



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

Випуск 9

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 № 2 від 29 вересня 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, професор, 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. 9. – 2011. – 364 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

Володимир Дудченко

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНІ ЗМІНИ ЕТНОСВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

У статті розглядаються стратегічні напрямки та аксіологічні пріоритети формування етносвідомості української нації в умовах глобалізації і толерантного існування в умовах постмодерну. Звертається увага на сучасні виклики та загрози для цілісності держави та самоідентифікації її народів в сучасних кризових умовах.

Ключові слова: історична свідомість, громадянське суспільство, етнічна свідомість, духовна спадщина, толерантність, постмодерн.

Volodymyr Dudchenko. Intellectual and spiritual change ethnic mentality of Ukrainian nation in the postmodern era

Summary: the author of this article outlooks the most important strategic directions and priorities of formation of Ukrainian mentality in period of globalization and tolerate coexistence in conditions of post-modernity. He pays much attention to the subject of threat for integrity and self-identity of Ukrainian people in the modern crisis world.

Key words: historical mentality, civil society, ethnic mentality, cultural heritage, tolerance, post-modern.

Владимир Дудченко. Интеллектуально-духовные изменения этносознания украинской нации в эпоху постмодерна.

В статье автором рассматриваются стратегические направления и аксиологические приоритеты формирования этносознания украинской нации в условиях глобализации и толерантного существования в условиях постмодерна. Обращается внимание на современные вызовы и угрозы для целостности государства и самоидентификации её народов в современных кризисных условиях.

Ключевые слова: историческое сознание, гражданское общество, этническое сознание, духовное наследие, толерантность, постмодерн.

Зміни в Україні, спричинені демократичними та гуманістичними зрушеннями в свідомості, ідеології, світогляді, потребують формування особистості сучасного типу. Особистість варто розглядати як творчий суб'єкт, здатний робити вибір і нести за нього відповідальність.

Утвердження суверенної держави органічно пов'язане із становленням громадянського суспільства, що передбачає зміну світоглядних орієнтацій та формування історичної самосвідомості української нації. Щоб соціокультурна самосвідомість стала по-справжньому дієвою, вона повинна бути достатньо поширеною серед усіх соціальних верств українського населення. Необхідна широка участь ЗМІ, державних інституцій, громадських об'єднань у доведенні до широкого загалу національних ідей, об'єктивного історичного минулого.

Наразі задекларовані реформи, щодо створення нової системи вивчення історичних, філософських та культурологічних дисциплін, яким належить провідне місце у формуванні самосвідомості української нації. Відбувається переоцінка і переосмислення ідеалів, аксіологічних детермінант нашого духовно-релігійно відродження.

Щоб формувати українську етносвідомість, об'єднану національною ідеєю, потрібна колосальна робота філософів, соціологів, політиків щодо розповсюдження історичних знань нашої минувшини. Об'єктивне відтворення історичного шляху українського народу, великою мірою належить видатним письменникам та суспільно-політичним діячам, філософам: Г. Сковороді, Т. Шевченку, І. Франку, П. Мирному, П. Грабовському, М. Драгоманову, М. Грушевському, В. Липинському, В. Вернадському, В. Винниченку, Д. Чижевському, В. Зеньковському, М. Поповичу, М. Михальченку та ін., які сприяли формуванню історичної самосвідомості українського народу.

Метою статті є аналіз життєдайних орієнтирів сучасного українського суспільства, культурної спадщини нашого минулого, соціокультурної ідентичності та нагальних світових викликів, що зачепили всі сфери життя і породжують кризові процеси.

Розбудова незалежної української держави поставила перед науковцями проблему співвідношення національної свідомості та етнічної самоідентифікації. Радянська доба не визнавала національного життя в його повному обсязі. Воно не вирізнялося національним обличчям і політичною національною свідомістю. У СРСР нації були інтернаціоналізовані атеїстичним світоглядом. Представники різних соціальних верств українського етнічного організму не самовизначилися політично як нація. Соціальним різновидом культурно-мовної асиміляції є російськомовне населення східного й південного регіонів України.

Поділ українського суспільства набуває гострого забарвлення під час політичних кампаній. Публічний дискурс про статус російської мови визначається через гучні заяви деяких політиків відновити ста-

тус державного рівня для російської мови, що легітимізує систему російського культурно-мовного домінування. Політичні настрої корінного українського народу збурюються від того, що Росія робить намагання впливати на події в Україні.

Знання рідної мови не обмежує можливості вивчати інші мови – споріднені і не споріднені. В Україні двомовність – природне явище. Але володіння двома мовами вимагає правильного користування ними. У нас часто говорять змішаною мовою, яку в побуті називають суржиком. Належний рівень мовної культури є свідченням розвинутого інтелекту людини, культура мовлення має велике національне і соціальне значення: вона забезпечує толерантне спілкування, сприяє підвищенню загальної культури та комунікації.

Українська мова – національне надбання. Мовна політика як одна зі складових частин державної політики має бути спрямована на забезпечення оптимального функціонування української мови в усіх сферах життя українського суспільства. Українська мова, виконуючи інтеграційну функцію, є важливим чинником зміцнення державності, забезпечення культурного та економічного розвитку нашої країни. Бо поки жива мова народу, доти живий і народ, що нема насильства більш нестерпного, як те, яке прагне відняти народну спадщину, створену численними поколіннями предків.

Ми розуміємо, що пізніше чи раніше вирішення проблеми формування національної політичної свідомості українського народу стане гострим перед державою, політичними партіями та громадськими організаціями. В ході пошуків досконалішої стратегії вирішення цієї проблеми перед вченими постає нагальна потреба її дослідити.

За умов розгортання політичної боротьби за владу, посилення значення політичної самосвідомості нації й відповідальності набуває актуальності теоретичне обґрунтування ідеї громадянського суспільства, покликаного зберігати й зміцнювати демократичні інститути та забезпечити формування сучасної української нації. Вищим рівнем політичної культури є активна участь громадян у демократичних інституціях. Оскільки в Україні громадянами є представники різних етнічних спільнот, то конкретним проявом їх національної постмодерної ідентичності є громадянська самоідентифікація. Адже саме вона дає змогу усвідомити представниками всіх етнокультурних груп свою політичну ідентичність. Проблема, розроблена Д. Ролзом, Ю. Габермасом, особливо концепція сучасної комунікативної спільноти, передбачає вимоги демократичного дискурсу для зміцнення спільних інтересів та забезпечення передумов для сучасної політичної

генерації. Зрозуміти роль демократичних цінностей і громадянського суспільства у становленні нової української нації можливо лише в контексті історичного розвитку в межах змін у системі ідеалів, цінностей.

Доцільно досліджувати зв'язок між формуванням історичної свідомості сучасної української нації і етнокультурною самоідентифікацією окремих соціальних груп нашої держави в сучасну постмодерну епоху.

Попередня система національних цінностей ґрунтувалася на основі прагнень етнокультурних спільнот визволитися з-під гніту імперських держав. Саме в цьому контексті національно-визвольний рух ставив за мету утвердити дві головні складові етнічного життя: по-перше, політично легалізувати культурно-мовну спільноту; по-друге, юридично закріпити право етнічної спільноти на своє життєзбереження. В такому ракурсі українська національна ідея стала світоглядним орієнтиром найбільш тривалої доби, яка запліднювала національну самосвідомість українського народу. Ця ідея не могла бути незалежною від розвитку суспільства, утворюючи стрижень політичної самосвідомості української нації. Згідно з цією ідеєю, національна українська держава є найвищою цінністю в системі **інтелектуально-духовних трансформацій**.

