кшталт виховання “справжнього арійця” або “Пролетарі усіх країн, єднайтеся!”

З точки зору феномену відчуження, прагнення до уподібнення спільноті у межах маси є спотвореною формою природного для людини прагнення до спілкування, інтенції “відношення” (М. Бубер) – діалогічності як екзистенційної властивості людської природи, відмова від якої загрожує трагедією розірваної і розколотої “відособленої свідомості”, що шукає притулку в позірні заспокійливих формах масового тотального життя (“втеча від свободи” у Е. Фромма). Індивідуальне і колективне, масове та особистісне, отже, у феномені технократичної тотальної спільноти зливаються у єдине порочне

коло садистсько-мазохістських (в контексті психоаналізу) взаємозалежностей експлуатації та самокатування, відчуження і солідарності експлуатованих самотніх індивідів.

Теоретико-концептуальним обґрунтуванням суспільства маси у європейській модерній філософії стала методологія структуралізму як результат проникнення позитивізму у сферу філологічних наук. Претензії структуралізму на універсальну пояснювальну силу через побудову структури (системи) як абстрактно-формальної моделі пізнання та конструювання світу повністю підкорили індивідуального суб'єкта, буття якого визначалося “підводними течіями” мегасистем (М. Фуко). Власне, знаменитий студентський бунт у Сорбонні 1968 року з його афористичним гаслом “Структури не виходять на вулицю!” як початок формування постструктуралізму мав на меті врятувати індивідуальність, вийнявши суб'єкта із соціальних личин системи, її масок, сфер, статусів і ролей. З іншого боку, індивідуалізація особистості у постструктуралізмі, активно підхоплена контркультурними рухами періоду “сексуальної революції” в Америці (хіпі, бітники, рокери), обернулася трагедією самозаперечення. Справді, протестуючи проти бездушних обивательських тотально-масових структур, постмодерн, разом із ними, заперечив метанаративи – вищі духовні цінності людства (згадаймо ще ніцшевське “Бог помер”) як основа особистісного самоконституювання у просторі культури. В результаті були підірвані основи ідентифікації суб'єкта, релятивація цінностей якого, позбавившись ліміту абсолютних меж (екзистенціалів буття), призвела до повного розчарування в історії. Наступає “криза метафізичної ідентичності” (Б. Хюббнер), смерть Бога стає смертю самої людини, намагаючись врятувати яку постмодерн не помічає, як її ж і втрачає.

На зміну монізму приходить плюралізм, універсалізму – партикуляризм, синхронії і статиці – діахронія і динаміка, структурі – історія, центру – децентрація, духовному – вітальне, раціональному і свідомому – ірраціональне та безсвідоме, космосу – хаос, чоловічому – жіноче, владі – опозиція, а Логосу (думці, значенню, мові) – Письмо (текст, знак, мовлення). Зазначені світоглядні опозиції модерну і постмодерну набувають остаточну теоретичну перемогу у філософії через утвердження неklasичної теорії інтертекстуальності Р. Барта та Ю. Крістєвої над класичною філософією мови як дому буття у М. Гайдеггера. Текст як головний герой постмодерну відтепер ставиться до історії не серйозно і драматично, але іронічно і грайливо: у цьому ставленні домінує не детермінація (слова буттям), а цитатія

(довільне комбінування у слові розрізаних фрагментів буття), не зв'язане абсолютним нарративом моральне аристотелівське катарсичне “співпереживання” тексту, а самодостатня естетична бартівська “насолада” ним. На зміну пафосу “розуміння” (закладеного у слові онтологічного смислу) в середньовічній екзегетиці та герменевтичній інтерпретації приходить деконструкція (розклад онтології тексту на частини із їх подальшою трансформацією).

Втрата суб'єкта в інтертекстуальному плюралістичному потоці постмодерної деконструкції буття викривляє первинний ескапічно-романтичний сенс гри як метафізичного засобу порятунку інтелігента від пафосу маси (у Г. Гесе). Гра, позбавлена метанаративів, із засобу порятунку перетворюється в естетичну самоціль, руйнуючи внутрішню цілість особистості постмодерніста. Феномен кіберкультури у цьому плані є чи не найістотнішим симптомом самодостатньої руйнівної гри, яка, будучи механізмом психологічного захисту, одночасно позбавляє граючого почуття етичної відповідальності.

Притаманна комп'ютерній грі підвищена феноменологічна увага до чуттєво-тілесних аспектів буття людини як до таких, що забезпечують найповніше екзистенційне переживання світу, та пов'язаний із нею перехід від вербальності як домінуючої форми сприйняття людиною світу до візуальності викликають до життя так звані “актуальні” форми комунікативно-мистецьких практик, зокрема феномен “медіа-арту”, в контексті якого створюються своєрідний архетип неоміфології, який принципово відрізняється від класичної структури міфу про ініціацію, – це образ “самозбереження героя”, його гарантованої безпеки, що походить з відповідної функції комп'ютерних ігор, нагадуючи нам про рятівний “ремін” туриста, повернення додому якому є забезпеченим, – і означає можливість безкінечного повторення кожної ситуації буття.

Можливість “зберегтися” з ігрового прийому перетворюється на духовну настанову і послаблює почуття ризику, а отже, й етичної відповідальності за скоєні вчинки. Звідси – криза ідентичності, руйнація суб'єктивності, переживання яких спонукає до повернення на новому діалектичному витку розвитку думки до класичної картини світу (“незавершеного”, словами Ю. Габермаса, проекту модерну) із притаманним для неї пріоритетом морально-етичної проблематики. Етизація гуманітарного мислення відбувається паралельно й альтернативно до естетизації, але їх продуктивний синтез необхідний для моделювання адекватної системи цінностей у сучасного суб'єкта культури, позбавленої різного гатунку “центризмів” та “редукціонізмів”.