У цьому контексті українська мова, яка стала державною, є корінною ознакою нації. Мова – це важливий чинник становлення історичної самосвідомості, духовних орієнтирів, який сприяє розвитку особистості щодо самоусвідомлення належності до українського етносу.

П. Рікер писав: “у великих історичних конфліктах захист і визнання рідної мови завжди відігравав суттєву роль. В тому, що ми називаємо нашою ідентичністю, є значною мірою мовною ідентичністю” [6, с. 29].

Е. Дюркгейм, М. Вебер, Е. Геллнер та ін. дослідники зазначали, що поняття нації значно ширше за мовно-культурну єдність. У сучасних умовах усвідомлення й почуття громадянської ідентичності виражається в тому, що представники різних етнокультурних груп осмислюють свою приналежність до держави Україна і перетворюють свої етнічні почуття у громадянські. Тому громадянська свідомість українського суспільства як феномен духовної культури, сприяє розвитку її доісторичної свідомості.

У соціокультурній свідомості нації вибудовується ієрархія цінностей. До того часу, поки українська нація не мала своєї суверенної держави, національна ідея посідала в історичній та політичній свідомості домінуюче значення. Вона мала характер, на кшталт “категоричного імперативу” Канта. Утвердження української національної

державності потребує нових ідей, які б переорієнтували історичну національну свідомість на формування нового базового типу політичної свідомості українського суспільства.

Світоглядна свідомість більшої частини українського суспільства була глибоко вражена соціалістичною антигуманною ідеологією, яка характеризувалася недостатнім виокремленням національних начал, стихійним колективізмом та потягом до зрівняльної справедливості, схильністю до державного патерналізму. Початок капіталізації одних і катастрофічного зубожіння інших в Україні, процеси глобалізації, міжнародна економічна, фінансова криза 2008 року та інші катастрофічні виклики дошкульно вплинули на рівень соціального життя населення.

Політичні сили України у боротьбі за владу використовують відмінності у культурно-мовній сфері населення і породжують конфронтацію між Сходом і Заходом нашої держави, чим перешкоджають становленню історичної національної самосвідомості українського суспільства. Теперішній стан політичного розвитку суспільства дає всі підстави кваліфікувати ситуацію первинної структуризації громадянського суспільства, яке прагне демократії та усвідомлення власних реальних інтересів.

Суперечливий досвід державного будівництва спонукає людей віддавати перевагу тим політичним силам, які виборюють владу, які дотримуються демократично-громадянської моделі державного устрою, в основі якого є соціально й політично стратифіковане суспільство з розвинутими демократичними інститутами влади і громадянськими організаціями, здатними їх контролювати.

Важко не погодитися зі словами Є. Бистрицького “про створення на основі протодемократичного стрижня етнонаціональної культурної сув’язі життя, мови, звичаєвого буття – сучасної державно-громадської спільноти – політичної нації” [1, с. 129]. Як і кожна суспільно-політична система, українське суспільство має етнонаціональну структуру, що включає взаємопов’язані громадянством України права, свободи й обов’язки у тих чи інших формах юридичного санкціонування і являє собою відносини між політичними партіями, державою та громадськими організаціями. Саме це об’єднує етнонаціональні спільноти найважливішим громадянським інститутом. Сучасну українську націю можна визначити як державне об’єднання різних етнокультурних спільнот, споріднених громадянською ідентичністю, зв’язаних політичним обов’язком взаємної відповідальності за демократичний розвиток. Ключовим поняттям сучасної по-

літичної української нації є державно-громадянська спорідненість, зумовлена спільністю проживання громадян на території України.

На різних етапах розвитку українського етносу і в різних історико-політичних умовах формувались різні світоглядні позиції, духовні орієнтири, які визначали зміни національної самосвідомості. Особливістю сучасного стану розвитку історичної свідомості українського народу є реалізація принципу громадянсько-державної ідентичності, яка дозволяє протиставляти етнокультурні та релігійні спорідненості. Якщо відношення етнонаціональної спорідненості було підставою для формування національної політичної свідомості в період боротьби за суверенітет Української держави в XIX ст., то за умов, коли функціонує національна політична нація, формується з різних етнокультурних спільнот, які набули юридичного статусу громадян України. Трансформація українського суспільства в історичну націю з відповідною духовною свідомістю буде тривалим і складним процесом. Залишкові елементи взаємного відчуження різних етнокультурних спільнот дають про себе знати в умовах, коли соціальні потреби людей задовольняються не повною мірою і породжують масові невдоволення політичною системою.

Як політичні нації, так і етнонаціональні спільноти є продуктами суспільно-економічного розвитку. Вони відображають суперечність суспільного життя народів, які співпрацюють у межах однієї державної території. Ось чому у підході до формування сучасної української історичної нації та самосвідомості соціокультурна ідентичність розглядається як наслідок політико-правового розвитку. Проблема формування історичної самосвідомості української нації ґрунтується на об'єктивній тенденції політико-правової організації української державності, яка закріплює вищий принцип – гідності людини, її політичних та громадських прав і свобод. Для творення з українського громадянського суспільства нової політичної нації спонукають погляди на перспективне майбутнє, в якому основні права людини та її гідність будуть поважатися й захищатися не лише за формою, а й за змістом.

В Україні одним із важливих складових політичної свідомості є толерантність, яка забезпечила міжетнічний мир і є духовним очікуванням майбутньої інтеграції всіх етнокультурних груп у складі української політичної нації. Толерантність – це “проміжний етап у порухові від конфлікту до дійсного взаєморозуміння і взаємодії” [5, с. 32].

Слушно зауважити, що в перші роки розбудови української держави процес формування національної політичної свідомості був обтяжений ускладненим культурним синтезом. Соціальна етнокультурна

онтологія демонструвала певні непорозуміння між основними етнічними спільнотами – українською й російськомовною. На феноменальному рівні це виявлялося у підвищеному інтересі до державної мови. Неоднорідність соціокультурного простору використовують певні політичні сили: національно-патріотичні орієнтувалися до населення Західного регіону, соціалістичні – на Схід. Як наслідок, в українців не сформувався єдиний архетип поведінки, який би ґрунтувався на загальнонаціональних пріоритетах, в країні не сформовано громадянське суспільство. “На ці проблеми нашаровуються глобалізаційні зміни, від цього маємо пересічного українця з розколотою свідомістю, з маргінальним типом психіки, комплексом меншовартості” [2, с. 138].

Ми переконуємося що етнокультурні спільноти України мають політичну спрямованість, скоординовану систему соціальних та правових цінностей, що дає надію на відтворення демократичних засад. Це стане одним із головних чинників формування нової політичної свідомості української нації, заснованої на основі державницької самоідентифікації. В міру того, як демократичні норми будуть набувати світоглядного орієнтиру, буде підвищуватися демократичний авторитет політичних лідерів і державних діячів. Професіоналізм політичних партій має посісти стрижневе місце у становленні політичної культури українського народу та забезпечити формування політичної самосвідомості нації.

Особлива роль громадянської самоідентифікації у формуванні політичної свідомості не зводиться лише до політичної інтеграції етнокультурних спільнот. Справжнім результатом дії цього феномену є те, що громадяни стають свідомими суб'єктами націотворення.

Духовна культура характеризує як націю в цілому, певні складові частини її соціальної й політичної структури, так і окремих індивідів. Щодо нації в цілому, то мається на увазі синтез політичних культур усіх діючих у ньому спільнот при домінуючій ролі культури національної еліти – інтелектуальної, політичної, духовної. Вона вбирає в себе типові ознаки історичної свідомості й поведінки переважної маси представників цієї нації, ті історичні стереотипи, які переважають у її свідомості.

Суттєвим компонентом конституювання нації як суб'єкта історичного процесу є національна самосвідомість громадян та загальна культура суспільства. Культура нації утримує в собі сліди історичної культури й традиції минулого. Саме різноманітність культур у часі і просторі пояснює, чому деякі політичні та державницькі інституції виявляються не ефективними в інших умовах, чому політичні дії,

ефективні стосовно одних народів, не є результативними для інших. У зв'язку з цим особливого значення набувають відмінності, які впливають із своєрідності національних культур, їх прояву в національному характері.

Етнонаціональний характер є формою прояву соціального характеру. Мається на увазі, що людям, які належать до певної нації, властиві специфічні однакові риси характеру. Вони виявляються у міфах, правилах етикету, соціальних і політичних цінностях, звичках, обрядах, нормах. У соціальному характері відбувається кристалізація психічної енергії людини, що дозволяє використовувати її як продуктивну силу в соціальному житті, як чинник сприяння стабілізації і нормального функціонування соціальної системи.

Активний потенціал соціального характеру проявляється в його національних формах. Досвід історичного розвитку засвідчує, що національний характер істотно позначається на політичній поведінці того або іншого народу в різних життєвих ситуаціях, на його політичній культурі.

В. Липинський розмірковував, що чим більше нація має нагромадженого досвіду, то тим більше науки з цих спостережень вона для потреб подальшої політичної творчості у своїй збірній пам'яті, тобто у своїй власній традиції, заховала. Чим більше розвинутий у певній нації волонтаризм, тим сильніша серед її активної провідної верстви свідомо воля, яка вирішує вибір найкращих методів здійснення хотінь стихійних і вміння або не вміння цими стихійними хотіннями на підставі даних науки, досвіду й традицій керувати.

Він наголошував, що коли провідна верства нації має слабку пам'ять, слабку свідомість і коли вона пам'яті, волі, не хоче в собі розвивати, то нація з такою провідною верствою не може мати ані історичної культури, ані побудованого на ній власного державного життя. Така нація може тільки вічно "відроджуватися", перебувати в стадії стихійного примітивізму, у стадії нереалізованої, недержавної нації.

Ситуація перехідного періоду від попередньої радянської держави з її культурою до демократично-правового способу організації суспільства й життєдіяльності громадян та їх різноманітних організацій актуалізує проблему політичної свідомості нації. На сучасному етапі українська держава повинна "утверджувати диктатуру суспільного над державним і створювати широкі можливості для конституювання особи як однієї з фундаментальних форм стабілізації соціуму в культурі" [4, с. 166].

Зміна політико-правових основ соціокультурної ідентичності

українського суспільства обертається пошуками нових соціальних норм свободи волевиявлення громадян, обмеження тотального примусу з боку влади. Ще Конфуцій зауважував, що в конфліктах народу і влади вина лежить на стороні влади, бо інтерес народу – є найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі народу випадає скрута, то існує право не рахуватися з владою.

Рух до демократичної національної держави передбачає становлення адекватної історичної свідомості. Відбувається цей процес суперечливо. З одного боку, не завжди враховується реальний стан політичної свідомості, можливості її трансформації у демократичному напрямі. Це знижує ефективність рішень і законів, а в деяких випадках призводить до конфліктних наслідків. З іншого боку, для розв’язання завдань національного відродження необхідно радикально змінити історичну свідомість населення. Проте розв’язання цього завдання впирається у недосконалість багатьох політичних, правових структур, маніпулювання громадською думкою, догматизм, бездуховність частини населення, спотворених національних стереотипів.

Утвердження історичної свідомості громадянського суспільства передбачає оновлення політичної ідеології, звільнення її від догматизму, ілюзорних та утопічних уявлень, формування сучасної концепції правової держави. Необхідно відродити і утвердити в свідомості людей політичні та соціально справедливі цінності, духовні імперативи, насамперед ідеї свободи й гідності особи, патріотизму, соціальної справедливості як компонентів національної ідеї.

Усім сучасним науковцям, можновладцям, політичним діячам слід усвідомити, що національний наратив не може містити ані рудиментів телеології, ані протиставлення певних верств населення “народу”, ані регіональної чи то пак політичної “відчуженості”. Ані глорифікація, ані демонізація проєктів націотворення, відомих у минулому, не сприятиме виконанню сьогоденних завдань. Слід здійснити своєрідну переоцінку усіх реформ і проєктів, визначити і позитивні і негативні сторони, оцінити не за мотивами, а за наслідками у вічності.

Література:

1. Бистрицький Є. К. Політична система та політичні партії // Політологія посткомунізму. – К. : Політична думка, 1995. – 363 с.
2. Дудченко В. С. Ненасилля як духовний фактор соціокультурного розвитку людства: соціально-філософський аналіз: монографія / В. С. Дудченко. – Кам’янець-Подільський: Кам’янець-Подільський національний університет ім. Івана Огієнка, 2010. – 160 с.

3. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – 487 с.
4. Коцюбинський В. Й. Привласнення: соціальні аспекти. – К. : Український центр духовної культури, 1999. – 229 с.
5. Купина Н. А. Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности / кол. моногр. отв. ред. Н. А. Купина, М. Б. Хомяков. – М. : ОЛМА ПРЕСС, 2005. – 542 с.
6. Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права / П. Рикер // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27-37.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри філософських дисциплін КПНУ ім. І. Огієнка, протокол № 8 від 25. 03. 2011 р.

Олексій Матицин

ГУМАНІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XV-XVI СТОЛІТЬ

Досліджено передумови зародження гуманістичних тенденцій в українській філософії. Проаналізовано вплив полемічної літератури на розвиток особливостей української філософської думки XV-XVI століть. Визначено основні риси, що є характерними для поглядів українських філософів – гуманістів XV-XVI століть. У статті виділено характерні відмінності філософії українського гуманізму від середньовічної філософської та культурної традицій. Розглянуто естетику чернечої аскези, представником якої в Україні є Іван Вишенський, як протиставлення філософії українського гуманізму XV-XVI століть.

Ключові слова: українська філософія, гуманізм, естетика, культура.

Oleksij Matytsyn. Humanism tendencies in Ukrainian philosophy of XV-XVI centuries

Preconditions of origin of humanistic tendencies in the Ukrainian philosophy are investigated. Influence of the polemic literature on development of features of the Ukrainian philosophy XV-XVI centuries is analysed. The basic lines, characteristic for sights of the Ukrainian philosophers – humanists XV-XVI centuries are defined. In work characteristic differences of philosophy of the Ukrainian humanism from medieval philosophical and cultural traditions are allocated. The esthetics of the monastic asceticism, which representative in Ukraine is Ivan Vyshensky as opposition of philosophy of the Ukrainian humanism XV-XVI centuries, is considered.

Key words: Ukrainian philosophy, humanism, aesthetics, culture.