Практичне завдання культуролога-прогностика за таких умов полягає у тому, щоб зблизити між собою дві протилежні тенденції розвитку людського суспільства і мислення (постмодерну “естетичну” та модерну “етичну”) і сфокусувати їх у точці єдності буття (мови) і спілкування (тексту), маси і суб’єкта, універсальної структури та партикулярного індивіда.

Назріла конкретна потреба у моделюванні такої ідентичності суб’єкта, яка б на діалектичних засадах погоджувала б інтенції масовості та відособленості, солідарності та плюральності. Механізмом такого погодження постає принцип діалогічності – розуміння інтерсуб’єктивних відносин як взаємно спрямованого руху самостей Я-та-Іншого, а також посередницької ролі у їх гуманізації абсолютного смислу, уособленого у фігури реального і/або віртуального “Свідка” (“Третього”).

Отже, говорячи про майбутню ідентичність суб’єкта, ми повинні уявити його самосвідомість як поле безперервного внутрішнього діалогу, що об’єктивується у процесі інтерпретації текстів культури, тобто проблема ідентифікації поступово трансформується у герменевтичний (мовно-літературний) дискурс. Ключовим принципом самосвідомості особистості як інтерпретатора тексту культури є *транскультурна ідентичність* – специфічний тип мислення, ґрунтований на поєднанні настанов на вірність своєму та відкритість чужому, ідентичність і толерантність, плюральність та солідарність, універсалізм та партикуляризм. Особистість, яка є носієм транскультурної ідентичності виявляє здатність до ефективної інтеракції з носіями численних культурно-духовних та релігійних традицій у світі інформаційних потоків при одночасному збереженні власної автохтонності. Амбівалентне поєднання природного права бути собою із не менш природною потребою бути “Іншим” відбувається за рахунок герменевтичної інтерпретації особистістю текстів культури, під час якої відкриваються спільні універсальні смисли інтерпретатора та інтерпретованого і безкінечні індивідуальні варіації цих смислів. В основі транскультури як моделі буття людини лежить, отже, *семантичний підхід до аналізу явищ*, уміння бачити єдність у багатоманітності культурних цінностей. Зазначене уміння ґрунтується на високому рівні творчої самостійності індивіда, його здатності критично оцінювати потоки інформації, виокремлювати у них змістовні елементи, необхідні для конструювання особистої ідентичності, та створювати нові культурні смисли і тексти на основі інтеркультурності та інтертекстуальності.

Як засвідчують останні філософсько-антропологічні дослідження і хід культурної практики, ключову роль у формуванні діалогічної

транскультурної самосвідомості і креативності відіграє *культурологія* як парадигма гуманітарного знання, яка вивчає специфіку взаємопроникнення культурних смислів шляхом їх діалогічної інтерпретації, а отже, сприяє формуванню сучасного мислення. Однією із визначних культурологічних концепцій мовно-семантичного спрямування є метафізика транскультури М. Н. Епштейна, джерелом якої є ідея “буття [людини – Є. Б.] у проміжку” культур В. С. Біблера [4, с. 45]. Цей дивний різновид буття спирається на синхронізацію множини різночасових культурно-духовних спектрів, з яких попередні, минулі не є застиглим у своїй музейності історичним “спадком”, що дає поштовх до прогресивного “сходження” лінійною матрицею культури, але є живим, нагально необхідним і значущим духовним наповненням людського існування [5, с. 307]. У результаті саме прикордонне буття людини стає швидше “можливістю”, аніж здійсненою потенцією, – можливістю, де рівноправними й рівноцінними виявляються ціннісні позиції усіх епох. При цьому засобом погодження численних поглядів на світ, моделей його розуміння (у В. С. Біблера – “образів особистості”) є настанова на пошук вихідної точки нашого існування, “світу уперше”, “напередодні буття”, “безначального начала”, прадавньої межі гармонізації хаосу – в космос, або “архе” [4, с. 5] – мовою діалогістики “Третього”.

Транскультурна модель ідентичності у М. Н. Епштейна завдяки маргіналізації свідомо протиставляється як універсалізму (глобальній культурі), так і партикуляризму (концепції мультикультурності). Незважаючи на доволі докладну характеристику окремих виявів і атрибутів транскультурного буття, його цілісний образ залишається певною мірою “річчю в собі” – номінальною єдністю, яку важко (і чи потрібно?) охопити однозначним логічним визначенням. Так, на думку М. Н. Епштейна, транскультура – це “універсальна система знаків (семіосфера)”, яка вивищується над конкретним розмаїттям обмежених історичних, національних, расових, гендерних, професійних, релігійних культур і яка одночасно акумулює у собі усі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [6]. У межах транскультури людина перебуває на перехресті культур й одночасно *належить їм усім*, вбираючи їх у свій мікрокосм, подібно до “монади” Г. Лейбніца, і залишаючись при цьому самою собою. Як бачимо, образ транскультури у М. Н. Епштейна є органічним наслідком розвитку культурфілософської думки як модерного, так і постмодерного напрямів. Так, ідея універсальності транскультури співзвучна класичним концепціям “ейдосів” Платона, “вроджених ідей” Р. Декарта, “ноосфери”

В. Вернадського, “великої монади” П. Тейяра де Шардена, “архетипів колективного безсвідомого” К. Г. Юнга, “трансперсонального поля” С. Гроффа, “мистецтва любові” Е. Фромма, “комунікації” К. Ясперса, “ми-суб’єкта” Ж. П. Сартра, комунікативної етики К. О. Апеля та Ю. Хабермаса, “метафізики всеєдності” (“Боголюдства”) В. С. Соловйова, “надкультури” М. О. Бердяєва, “возз’єднання” Л. Карсавіна, “начала маси” Р. Гвардіні, “інтегрального гуманізму” Ж. Марітена, окремих екуменічних доктрин (Іоанн Павло II, О. Мень). Ідея партикулярності транскультури наближується до уявлень про персоналістичну незалежність від національної культури М. К. Мамардашвілі, ідеї “поза-перебування” (рос. “вне-находимости”) М. М. Бахтіна, циклізм О. Шпенглера інтуїції “три в бісер” Г. Гессе та деконструкції Ж. Дерріда, що дозволяє уподібнити транскультурну ідентифікацію деконструктивістській грі із перекомбінування елементів буття, але одухотворену абсолютним смислом і поширену від елітарної інтелектуальної забави у тип буття кожної людини, яка в умовах культурного плюралізму, навіть не виходячи з дому, є певною мірою “мігрантом” – кочовиком по магістралях культур (“номадом” у Р. Брайдотті, “людиною мандруючою” лат. “Homo Viator” у Г. Марселя, “туристом” у В. А. Малахова).

Моделюючи транскультурну ідентичність, мимоволі стикаєшся з елементарною складністю: як *зберегти відкритість світові і при цьому не втратити вірності своїм принципам* (національним, релігійним, особистим тощо)? На нашу думку, для успішного досягнення цього балансу необхідна першопочатково креативність суб’єкта, яка обумовлює його *критичне, творче, селективне ставлення до плюрального потоку зовнішніх культурних імпульсів*, здатність до їх відбору і трансформації відповідно до власної ідентичності. Досягнути цього можна за умов усвідомлення наявності культурного інваріанта – константної універсальної істини, спільної для своїх і чужих, що відкривається у діалозі “Я” та “Іншого” як “Третій”.

Отже, “Третій” як стрижень транскультурної ідентичності виступає у двох вимірах: як глибинне джерело переконання, він є архетипною основою “моєї власної” (партикулярної, унікальної, одиначної) самості й автентичності, а як спільне поле взаємодії – універсальним принципом, загальним для всіх. Виникає парадокс: *найглибше, найоригінальніше у мені є одночасно нашим спільним, тим, що пов’язує мене з Іншим*. Водночас необхідно не забувати про те, що трансцендований “Третій” одночасно є *інтракультурним*, оскільки його вивчення над конкретним феноменальним розмаїттям локальних куль-

тур є, користуючись вдалими метафорами сучасного українського поета І. Павлюка, “вертикаллю глибини” або “летючим коренем” – зануренням в інтеріоризовану екзистенційну реальність духовного буття людини (у теологічній парадигмі – “серце”, “образ Божий”, “богоподібність”). Цілком можливо, що модель людини, адекватної вимогам і запитам ХХІ століття, є не більш ніж поверненням до традиційних форм самоідентифікації культурного суб’єкта. Але на новому витку розвитку гуманітарного мислення (недарма багато мислителів-романтиків попереднього століття проектували антропологію буття майбутньої людини як реанімацію середньовічних цінностей, – і постмодерн з його інтерсексуальністю та “літературоцентричним” світобаченням, процедурою деконструкції, що в основі своєї утримує архетип екзегетики, довів це доволі переконливо).

У висновках воліємо припустити момент скепсису. Актуалізація соціальної ролі культурології як механізму формування транскультурної ідентичності через систему освіти природно призведе (і вже призводить) до інтенсивної культурологізації освітньої системи на рівні змісту і методів навчання – тенденцію, концептуальним обґрунтуванням якої, власне, і займається наша дослідницька група київських культурологів. Пропри всю, здавалося б актуальність і принадність, такої перспективи, існує побоювання, що її подальше практичне втілення призведе до ідеологізації культурології (та діалогістики як її провідної методології) як свого роду нового “рятівного якоря” від науки, її включення в політичний дискурс, що загрожує культурології як принципово неідеологічній галузі трагедією самозаперечення. Тому, здійснюючи будь-які філософські проектування, завжди треба зберігати ту долю феноменологічної неупередженості і критицизму, яка дозволить, розмірковуючи про культурну ідентичність, не дійти до логічного абсурду й остаточно цю ж ідентичність не втратити, втім, це вже тема окремого майбутнього дослідження.

Література:

1. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; [пер. з нім.]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
2. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида ; [пер. с франц. Н. Автономовой]. – М.: Издательская фирма “Ad marginem”, 2000. – 511 с. – “Университетская библиотека; Серия “1/16”).
3. Деррида Ж. Письмо и отличие / Жак Деррида ; [пер. с франц. В. Лапицкого]. – СПб.: Академический проспект, 2000. – 428 с.
4. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность: (Философ-

ские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. – М.: Знание, 1990. – С. 45. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия “Этика”; № 4).

5. Библер В. С. XX век. Человек. Культура / В. С. Библер // Человек в системе наук / отв. ред. И. Т. Фролов; сост. Е. В. Филиппова; Всес. межведомственный ц-р наук о человеке АН СССР. – М.: Наука, 1989. – С. 307.

6. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 622-634.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова **В. Д. Бондаренко

Петро Гусак

ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ЕТИКУ І ПРАВО

У статті заторкується проблема руйнівного впливу еволюціоністської концепції людини на суспільні відносини, етику і право. Будучи світоглядною гіпотезою, теорія еволюції в усіх її різновидах витворює спотворене бачення людини, редукуючи її до лише біологічного рівня або розриваючи унікальну відповідність між її духовною та біологічною сферами. Тому варто визначити належний статус цієї теорії як ненаукової, а в християнському контексті – захистити від неї вчення Церков.

Ключові слова: моральні норми, кооперація, біологізм, ідеологія, правовий позитивізм, біологічний детермінізм, самотрансценденція людини, субстанційна душа, етичний релятивізм, аберація.

This article treats the problem of a ruinous influence of an evolutionary notion of man on civil relations, ethics and law. As a world view hypothesis, the theory of evolution in all its versions causes a distorted vision of man, reducing him to the mere biological level or tearing apart the unique correspondence between his spiritual and biological spheres. That's why we should define its proper status as an unscientific aberration, and in a Christian context – protect from it a doctrine of Churches.

Key words: moral norms, cooperation, biologyism, ideology, legal positivism, biological determinism, self-transcendence of man, substancial soul, ethical relativism.