Алексей Матицин. Гуманистические тенденции в украинской философии XV-XVI веков

Исследованы предпосылки зарождения гуманистических тенденций в украинской философии. Проанализировано влияние полемической литературы на развитие особенностей украинской философии XV-XVI веков. Определены основные черты, характерные для взглядов украинских философов – гуманистов XV-XVI веков. В работе выделены характерные отличия философии украинского гуманизма от средневековой философской и культурной тради-

цій. Рассмотрена эстетика монашеской аскезы, представителем которой в Украине является Иван Вышенский, как противопоставление философии украинского гуманизма XV-XVI веков.

Ключевые слова: украинская философия, гуманизм, эстетика, культура.

Починаючи з другої половини XV століття в Україні, яка входила до складу Великого князівства Литовського та Речі Посполитої, складаються реальні передумови для формування елементів ранньобуржуазної духовної культури та ренесансно-гуманістичної філософської думки [9, с. 22].

Розкриваючи цю тезу більш широко, слід зауважити, що важливим чинником виникнення усіх цих передумов була поява значної кількості економічно незалежних міст із магдебурзьким правом, які ставали центрами не тільки ремісництва і торгівлі, але й соціально-політичного та культурного життя. Про тодішню тенденцію зростання міст можуть свідчити такі цифри: у Подільському воєводстві в XVI столітті було 66 міст, а на середину XVII століття їх уже нараховувалося 170. У 1629 році було сплачено податок в Острозі з 1655 жилих будівель, в Кременці – з 1224, в Корці – з 1124 [8, с. 668-672].

Як наслідок розвитку великих українських міст та отримання ними магдебурзького права, розвивається специфічна міська (світська) культура, що на відміну від культури духовної має більший ступінь свободи та зумовлює виникнення в українській культурній та філософській традиції такого феномену як гуманізм. Завдяки цьому, в першу чергу, розпочинається перегляд ролі та місця людини у божественному Всесвіті а, згодом, розвиток цього феномену призводить до докорінних змін у духовній та світській культурі тогочасної України.

Актуальність цієї статті полягає у необхідності окреслення характерних рис українського гуманізму XV-XVI століть та висвітленні особливостей філософії його найбільш яскравих представників.

Об'єктом дослідження є українська філософська думка XV-XVI століть.

Предметом дослідження є гуманістичні та аскетичні тенденції в українській філософській думці XV-XVI століть.

Ренесансно-гуманістичні ідеї виникали і розвивалися в Україні на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і давньорусько-візантійської, яка була тісно пов'язана з церковною традицією, а тому й була більш прийнятною для вітчизняної культури перехідного періоду. В економічному, політичному й культурному відношенні Україна XV-XVI століть є складовою частиною Європи. Саме тому нею ціка-

вились, до неї охоче навідувались, у ній вільно жили відомі іноземці, зокрема й чільні представники ренесансної культури.

Можна згадати хоча б Філіпа Буонакорсі Калімаха, Юлія Помпонія Лета, Конрада Цельтіса, Іроніма Празького, Яна Лятоса, Кирила Лукаріса, Мелетія Пігаса, Никифора Парасхеза [4].

Зачинателями гуманістичної культури в Україні і найвизначнішими гуманістами другої половини XV-XVI століть стали такі поети, письменники, теологи і вчені: Григорій Саноцький (Гжегош із Санока) (1406 – 1477), Юрій Дрогобич (Котермак) (бл. 1450 – 1494), Павло Кросненський (Русин із Кросна) (бл. 1470 – 1517), Лукаш із Нового Міста (пом. бл. 1542), Станіслав Оріховський-Роксолан (1513 – 1566), Йосип Верещинський (1532 – 1598), Севастьян Кленович Фабіан (бл. 1545 – 1602), Шимон Шимонович (Симон Симонід) та багато інших. Безпосередньо проблем естетики не торкався мабуть жоден з них, та їх богословські і філософські роздуми безумовно вплинули на формування характеру українського сакрального мистецтва епохи Ренесансу.

Проблеми Бога, Святої Трійці, людської природи Христа, що посідали чільне місце у західноєвропейській філософії епохи Середньовіччя, знаходились також у центрі філософських роздумів й українських культурних діячів. Досить своєрідним було бачення Бога у Станіслава Оріховського. Підвалинами йому слугували головним чином погляди на проблему Бога у Аристотеля, Цицерона і концепція підпорядкованої розумним засадам (наприклад, наявним у Божому розумі ідеям) вільної Божественної волі Томи Аквінського.

Оріховський інтерпретує Аристотеля в душі ареопагітської концепції єдності Бога, який, згідно з цією концепцією, є джерелом форми і досконалості всіх матеріальних речей, “бо від того єдиного всі різноманітні речі постають і істинність та єдність свою немов од власної причини свого буття мають”. Щодо догмату троїчності, то більшість українських мислителів цього періоду виходила з православної інтерпретації християнського догмату Трійці, яка ґрунтувалася на неоплатонівській традиції, однак вони не приймають введений католиками в структуру Трійці принцип субординації вважаючи, що всі іпостасі рівні.

“А в тих персонах бозьс[ь]ких, – писав, наприклад, Транквіліон, – ведле присносущнаго битія их німаш ні єдиної персони первійшеї и послідней, но всі три равни, без початку и без конца, предвични и вічни. А если би кто простотою или от еретиков змишляв, яковой персоні бозьс[ь]кой початок под часом и літи, таковий Арієвим недугом зловірія сліпотуєт” [10, с. 215].

Розвиток антикатолицьких тенденцій у другій половині XVI сто-

ліття призводить до виникнення цілого масиву полемічної літератури, спрямованої в більшості на підтримання та укріплення позицій православної віри. Показовою є її яскравовиражене антикатолицьке спрямування. Цікавим є факт, що відомий “Буквар” Івана Федорова (1578 р.) містить грецьку абетку та надруковані грецькою та старослов’янською мовами молитви.

Ще одним визначним нововведенням, поява якого мала суттєвий духовно-політичний резонанс, було введення в додаток до книги пам’ятки староболгарської літератури “Сказаніє како состави святий Кирил Философ азбуку по языку словенску и книги преведе от греческих на словенский язык” Чорноризця Храбра. Цей додаток слугував для обґрунтування рівності старослов’янської мови та мав чітке антикатолицьке звучання [6, с. 79].

Показово, що навіть ті письменники-полемісти, що в традиційному ключі осмислювали такі фундаментальні богословські питання як питання Трійці (наприклад, В. Суразький, Клірик Острозький), намагаючись вдало пояснити своє бачення проблеми, вносять певні нюанси і корективи в її тлумачення, порівнюючи Трійцю з сонцем, промінці і світло якого неможливо від нього відокремити. Це призводить на прикладі Лаврентія Зизанія до того, що йому православні ортодокси закидали “неправильне” розуміння Трійці та занадто велику увагу до земного через його твердження про нерівноправність її іпостасей, наголошування на “людськості” природи Сина Божого [15, с. 92].

Аналіз творів українських мислителів XVI століття засвідчує, що в більшості з них наявні елементи неоплатонізму, проте це був переважно неоплатонізм середньовічний, в його ареопагітському тлумаченні. Водночас елементи ренесансного неоплатонізму у вигляді ідеї присутності Бога у світі, у формі акцентуації його іманентності щодо світу наявні у вже неодноразово згаданого Транквіліона-Ставровельського. Для нього земний світ уже не є нікчемним відображенням небесного, а має свою самостійну цінність і є добрим: “А прето мир сей відомий, світ, в нем же ми, чоловіці, рожаємся, живем и умираем, ведле битности своєї и положен[н]я, добр ест...” [10, с. 234].