Петр Гусак. Эволюционистская концепция человека и ее влияние на этику и право

В статье затрагивается проблема разрушительного влияния эволюционистской концепции человека на общественные отношения, этику и право. Как мировоззренческая гипотеза, теория эволюции во всех ее разновидностях порождает искаженное видение человека, редуцируя его только к биологическому уровню или же разрывая уникальное соответствие между его духовной и биологической сферами. Поэтому следует определить надлежащий статус этой теории как ненаучной, а в христианском контексте – защитить от нее учение Церквей.

Ключевые слова: моральные нормы, кооперація, біологізм, ідеологія, правовий позитивізм, біологічний детермінізм, самотрансценденція человека, субстанционная душа, этический релятивизм.

Очевидним є, що чинні у кожній суспільно-культурній формації моральні норми, способи поведінки, підстави законодавства, а також розуміння стосунку людини до “Абсолюту” і до світу залежать від поширеної у “головах мас” (хоча й деколи виразно не усвідомленої, або мовчазно прийнятої за передумову) *філософсько-антропологічної концепції людини* (від неї залежать навіть релігійні та аскетичні практики чи їх відсутність, а також богословські спекуляції і висновки). Якщо ця концепція спирається на теорію походження людини шляхом еволюції від неособових попередників (різні версії цієї теорії не роблять тут принципової різниці), то всі згадані нами норми, підстави і стосунки наберуть відповідного до цієї теорії змісту. А отже:

Перш за все, еволюціоністська концепція людини з необхідністю веде до *редукціонізму* щодо людської природи – у формі *біологізму* (який, як і всі інші “-ізми”, є ідеологією й не має нічого спільного з науково обґрунтованою біологією), тобто розуміння людини як *суто біологічної* істоти, позбавленої будь-якої духовності, яка відрізняється від інших живих істот у найкращому випадку лише ступенево, і через те її фактично трактують на тому самому рівні, що й тварин, а у випадку закріплення біологізму в позитивному праві – нарівні з тваринами також і з правового погляду. Така концепція людини дозволяє поводитися з нею “у біологічний спосіб” (тобто – аж до усунення з життя заради виживання “кращих”, або ж заради “вищої єдності”). Згідно з цією концепцією, людина є *засадничо рівноцінною* з тваринами, яких вона знищує заради власного виживання, а отже, – нею можуть також пожертвувати заради “вищих цілей”. Сумних прикладів, які це унаочнюють, можна навести багато: відоме “державне мислення” в категоріях “кількості” і “населення на території” (за висловом Тараса Возняка), відповідно до якого людей інструменталізують для державних цілей і вважають одночасно замінними як поголів’я; медицина, що, відірвана від моральних норм, бере до уваги тільки тіло людини і тому уподібнюється до ветеринарії; експерименти на людях: клонування, дослідження ембріонів, яке веде до їхньої смерті, випробування медикаментів, піддання радіоактивному опроміненню чи дії хімічних речовин при випробуваннях озброєнь чи (що ще страшніше) біологічних маніпуляціях політичною і суспільною свідомістю громадян; врешті – аборти, і це все з покликанням на знищення чи використання тварин для корисних цілей, тому що для прихильників біологістських поглядів нема сутнісної різниці між людьми і тваринами. Особливо гротескним є біологізм так званих “екологічних рухів” та “зелених”, які декларують, що всі приналежні до “біосфери” живі

організми потребують захисту, натомість недобачають, або й умисно замовчують злочини, що чиняться проти людей, а особливо – проти ще не народжених дітей. Ситуація погіршується, коли біологізм стає офіційною державною ідеологією, на основі якої видаються закони і розпорядження. Сюди належать усі закони, які легалізують аборти, дослідження над людськими ембріонами, штучне запліднення, евтаназію і т. ін., внаслідок чого держава стає на бік об'єктивного зла, стає ворожою людині і втрачає сенс буття державою. З біологізмом узгоджується і правовий позитивізм, тому що природа людини, яка згідно з цією концепцією є тваринною за походженням і розвитком, не може розглядатися як первинна щодо позитивістських формулювань та ієрархічно вища від них підстава для права.

По друге, якщо в біологічній сфері діють механізми еволюції, такі як мутація, пристосування і природний відбір в масштабах “космічної боротьби за існування”, тоді – якщо люди є лише “модифікованими мавпами” [9, с. 502] – їх без вагань переносять на людські відносини. Саме таке теоретичне перенесення зробив *Герберт Спенсер* у своєму “соціальному дарвінізмі”. Етичні наслідки цього можна легко впізнати: “війна всіх проти всіх” з метою власного виживання, безжальне знищення конкурентів, пригнічення слабших та менше вправних і т. д. – як це є, серед іншого, в дикому капіталізмі та марксистській класовій боротьбі, але не в останню чергу практично застосовується в сучасному етичному і політичному індивідуалізмі. Це не допомагає, коли *Майкл Рузе*, окрім “боротьби за існування”, звертає увагу на “кооперацію” організмів як на стратегію виживання [9, с. 502], тому що це завжди кооперація *заради власних біологічних цілей* – успішного розмноження й залишення у спадок власної генетичної інформації. (Тут ми залишаємо поза увагою проблему, що ані “боротьба за існування”, ні “кооперація заради біологічних цілей” як гадані стратегії виживання несумісні з фактичним поширенням абортів та контрацепції. Якщо б ці стратегії виживання були єдиними діючими серед людей механізмами, то аборти і контрацепція взагалі не могли б з'явитися). Отож, якщо “кооперація як стратегія виживання” справді існує, то етичні норми, які її приписують, ніколи не є справді *етичними*, тому що вони ніколи не дозволять на *самотрансценденцію* людини *заради мотивуючої значущості*. “Кооперація заради виживання” була би просто “лагіднішою” формою “боротьби за існування”, при якій фактичне знищення конкурентів в існуванні замінене взаємним використанням для власних біологічних вигод, або ж для успішного просування власних генів; коротко: для егоїстичних цілей. Тому така

“кооперація” залишається крихкою і триває тільки доти, доки вигідніше захищати власні біологічні інтереси об’єднаними силами в рамках групи (роду, суспільства, спільноти за інтересами, раси, виду і т. д.) проти інших подібних груп, причому ведеться відкрита “боротьба за існування” між самими групами. Однак тієї миті, коли власні біологічні інтереси особин всередині групи входять у конфлікт між собою, колишнє “лагідне” взаємне використання перемінюється у відкриту, безжалісну й нищівну “боротьбу за існування” колишніх членів групи між собою.