Світ у сприйнятті Транквіліона – також і прекрасний, його окрасою є все, чим він наповнений: “Удивляємося сему небеси еже украшено солнцем, луною, звіздами, такожде и земли, яко украшена есть горами и дубравами и различными цвіти...”. Сприймання краси і доброти земного світу зближує Транквіліона з багатьма мислителями доби Відродження. Подібні погляди на основні духовно-естетичні категорії того часу не рідкість серед українських гуманістів.

Значно раніше від Кирила Транквіліона-Ставровецького проблему співвідношення небесного і земного світів у ренесансному дусі розв’язував представник раннього українського гуманізму Юрій Дрогобич. Так, у передмові до свого твору “Прогностична оцінка 1483 року” він вирішував її, виходячи з неоплатонівської ідеї космічної любові, якою сповнений Всесвіт.

Щодо іншого представника цього ж напрямку, С. Оріховського-Роксолана, то він також не схильний протиставляти два світи, зараховуючи до фізики не тільки земні, але й “небесні речі”, полишаючи для метафізики тільки речі “нерухомі, невідомі, позбавлені матерії, тобто Бога і святих його ангелів”. Елементи ренесансного неоплатонізму властиві й концепції природи в К. Саковича, який говорить про присутність Бога в кожній речі у вигляді невидимої її сутності [14, с. 90-94].

Взагалі період кінця XV – поч. XVI століть є визначальним для формування характерних особливостей в українській філософській думці та в українській духовній культурі взагалі. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність плоті і земного життя в цей час відверто проголошувалося право людини на самоутвердження у реальному житті і на задоволення її земних потреб.

Важливе значення, на відміну від Середньовіччя, надавалося вивченню природи. Відбулася, отже, переорієнтація філософської думки від богопізнання до пізнання природи і людини та визнання їхньої самоцінності. Йшлося, таким чином, про докорінну зміну світоглядних орієнтирів. В основі такого повороту у розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Аристотеля до вчення Платона й неоплатоніків [5, с. 206-220]. Україна, яка завжди перебувала в орбіті розвитку європейської культури, науки й освіти, також пережила подібну метаморфозу, хоча остання відбулася з деяким відставанням у часі і в дещо відмінних формах.

Українська філософська думка в епоху Середньовіччя цілком в дусі християнського світогляду спрямовувала мислення людини повз природу у сферу потойбічного життя, що не сприяло заохоченню вивчати довколишній світ, але сприяло зосередженню на внутрішньому світі самої людини.

У зв’язку з цим варто згадати про діяльність Кирила Туровського та його твір “Повість про білоризця і чорноризця”, де в символічній формі тлумачиться природа і буття людини. Кирило вдається до образу “граду”, що символізує “с’єставленіє челоуєчьскаго телеса”. В образі людей, що населяють місто, він змальовує “чюуьственния уди”: “слух, віденіє, обоняніє, вкушеніє, осязаніє і ніжняя теплоти

свірепство”. Далі автор стверджує, що розум є “царем”, який володіє містом, тобто тілом, і образно оповідає про те, як місто збудують пересуди, що змушують царя вирушити до спасительної гори.

Тлумачення цієї алегорії таке: коли людину обступають напасті, яких вона ніколи не очікувала, то розум прагне надійної опори у монастирському житті. Кирило подає такі символи: розсудливий радник – це “печаль розуму”, що призводить до осягнення смислу буття; печера, що її знаходить цар на горі, – це храм у монастирі, до якого приводить людину розум; світла зоря – церковні піснеспіви; зодягнена у веретище людина – це чернець; а зброя, що лежить поруч, це чернечі чесноти [2, с. 348-354].

На початку XV століття починається процес поступової переорієнтації філософської думки України від богопізнання до пізнання природи. Серед тих, хто виявив значний інтерес до природи, природничо-наукових знань, бачив у ній об’єкт естетичної насолоди, можна назвати таких відомих мислителів, як К. Сакович, С. Пекалід, Л. Зизаній, К. Транквіліон-Ставровецький, С. Кленович, М. Гусовський та інші.

Зокрема, С. Пекалід присвятив багато сторінок своєї поеми “Острозька війна” опису природи рідного краю, полів, річок, долин, багатства фауни і флори. Те ж саме бачимо і в “Роксоланії” Кленовича. Реалістично мислячою і обізнаною людиною виявив себе в описі раю та його місцезнаходження ієродиякон Києво-Печерської Лаври Леонтій [7, с. 348].

Ренесансна традиція вносить зміни і у ставлення до людини. Наприкінці XV-XVI столітті українські мислителі, як і їхні західноєвропейські колеги, трактували людину як найвищу цінність, вважали її творцем самої себе, розглядали її не як маріонетку в руках Творця, а як його відповідального співробітника [10, с. 96]. В центрі філософських роздумів перебувала також проблема співвідношення Бога і людини, акцентувалась увага на здатності людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст священних текстів (Л. Зизаній, Ю. Рогатинець).

Велику увагу проблемі людини приділяли С. Оріховський, К. Сакович та К. Транквіліон-Ставровецький. Так, Оріховський, хоча й віддавав данину традиційним твердженням на зразок тих, що всі помисли людини у земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога, на досягнення “богомисленності” й “найвищого благословенства”, та в цілому він був переконаний у самодостатності людини, стверджував, що від неї самої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на “огидну й нікчемну тварину” [13, с. 39-43].

У творах К. Саковича, зокрема в його “Арістотелівських проблемах” та “Трактаті про душу”, виразно присутній природничонауковий підхід до вивчення людини та її діяльності. Ренесансні тенденції у розумінні людини властиві й творчості К. Транквіліона-Ставровецького.

Проте в цей же час нової сили набирають контакти з таким осередком ортодоксального православ'я як Афон. Безпосереднім представником афонської духовно-естетичної традиції в українській філософії є Іван Вишенський. Свою “Книжку” І. Вишенський послав на Україну з Афону не раніше 1599 року і не пізніше 1601 року.

Апологія чернечої аскези у Вишенського набуває свого найвищого розвитку. Той чернець, якого він апологізує, – це не людина з живого світу. Творчість письменника наповнюють символи аскези. В найрадикальнішій формі це виразиться в цитуванні апостола Павла: “І сталася мені та заповідь: що для життя – на смерть!”. Елементи спокути та каяття в його літературній спадщині виділяються досить яскраво, даючи можливість для їх подальшого сприйняття.

Про інтерпретацію божественного образу І. Вишенський пише цілком у контексті творів Отців церкви. “Адже Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою явив...”. Рай для І. Вишенського, вихід у вічне життя – це і є досягнення людством омріяного ідеалу золотого тисячолітнього царства; те царство можна буде здобути, коли кожна істота поставить перед собою завдання морального вдосконалення, коли вона зможе скласти церкву. “Церква – є земне небо, образ і подіб'я горньому небесному небу” [16, с. 200-212].

Ренесансні мотиви є неприйнятними для Івана Вишенського, він різко негативно ставиться до всіх новітніх течій як у духовному, так і в естетичному аспектах. Естетика І. Вишенського – це естетика крайніх форм аскетизму. Для наближення до Бога людині треба: “... отрешитися мира и яже в миръ имъний, маестности, родителей и друзей, любве плоти, обнищати доброволие ...” [1, с. 330].

Власне, у своїх працях він зараховує матеріальні блага та тілесні задоволення до сфери диявольського, протиставляючи їм віру в Бога та позбавлення від гріхів. Як приклад можна навести цитату з “Книжки” у якій “страннік” відповідає Дияволу, що спокушає його: “што ж ми за пожиток с того твоего мирского титулу, коли я царства небесного титул погублю”, “што ж за пожиток с тое малое землици и кгрунтику, коли сторичное заплаты, реченное Христом в царствии небесном за оставление сих, не прииму и живота вьчного наслъдником и дъдичем быти не могу” [1, с. 14 – 15].

У творчості Вишенського знайшла своє відображення не тільки бо-

гословсько-естетична але й духовно-містична складова вчення монахів Афону. Окремі фрагменти творів Івана Вишенського вказують на його знайомство з вченням ісихастів і, зокрема, з принципом так званого “умного делания”, що його практикували афонські монахи – ісихасти.

Як релігійно-філософське вчення грецьких богословів Григорія Синаїта й Григорія Палами про індивідуальне спасіння шляхом усамітнення, усвідомлення власних гріхів, молитви й єднання з Богом ісихазм набув цілісної теоретичної форми в середині XIV століття, а з 1351 року був визнаний офіційною ідеологією православної церкви у Візантії. Сама ж практика самозаглибленої молитви розпочалася ще в III – IV століттях у Єгипті й розроблялася в IV-VII століттях синайськими та єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським та Іоаном Ліствичником.

Метою аскези вважалося обоження (тейосис), тобто уподібнення Богу через Ісуса Христа, що зробив людську природу учасницею божественного життя завдяки іпостасній єдності божественної і людської природ. Хоча обоження і припускало єднання людини з Богом, але перш за все воно мало на меті перенесення на душу в її уподібненні Богу, таких божественних атрибутів, як безсмертя, блаженство і надлюдська повнота життя. Шлях до обоження лежав через: 1) очищення (катарсис), 2) просвітлення (фотісмос) і 3) цілеотримання (телейосис) [11, с. 63-76].

Перший ступінь характеризується очищенням душі від всього чуттєвого через повну відмову від світу. Другий припускає осяяння душі божественним світлом. Третій ступінь знаменує отримання містичної досконалості, єднання з Богом і обоження.

Ченці емоціонально-аскетичного напрямку ділили свій шлях на два етапи: 1) практика, що включала власне аскезу й етичне вдосконалення, що мало на меті очищення і прояснення, причому останнє усвідомлювалось як духовно відчутна присутність у душі Логосу-Христа; 2) споглядання, що припускало розвиток любові до Бога для єднання з ним. Обидві форми практики завершувалися екстазом, який у першому випадку мав на меті поєднання всіх пізнавальних обмежень і інтуїції Бога у формі гносиса, а в іншому – граничне емоційне переживання єднання (латиною “uniomystica”) [12, с. 257].

У І. Вишенського ми зустрічаємо звернення до окремих фрагментів ісихастських практик: “Изыдъте, братие, от мира, изыдъте и нечистотъ его не прикасайтесь! Възлюбите безмолвие да познаете бога и откровенным умом славу его узрите” [1, с. 332]. Його літературна спадщина фактично просякнута зверненнями до аскетичної практики Афону.

Підсумовуючи, слід відмітити, що саме творчості Івана Вишенського належить велика частка того впливу аскетичної традиції Афону, якого зазнає українська культура та українська філософська думка **XV-XVI століть**. Незважаючи на вагомий вплив Ренесансу, подібні тенденції були досить сильними в усій тогочасній українській культурній традиції. Особливо яскраво вони проявляються, наприклад, в українському сакральному живописі кінця XVI століття.

Як приклад, можна навести такий шедевр українського іконописного мистецтва, як “Розп’яття з пристоячими” з Турківщини (кінець XVI століття). Майстерно зображено тіло Христа з анатомічним підкресленням форм, особливо торсу; його силует чітко виступає на великому, масивному хресті. Зауважимо, що у зображенні фігури Христа спостерігаються яскраво виражені аскетичні мотиви [3, с. 9], деталь, яка відсилає нас до архаїчної мистецької традиції афонської гори.

Підбиваючи підсумок розгляду основних тенденцій українського гуманізму XV-XVI століть, слід відмітити, що гуманістична традиція в тогочасній українській філософії та культурі (як світській, так і духовній) є досить однорідною. Коло питань, що піднімаються та розглядаються українськими гуманістами, охоплює широкий спектр та перебуває у руслі західноєвропейської гуманістичної традиції.

Особливу увагу слід звернути на аналіз українськими гуманістами питань місця та ролі людини в Історії (і у біблійній Історії також) та у Всесвіті, співвідношення людини та Бога, свободи людини. Цікавим є процес поступового переходу в тогочасній українській філософській думці (як і в західноєвропейській філософській традиції взагалі) від богопізнання до пізнання природи та людини.

Вислів Піко дела Мірандоли “Бог початок, а людина – центр усіх речей” проголосив в європейській культурі перехід від “studium divinum” до “studium humanum”. Українська культурна та філософська традиція, що завжди перебувала у контексті західноєвропейської культури, швидко перейняла, засвоїла та самобутньо інтерпретувала цей принцип.

Завдяки культурним контактам з горою Афон, що на той час була носієм архаїчної візантійської традиції, в українській культурі (особливо у сакральному мистецтві) чітко простежуються аскетичні риси, що є більш характерними для середньовічної культурної традиції.

Однак, все ж таки, вплив українських гуманістів на розвиток ренесансних тенденцій в культурі тогочасної України є найбільш яскраво та чітко вираженим. Питання, що входять у сферу їхньої зацікавленості (образу, символу, Божественної ієрархії та місця і ролі людини у навколишньому світі і т. д.), якраз і формують ту світоглядно-есте-

тичну та філософську парадигму, що стане визначальною в культурному житті України періоду XV-XVI століть.

Література:

1. Вишенский Иван. Сочинения. – Москва – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. – 372 с.
2. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. – М. – Л. : Наука, 1955. – Т. 11. – 342 с.
3. Каталог виставки українських ікон та артефактів XI – XVIII століть із приватної збірки Ігоря та Оксани Гринівих. – К., 2007. – 158 с.
4. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 472 с.
5. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М. : Мысль, 1982. – 623 с.
6. Мицько І. О. Іван Федоров: життя в еміграції. – Острого: Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2008. – 132 с.
7. Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К. : Наукова думка, 1991. – 380 с.
8. Очерки истории СССР. Период феодализма XVII век / Под ред. Новосельского А. А., Устюгова Н. В. – М., 1955. – 1032 с.
9. Падокшын С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння у Беларусі. – Мінск, 1990. – 284 с.
10. Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988. – 534 с.
11. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
12. Протоиерей Серафим Соколов. История восточного и западного христианства. – М. : Издательство московского института духовной культуры, 2007. – 252 с.
13. Сас П. М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI століття Станіслава Оріховського // Україна і Польща в період феодалізму. – К., 1994.
14. Тарасенко М. Ф., Русин М. Ю., Бичко І. В. Історія філософії України. – К. : Либідь, 1994. – 413 с.
15. Федів Ю. О, Мозгова Н. Г. Історія української філософії. – К. : Україна, 2000. – 512 с.
16. Шевчук В. О. Муза Роксоланська. Українська література XI- XIII століть. Книга перша. – К. : Либідь, 2004. – 400 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка **Валентина Іванівна Панченко**

Оксана Петрів

ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ОСМИСЛЕННЯ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ ЖАНА-ПОЛЯ САРТРА І ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

У статті здійснено компаративний аналіз проблеми осмислення буття людини у творчій спадщині Ж.-П. Сартра та В. Винниченка. З'ясовано, що Ж.-П. Сартр та В. Винниченко визначають людське буття як існування, яке передує сутності; мислителі акцентують увагу на внутрішній людині, на виборі людиною самої себе, своєї сутності.