Третім, прямим наслідком еволюціоністської концепції людини є біологічний *детермінізм*. Бо якщо в людині визнається *тільки* її біологічна структура, то все те, що відбувається у цьому конкретному індивіді, включно зі свідомістю, вольовими рішеннями і моральними переконаннями, мусить з необхідністю впливати з його біологічної сфери як її епіфеномени (прояви) – адже згідно з цією теорією їм нізвідки більше узятися! І хоча загально зобов’язуючі у певній групі (суспільстві) моральні норми можуть розглядатися як продукт історично-культурного розвитку або соціальних договорів (конвенцій), то відповідно до цієї теорії їхнє остаточне джерело лежить в біології – у генетичній спадковості кожного індивіда. Ось промовисті слова *Майкла Руже*:

“Ми думаємо, що ми повинні допомагати, та що ми маємо зобов’язання супроти інших, тому що в наших біологічних інтересах є – мати такі думки. Однак з перспективи еволюції такі думки існують тому і тільки тому, що ті з наших можливих предків, які мали такі думки, вижили і краще розмножилися, аніж ті, які цих думок не мали. Іншими словами, альтруїзм є людською адаптацією, так само, як наші долоні, очі, зуби, руки і ноги. Ми – моральні, тому що наші гени, сформовані так природним відбором, сповнюють нас купою думок про те, щоб бути моральними. ... Людські моральні уявлення закорінені в біології так само, як і в культурному середовищі” [9, с. 504].
Причому це останнє знову ж таки розглядається як продукт внутрішнього тиску, що його здійснюють гени на своїх носіїв – учасників цього середовища, змушуючи їх діяти якнайвигідніше для реплікації (відтворення) генів.

“... наші моральні уявлення є просто адаптацією, яку здійснив природний відбір для сприяння нашим репродуктивним цілям... Мораль є не більше, ніж колективна ілюзія, нав’язана нам нашими генами для наших репродуктивних цілей” [9, с. 506].

Цим перекреслюється необхідна для будь-якої етики свобода волі, здатність свідомо й вільно діяти, та моральна і правова відповідаль-

ність, яка з неї випливає. Тут варто зауважити, що біологічний детермінізм легко узгоджується з етичним *психологізмом*, відповідно до якого кожна моральна вимога завдячує своїм існуванням сліпому внутрішньому примусові, або ж загальній біологічній структурі індивіда, що змушує (чи спонукає) його “мислити тільки так, а не інакше” – без жодного зв’язку зі значущістю у трансцендентній щодо суб’єкта дійсності, якої врешті ці “моральні думки” повинні стосуватися. Тому такі “моральні думки” ніколи не відповідатимуть жодній дійсності. А оскільки кожен індивід по-своєму відчуває “моральні думки”, бо кожен “змушений” власною спадковістю по-інакшому: адже для кожного індивіда його стратегії виживання і репродукції за різних умов є різними. Цим відкриваються двері етичному *релятивізму*. Отож, бачимо, що цими трьома наведеними тут етичними наслідками еволюціоністської концепції людини *усувається етика як така*.

Є ще одна версія теорії еволюції, яка дивним чином чомусь поширилася в католицьких наукових колах. Її основним творцем був німецький богослов *Карл Ранер SJ* (1904–1984) [8]. Проте ця версія ніколи не належала до викладеного в загальноцерковних документах католицького вчення; її різко скритикував папа Пій XII у своїй енцикліці “*Humani generis*” (“[Походження] людського роду”) [7]. Згідно з цією теорією “людське” тіло виникає шляхом міжвидової еволюції “з передіснуючої живої матерії” (пор. критику цієї теорії в: [7]), а душу, як відмінну від тіла і матерії дійсність творить безпосередньо Бог [6]. На перший погляд видавалося б, що ця версія теорії еволюції може уникнути щойно зроблених сумних висновків стосовно етики і права: якщо існує відмінна від тіла духовна душа, то не залишається місця для біологізму та біологічного детермінізму.

Однак прихильники щойно згаданої версії теорії еволюції переймають деякі елементи дарвінізму, які при визнанні сотвореності світу всемогутнім Богом не є необхідними та не сумісні з теїстичною метафізикою. Й навіть ті мислителі, які не використовують елементів дарвінізму, а притримуються натхненого св. Августином Гіппонським вчення про еволюцію тільки неособової природи, а еволюцію людського тіла вважають лише “шляхом наскрізь духовного Божого творення” [4, с. 14–16], часто приймають платоністський дуалізм стосовно людської природи: вони переймають Платонове протиставлення тіла і душі як гетерогенних, зовнішньо й неначе “штучно” поєднаних елементів (щоправда, у Платона є тексти, де він наголошує на красі й змістовній сотвореності тіла, наприклад, у діалозі *Тімей*). Їм, щоправда, слід признати рацію в тому, що якщо існує відмінна від тіла душа,

то мусить бути й момент, у якому здійснюється одушевлення, хоча це стається не після, а в самому моменті зачаття людини.

Тут можна би було зробити закид, що, відстоюючи одушевлення людини від самого початку існування людського ества, ми піддаємо сумніву й біблійну оповідь про створення людини, яка схожим на перший погляд до платонізму чином говорить про те, що Бог вдихнув душу у попередньо сформоване з пороку земного тіло Адама. Не вдаючись у суто богословську полеміку, не маємо тут наміру заперечувати вчення про відмінну від тіла субстанційну душу чи вчення про те, що її творить безпосередньо Бог. Адже антропологічний факт, що людина має відмінну від тіла субстанційну душу, впливає з її природи та унаочнюється відповідною метафізикою душі [2]. Ми не вбачаємо негативних моментів платонізму в понятті одушевлення та у визнанні “вдихнення духовної душі” після сформування тіла Адама з пороку земного, як про це розповідає Біблія (див.: Бут 2,7). Швидше негативні впливи платонізму помітно у вченні св. Томи Аквінського про ступеневе одушевлення [3, с. 385-387], а щонайбільш у згаданій ранерівській теорії еволюції людського тіла з тіла тварини, в яке Бог вдихає душу. Платонізм, на нашу думку, полягає у запереченні факту, що людський ембріон є особою від самого початку, та в концепції, згідно з якою людина могла б виникнути шляхом одушевлення духовною душею на якомусь пізнішому етапі розвитку, а не від самого початку її тілесного існування, як виразно навчає Католицька Церква в особі папи Івана Павла II, який в енцикліці *Evangelium vitae* (“Євангеліє життя”) стверджує, що безпосереднє одушевлення ембріона стається в момент зачаття [5, § 68]. Згадані ж вище дві тези новочасного платонізму означають (а) розірвання ідентичності людської особи від моменту початку її існування, і так само (б) єдності душі і тіла. І ці два моменти, у яких ми теж вбачаємо наслідки хибного платоністського дуалізму, ведуть у рамках *всього* теорії еволюції, також і тієї, яка визнає існування Творця, до (в) заперечення *особового характеру* людського тіла від самого початку його існування, та (г) заперечення єдино *гідного* початку людського життя. Така концепція ставить під питання глибинну й тривалу ідентичність людської особи від самого початку її існування (яка узгоджується з нашим відчуттям мови, коли ми говоримо про *наше* зачаття чи зачаття *іншої особи*), а також змістовну відповідність між людською душею і людським тілом, та гідність початку людського життя і людського тіла.

“Еволюція” людського тіла, для якого Бог безпосередньо творить душу, і в яке на певному етапі її вдихає, з метафізичного погляду, мо-

гла би бути можливою (при умові, якщо ми етимологічно правильно розуміємо термін “еволюція” – як розкриття вже *наявного*, в цьому випадку – потенцій (спроможностей), закладених Богом у нижчі ступені життя), однак теорія, яка постулює таку еволюцію, містить в собі редуccionістську/біологістську інтерпретацію розвитку людського тіла на його гаданій “перед-людській стадії” філогенетичного розвитку, як і на стадії гаданої й ніколи не доведеної онтогенетичної “передісторії” під час пренатального розвитку.

Таким чином, можна ствердити, що і така “поміrkована” версія теорії еволюції, особливо якщо її застосувати до пренатального розвитку людини, має загрозові наслідки для цілої людської особи та для притаманної людському тілу гідності – тому що вона спрямовується проти особового буття людини від самого початку її існування, і через те прирівнює людський ембріон (принаймні на ранніх стадіях розвитку) до тварини, та допускає, що “людське” тіло на ранніх стадіях чи то онтогенетичного, чи (гаданого) філогенетичного розвитку може бути неособовим.

Отож, якщо така “поміrkована” теорія, яка постулює еволюцію тільки людського тіла, навіть і така, яка не вважає примітивні Дарвінові закони (приспосовування до довкілля чи виживання сильніших) достатніми причинами еволюції, а припускає керовану Богом еволюцію у сенсі розвитку закладених Богом в матерію та нижчі форми життя *rationes seminales* (“насіньових логосів” за св. Августином Гіппонським), таїть у собі небезпеку для концепції людини та для біоетики, то ще більше небезпечною є матеріалістична й відкрито чи приховано атеїстична теорія еволюції, яка постулює походження цілої людини з матерії та нижчих форм життя! Така теорія є цілковитою антитезою до дійсної особовості людини та до створення людини Богом-Творцем.

Наостанок слід зауважити, що потрібно нарешті усвідомити, наскільки руйнівними є концепції походження і сутності людини, побудовані на псевдонаукових теоріях, що спираються на сумнівні, з погляду природничих наук, гіпотези та на хибну, “обернену з ніг на голову” метафізику, яка вважає небуття та виникнення з нього причиною буття, а нижчі форми буття – причиною вищих [1, с. 96]. Матеріалістично-атеїстичні версії теорії еволюції, але також і моністична теорія універсальної еволюції у сенсі вчення *П'єра Тейяра де Шардена* маскуються під науковість, і мабуть цим можна пояснити таке їх поширення. Це стосується також, хоча й дещо меншою мірою, теорії еволюції людського тіла при збереженні тези про створення Богом людської душі. Підставою для формулювання подібних теорій

завжди є певні ідеологічні мотиви. Натомість, справжні природничі науки, а тим більше суворо філософська антропологія спростовують такі антиперсоналістичні теорії у їхніх різноманітних варіантах.

Витворювати філософські концепції людини на підставі згаданих теорій – хибно. Ще гірше – втягувати ці теорії у богослов'я; теорії, які не є вершиною науки, а навпаки, докладаються до помітного сьогодні занепаду науки та перетворення її у “δοξα” – набір суб'єктивних необґрунтованих “міркувань” та “точок зору”.

Література:

1. Блехшмідт Е. Збереження індивідуальності. Людина – особа від самого початку (Дані ембріології людини) / Еріх Блехшмідт; [пер. з німець. С. Матіяш]. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – 118 с.
2. Зайферт Й. Особа як буття par excellence / Йозеф Зайферт; [пер. з англ. А. Костюк] // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 333–377.
3. Hl. Thomas von Aquin. Die Summe wider die Heiden / Hl. Thomas von Aquin. – Leipzig: Jakob Hegner, 1935. – 460 с.
4. Husak P. Gibt es eine akzeptable Deszendenztheorie für den Menschen? Kritische Reflexionen über die Phylogenese und Ontogenese des Menschen. / Petro Husak. – BERN: Doktorthese an der IAP in Liechtenstein, 2004. – 208 с.
5. Pope John Paul II. Encyclical Evangelium vitae (“Євангеліє життя”) / Pope John Paul II. // AAS 87 [1995]. – С. 401–522. – Режим доступу до документа: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html.
6. Pope John Paul II. Magisterium is concerned with the question of evolution, for it involves conception of man. Message to Pontifical Academy of Sciences / Pope John Paul II // L'Osservatore Romano, № 44, 30.10.1996. – С. 3, 7.
7. Pope Pius XII. Encyclical Humani generis (“[Походження] людського роду”) / Pope Pius XII. // AAS 42 [1950]. – С. 537. – Режим доступу до документа: www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html.
8. Rahner K. Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre. / Karl Rahner // Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. – Freiburg-München: Karl Alber, 1960. – С. 180–214.
9. Ruse M. The significance of evolution / Michael Ruse // Singer Peter (ed.), A companion to Ethics. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996. – С. 500–510.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артеменко Андрій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ.