Ключові слова: буття людини, вибір буття, існування, екзистенціали, трансценденція, рефлексія.

Oksana Petriv. Existential comprehension of human existence in the literary heritage of Jean – Paul Sartre and Volodymyr Vynnychenko

The article includes comparative analysis of the problem of comprehension of human existence in the literary heritage of J. – P. Sartre and Volodymyr Vynnychenko. It is established that J. – P. Sartre and Volodymyr Vynnychenko give a definition of human existence as being that precedes basic nature; the thinkers emphasize their attention on the inner human, on the choice of your own being, your own basic nature.

Key words: human existence, choice of being, being, existentials, transcendence, reflexion.

Оксана Петрів. Экзистенциональное осмысление человеческого бытия в творческом наследии Жана-Поля Сартра и Владимира Винниченко

В статье совершено компаративный анализ проблемы осмысления бытия человека в творческом наследии Ж.-П. Сартра и В. Винниченко. Установлено, что Ж.-П. Сартр и В. Винниченко определяют человеческое бытие как существование, которое следует впереди сущности, мыслители акцентируют внимание на внутреннем человеке, на выборе человеком самого себя, своей сущности.

Ключевые слова: бытие человека, выбор бытия, существование, экзистенциалы, трансценденция, рефлексия.

Проблема буття людини була і залишається найфундаментальнішою проблемою у сучасній європейській філософії. У багатогранній

творчості Володимира Винниченка і Жана-Поля Сартра проблема буття людини посідає чільне місце, у ній відображено розмірковування про зміст людського буття, а еволюція філософських ідей як одного, так і другого, тісно пов'язана з громадсько-політичною та літературною діяльністю.

Мета статті – здійснити компаративний аналіз проблеми осмислення буття людини у творчій спадщині Ж.-П. Сартра і В. Винниченка.

Творчу спадщину В. Винниченка досліджували зокрема Григорій Костюк, Семен Погорілий, Мирослав Попович, Володимир Панченко [9], Лариса Мороз, Микола Жулинський, Галина Сиваченко [12]. Г. Костюк та С. Погорілий досліджували біографію В. Винниченка, вивчали архівні матеріали письменника, що дало важливий фактологічний матеріал, дозволило виявити чинники філософської рефлексії мислителя. Г. Сиваченко у своїй монографії [12] дослідила творчу спадщину В. Винниченка доби еміграції, а також зв'язок філософської спадщини Володимира Винниченка та французьких філософів-екзистенціалістів.

У загальній проблемі осмислення творчої спадщини В. Винниченка та Ж.-П. Сартра недостатньо дослідженим є світоглядно-філософський зміст творів мислителів, рефлексія над проблемою існування людини. Антирелігійну орієнтацію і Винниченка, і Ж.-П. Сартра можна пояснити впливом атеїстичної традиції марксизму, яка, як відомо, була домінуючою в революційному середовищі самодержавної Росії, в якому формувався світогляд В. Винниченка, і в інтелектуальній традиції Франції – батьківщині Ж.-П. Сартра і місці довготривалого проживання В. Винниченка в еміграції. У площині атеїстичного розуміння людини та її природи спільним для Винниченка і Ж.-П. Сартра є розуміння існування, що передує сутності. У тексті лекції “Екзистенціалізм – це гуманізм” читаємо: “... людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світ, і тільки потім вона визначається... Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама... Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але й така, якою вона хоче стати” [10, с. 323]. У Щоденниках, у романі “Чесність з собою”, трактаті “Конкордизм”, інших творах Володимир Винниченко вводить поняття “чесності з собою”, “конкордизму”, “дискордизму”, “щастя”, за допомогою яких з'ясовує феномен існування людини, його передування сутності: “... Коли відкинути потойбічні цілі нашого існування, а з цим всі релігійно-моральні, то єдиною ціллю, єдиним цінним сенсом нашого життя може бути тільки щастя. А для цього треба виробити методи й спо-

соби прийняття зовнішнього світу. Мусить бути внутрішнє сито. Всі роз’їдаючі емоції повинні затримуватись, не допускатись в організацію внутрішнього життя” [4, с. 157]. Атеїстичні висновки Ж.-П. Сартра ніби наново прочитуємо у щоденникових записках В. Винниченка: “... Вже біля двох тисяч літ людськість бачить в заповіді “люби ближнього, як самого себе” якийсь ідеал, щось божественно гарне... ця заповідь є чистий абсурд і безглуздя,... ця заповідь не може бути здійснима. Коли ж би здійснилась, то це визначило б дегенерацію, убогість, вимирання людськості. Це значило б, що всі індивіди людськості стали до хоробливості подібні одне до одного, з математично однаковими інтересами, бажаннями, рухами, словами, що вся людськість стала одним екземпляром людини. Тільки при таких умовах можливо любити кожного, як самого себе, і любити з умовою робити йому добро, а також, що це добро для цього ближнього не буде злом для того” [3, с. 387]. Останні слова цього висловлювання В. Винниченка співзвучні тезі Ж.-П. Сартра: “Але якщо існування дійсно передре сутності, то людина відповідає за те, чим вона є. Таким чином, в першу чергу екзистенціаліст віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування” [10, с. 323].

У працях Ж.-П. Сартра ми зустрічаємо його намагання адаптувати гайдеггерівське вчення про екзистенціали, виходячи із соціокультурних реалій свого часу. Зокрема, у лекції “Екзистенціалізм – це гуманізм” філософ дає тлумачення “тривоги”, “закинутості” та “відчаю”. Знайомство із вченнями Ж.-П. Сартра і В. Винниченка і можливість їхнього порівняння виявляє спільність у способі мислення філософів, тверджень, виборі аргументації, що підводить нас до висновку про екзистенційність мислення В. Винниченка. Слід зазначити, що, визначаючи екзистенціали людського існування, В. Винниченко не користується термінологією, яка усталилася у філософії значно пізніше, однак у В. Винниченка зустрічаємо свій тезаурус екзистенційного спрямування: “Коли ж є хоч маленька різниця між індивідами, то є й різниця інтересів... майже кожне благо одного є вже обмеження блага другого. Роблячи приємне одному, ніколи не можна мати гарантії, що цим не робиш зла другому” [3, с. 388]. Ніби продовженням сказаного є слова Ж.-П. Сартра: “Екзистенціаліст охоче проголосить – що людина – це тривога. А це означає, що людина, яка на що-небудь зважується та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності” [10, с. 325]. Як ми вже наголошували, філософська рефлексія

В. Винниченка відображена у його творах, а також у щоденникових записах. У одному з них читаємо як би розгорнуту аргументацію такого екзистенціалу, як “закинутість”, який обґрунтовує Ж.-П. Сартр. Порівняємо: у Ж.-П. Сартра: “... людина приречена бути вільною. Приречена... тому що колись, закинута у світ, вона відповідає за все, що робить. ” [10, с. 327]; у В. Винниченка: “Життя – це є роман... Кожний новий день є нова сторінка цієї величезної книги. Жити варто, може, хоч би для того самого, щоб знати, що буде далі, які події, які інтриги, які несподіванки... А коли сам береш участь як одна з дієвих осіб цього твору, то тим паче хочеться знати, яку роль маєш зіграти далі... ” [7, с. 83].