Баранова Наталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя.

Білик Ганна – аспірант кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна.

Білик Катерина – здобувач кафедри культурології Харківської державної академії культури.

Більченко Євгенія – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Богера Христина – аспірант кафедри філософії Львівського національного університету імені І. Франка.

Бойко Ігор – доктор морального богослов'я (PhD), декан філософсько-богословського факультету Українського католицького університету.

Борканюк Алла – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національної академії Служби безпеки України.

Блоха Ярослав – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Бочуля Олена – магістрантка Львівського національного університету імені Івана Франка.

Брязкун Валентина – аспірант, викладач кафедри управління та євроінтеграції НПУ імені М. П. Драгоманова.

Буяшенко Вікторія – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та профспілкового руху Академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України.

Вишинський Святослав – аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди АН України

Власова Тетяна – доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри філології та перекладу Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Возна Тетяна – викладач кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Ганба Світлана – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін К-ПНУ імені І. Огієнка.

Гапоненко Єлизавета – аспірант 2-го року навчання кафедри культурології філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Гончарук–Чолач Тетяна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Готинян Віталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Гурик Мирослава – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Гусак Петро – доктор філософії (Ph. D.), викладач кафедри філософії Українського католицького університету.

Даренський Віталій – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології Луганського державного університету внутрішніх справ ім. Е. Дідоренка.

Джузла Надія – викладач кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Добко Тарас – доктор філософії (Ph. D.), перший проректор Українського католицького університету.

Завідняк Богдан – доктор філософії (Ph. D.), викладач кафедри філософії Українського католицького університету.

Карповець Марина – студентка III-го курсу гуманітарного факультету Національного університету “Острозька академія”.

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.

Ковтун Ігор – викладач кафедри філософії та політології, Тернопільського національного економічного університету.

Козловець Микола – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Кудря Ігор – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Київського університету права НАН України.

Кучер Тетяна – викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Кушерець Тамара – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лазуріна Наталя – викладач Житомирського військового інституту ім. С. П. Корольова Національного авіаційного університету.

Литвинчук Оксана – викладач кафедри гуманітарних наук Житомирського державного технологічного університету, пошукач кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Лященко Ірина – аспірант кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету.

Матишин Олексій – аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Матюх Тамара – асистент кафедри філософії Національного університету воногo господарства та природокористування.

Михайлова Марина – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Роздайбіда Людмила – аспірант Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Семчук Надія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка.

Соколовський Олег – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Терешкун Оксана – кандидат політичних наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту Львівського ДУВС.

Тимчишин Богдан – доктор богослов'я (STD), викладач катехитично-педагогічного інституту Українського католицького університету.

Шевчук Дмитро – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Шевчук Катерина – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шерепo Наталія – аспірант кафедри управління та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Шумка Михайлина – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

Яськів Богдан – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування

Яценко Костянтин – аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Яцик Сергій – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені І. Франка.

ЗМІСТ

<i>Христина Богера</i> ЦІННІСТЬ СВОБОДИ ЯК ВИЯВ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТВОРАХ Г. СКОВОРОДИ	3
<i>Тетяна Власова</i> “ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА” ТА УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС	12
<i>Марина Михайлова</i> ЕТНОКУЛЬТУРА ТА НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	19
<i>Тетяна Гончарук-Чолач, Надія Джугла</i> ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ	28
<i>Мирослава Гурик, Михайлина Шумка</i> “КАСТА ЛУЧЧИХ ЛЮДЕЙ” У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ ДМИТРА ДОНЦОВА	36
<i>Марина Карповець</i> АНТРОПОЛОГІЯ ТЕКСТІВ ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ: “СЛІДИ” НІЦШЕАНСЬКОЇ НАДЛЮДИНИ	46
<i>Тетяна Возна</i> НАУКОВІ РОЗВІДКИ ПОСТАТІ М. СМОТРИЦЬКОГО	57
<i>Богдан Яськів</i> УКРАЇНА “TERRA COGNITA I TERRA INCOGNITA” (ЗА РЕЗУЛЬТАТАМИ НАВЧАННЯ ПО ПРОГРАМІ НІМЕЦЬКОЇ СЛУЖБИ АКАДЕМІЧНИХ ОБМІНІВ УНІВЕРСИТЕТУ ІМ. Й. В. ГЕТЕ, М. ФРАНКФУРТ НА МАЙНІ)	69
<i>Костянтин Яценко</i> ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР ...	75
<i>Наталія Шерепо</i> ФЕНОМЕН МЕРЕЖЕВОГО ПРОСТОРУ: ФІЛОСОФСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ	83
<i>Валентина Брязкун</i> ДО УТОЧНЕННЯ ПОНЯТТЯ “ВІРТУАЛІЗАЦІЯ” ЯК ФІЛОСОФСЬКОЇ КАТЕГОРІЇ	93
<i>Андрій Артеменко</i> МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО І КРИЗА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ...	104

- Тамара Кушерець*
ОСОБЛИВОСТІ АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ
В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ112
- Ірина Лященко*
ЕЛІТАРНА КУЛЬТУРА ХХ СТОЛІТТЯ: ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ,
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ОСНОВНІ ЕТАПИ
ЇЇ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ123
- Наталія Баранова*
ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ...136
- Тетяна Кучер*
ЕСТЕТИЧНИЙ СМАК ТА СУЧАСНА МОЛОДІЖНА КУЛЬТУРА144
- Олексій Матицин*
МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДУХОВНО-
ЕСТЕТИЧНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО
ІКОНОПІСУ XV – XVI СТОЛІТЬ150
- Катерина Білик*
КАРНАВАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ
У ТВОРЧОСТІ Є. МАЛАНЮКА159
- Катерина Шевчук*
ДО АНАЛІЗУ ОСНОВНИХ ІДЕЙ ЕСТЕТИКИ
РОМАНА ІНҐАРДЕНА166
- Людмила Роздайбіда*
ОРІЄНТИРИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ
ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ175
- Віталій Даренський*
ПАРАДОКСИ ДІАЛОГІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ:
ДІАЛОГ ЯК “САМОІНШУВАННЯ”185
- Оксана Литвинчук*
СОЦІАЛЬНА ТА ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ195
- Алла Борканюк*
ОСОБИСТІСТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО ПОЗИТИВНОГО
ЖИТТЄВОГО ТВОРЕННЯ: ПРОБЛЕМИ І ПАРАДОКСИ203
- Єлизавета Гапоненко*
ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ ЯК ОБ’ЄКТ ФІЛОСОФСЬКОГО
ДОСЛІДЖЕННЯ СТЕПАНА БАЛЕЯ210

*Ігор Бойко*ІДЕНТИЧНІСТЬ І СТАТУС ЛЮДСЬКОГО ЕМБРІОНА
У СУЧАСНИХ БІОЕТИЧНИХ ДИСКУСІЯХ217*Оксана Терешкун*СУЧАСНІ БІОТЕХНОЛОГІЇ
ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ІНДИВІДА230*Микола Козловець*МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ *VERSUS*
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ243*Олег Соколовський*ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В СУЧАСНОМУ АНТИТРІНІТАРНОМУ РУСІ259*Богдан Завідняк*ТРАНСЦЕНДЕНТНА РЕАЛЬНОСТЬ
У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО271*Ярослав Блоха*РЕЛІГІЯ ЯК ОСНОВНА СУСПІЛЬНА ЦІННІСНА ОРІЄНТАЦІЯ
В МЕМУАРИСТИЦІ В. Г. КОРОЛЕНКА283*Лариса Квасюк*РИМО-КАТОЛИЦЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ У
КОНТЕКСТІ НАСТАНОВ ТРИДЕНСЬКОГО СОБОРУ (1545-1563) :
КОМПАРАТИВНИЙ АСПЕКТ291*Богдан Тимчишин*РОЛЬ ТА ОBOB'ЯЗКИ ЧОЛОВІКА-БАТЬКА
В ХРИСТІЯНСЬКІЙ РОДИНІ У ТВОРАХ МИТРОПОЛИТА
АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО301*Ганна Білик*

СУБ'ЄКТ ТВОРЧОСТІ: ІДЕНТИФІКАЦІЯ З НІЧИМ314

*Тамара Матюх*ГАЙДЕГГЕРІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГУМАНІЗМУ:
ЗАОЧНА ДИСКУСІЯ З САРТРОМ321*Сергій Яцик*ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ СПРІЙНЯТТЯ ВЛАСНОГО “Я”:
КОНСТИТУТИВНІ АСПЕКТИ331

<i>Тарас Добко</i> МАКС ШЕЛЕР ПРО ЕТИЧНУ РЕЛЕВАНТНІСТЬ СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО СЕБЕ	341
<i>Олена Бочуля</i> ТРАКТУВАННЯ АБСОЛЮТУ У ПОСТМОДЕРНОМУ ДИСКУРСІ ...	354
<i>Ігор Ковтун</i> ПРО “ОНТОЛОГІЧНЕ” ПІДҐРУНТЯ ПОНЯТТЯ БУТТЯ	365
<i>Віталія Готинян</i> ЧИ МОЖЕ БУТИ БЕЗЕТАЛОННЕ ВИМІРЮВАННЯ ТЕОРЕТИЧНИМ МЕТОДОМ ПІЗНАННЯ?	371
<i>Ігор Кудря</i> ВЕБЕРІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГЕНЕЗИЗУ І ЕВОЛЮЦІЇ КАПІТАЛІЗМУ	378
<i>Денис Кірюхін</i> СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ	388
<i>Вікторія Буяшенко</i> СОЦІАЛЬНЕ ПІКЛУВАННЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ	397
<i>Святослав Вишинський</i> ПАРАДИГМА АРХЕОМОДЕРНУ В ПЕРСПЕКТИВІ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ	405
<i>Дмитро Шевчук</i> ПОЛІТИЧНЕ ЯК УЯВЛЕНЕ ТА СИМВОЛІЧНЕ: ДО ОНТОЛОГІЇ ПОЛІТИЧНОГО СВІТУ	413
<i>Світлана Ганаба</i> ОСВІТНІЙ ПОТЕНЦІАЛ ТЕОРЕТИЧНИХ РОЗВІДОК ЕДГАРА МОРЕНА	425
<i>Надія Семчук</i> ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ПЕДАГОГІКА: НОВІ ШЛЯХИ ВЗАЄМОДІЇ	432
<i>Наталя Лазуріна</i> ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ДО ПИТАННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ	441

Євгенія Більченко

ЦІЛІ ЛЮДИНИ МІЖ МОДЕРНОМ І ПОСТМОДЕРНОМ: СПРОБА КРИТИЧНОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ПРОГНОЗУВАННЯ ХХІ СТОЛІТТЯ	452
---	-----

Петро Гусак

ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ЕТИКУ І ПРАВО	464
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	472

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 8

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Микола Зайцев*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп’ютерна верстка *Наталії Крушинської*

Коректор *Світлана Федорчук*

Художнє оформлення обкладинки *Катерини Олексійчук*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 28,75. 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.