У книзі Ж.-П. Сартра “Буття і ніщо” зустрічаємо визначення інтенційної природи свідомості: “... свідомість є буттям, для котрого у своєму бутті є питання щодо свого буття, оскільки це буття передбачає якесь інше, ніж воно само, буття” [11, с. 29]. Визначивши свідомість людини як онтологічне підґрунтя феноменології, Ж.-П. Сартр переходить від “чистого явища” до розгляду повноцінного буття людини, вводячи вихідні поняття гегелівської “Феноменології духу”: “в-собі-буття”, “для-себе-буття” та “буття-для-другого”, які набули нового екзистенційного змісту суб’єктивної філософії. Філософсько-літературна спадщина Володимира Винниченка виявляє екзистенційний зміст, однак синтез означених Ж.-П. Сартром напрямів екзистенції у В. Винниченка набуває іншого термінологічного вираження.

Розвиваючи вчення про вибір, Ж.-П. Сартр визначає екзистенційний психоаналіз як “метод, що в суворо об’єктивній формі має висвітлювати суб’єктивний вибір, яким кожна особа робить себе особою, тобто повідомляє собі самому те, чим вона є” [11, с. 779], як те, що “розкриє людині реальну мету її пошуків, що є буттям як синтетичне поєднання в-собі з для-себе...” [11, с. 845]. Слід зазначити, що Ж.-П. Сартр розмежовує “пізнання” і “свідомість”, надаючи пріоритетності свідомості перед пізнанням, оскільки, “відмовляючись від примату пізнання, ми відкрили буття того, хто пізнає, і зустріли абсолютне, яке раціоналісти XVII століття визначили і логічно заснували як об’єкт пізнання... йдеться про абсолютне екзистенції, а не пізнання...” [11, с. 22]. У зв’язку з цим Ж.-П. Сартр обґрунтовує необхідність використання екзистенційного психоаналізу для того, щоб уміти розшифрувати моделі поведінки, потяги і схильності людини, яка є тотальністю і яка у своєму-бутті-для-іншого зможе пізнати те, що розуміє. Причому для людської-реальності немає різниці між існуванням і самовибором, а тому остаточною межею екзистенційного дослідження має бути вибір.

Дослідник повинен нагадувати собі, що його об’єкт – не дане, заховане в сутінках неусвідомленого, а вільна усвідомлена рішучість, яка навіть не перебуває у свідомості, але єдина з цією самою свідомістю. Екзистенційний психоаналіз, за Ж.-П. Сартром, дозволяє людській-реальності, пізнавши те, чим вона є, усвідомити себе такою, яка вона є: “Це метод, що в суворо об’єктивній формі має висвітлювати суб’єктивний вибір, яким кожна особа робить себе особою, тобто повідомляє самій собі те, чим вона є. Оскільки цей метод шукає вибору буття, а водночас і буття, він... має спрямовуватись на розуміння буття... знаходити буття і спосіб буття перед лицем цього буття” [11, с. 779].

В окремих із щоденникових записів В. Винниченка спостерігаємо вияв його філософської рефлексії: “Пізнати самого себе – це, властиво, пізнати свою підсвідомість, взяти з нею тісний зв’язок.” [6, с. 69]; “... Ми є те, що ми про себе думаємо...” [5, с. 65]; “Щоб знайти щонебудь, треба шукати. Без хотіння шукання не може бути справжнього шукання. Інтелектуальної свідомості, т. зв. переконань не досить для шукання. Вони тільки обсерваційний момент. Для дії потрібне прагнення” [5, с. 67]. Як бачимо, В. Винниченко не визнає заданості кимось чогось у людському бутті, а лише щомиттєве існування – життя гідне уваги та прагнення пізнати його та себе в ньому. Для В. Винниченка, як і для Ж.-П. Сартра, “пізнати” значить “зрозуміти” (“пізнати свою підсвідомість”), а “бути” – це “діяти”, чому передую “хотіння шукання”. Винниченківська теза про “дію”, для якої “потрібне прагнення”, що зніме для людини усвідомлення браку буття, ставить питання про єдність, сартрівською термінологією, “для-себе” (свідомості) і “в-собі” (буття), що в кінцевому результаті призведе до вибору, до “чесності з собою”. Винниченківський постулат “чесності з собою” – це визнання абсолютного екзистенції, її свободи, не детермінованості зовнішніми чинниками, а укоріненість у “внутрішній людині”. Ж.-П. Сартр же переконаний, що “дію, фактично, слід розглядати одночасно на площині для-себе і на площині в-собі, бо ж ідеться про проект, що має іманентне походження й визначає зміну в бутті трансцендентна” [11, с. 843]. Мовою В. Винниченка це звучить так: живи – май власні думки, роби власні висновки – узгодь ці думки, висновки з почуттями, або навпаки: почуття з думками – завжди будь вільним, цілісним – дивись і дій по-новому, у відповідності собі – новому і цілісному [2, с. 40 – 43].

Ж.-П. Сартра і В. Винниченка єднає те, що трагічний досвід Другої світової війни пов’язується у їхньому вченні з руйнацією духовної природи людини: у Ж.-П. Сартра це вчення про негацію, а у В. Ви-

ниченка – про дискордизм. За Ж.-П. Сартром, “людина – це єдина істота, завдяки якій може бути здійснене руйнування” [11, с. 45], однак “для того, щоб руйнування існувало, потрібен щонайперше зв’язок людини з буттям – тобто трансценденція...” [11, с. 46], а тому “існує трансфеноменальність небуття, так само як і буття” [11, с. 47]. Сартрівська теза про те, що “саме через людину крихкість приходить у буття...” [11, с. 46], у В. Винниченка знаходить продовження у роздумах про планетарну катастрофу: “... як тільки в якійсь країні робиться якийсь струс, так він моментально відбивається в інших частинах планети... збройна динамітна революція – це війна, світова планетарна війна... це загибель усіх нас. Переможців у цій війні не буде, будуть самі переможені...” [1, с. 58 – 59]. Основними пересторогами, які дає В. Винниченко для уникнення дискордизму і досягнення щастя, – це “... будь погоджений з іншими..., будь суцільним..., будь чесним з собою..., будь погодженим в слові і ділі..., будь послідовним до кінця...” [9, с. 279 – 280]. В. Винниченко, висловлюючись категоріями сартрівського “Буття і ніщо”, окреслює коло “нестачі”, якої “бракує” “людино-реальності”, як “для-себе” (свідомості), “певного збігу із самою собою” “... кожному окремому для-себе... бракує певної окремішньої та конкретної реальності, синтетична асиміляція якої трансформувала б його у себе. Йому бракує... для... Таким чином, нестача з’являється в процесі трансценденції і визначається поверненням до існуючого, виходячи з того, чого не вистачає. Визначене таким чином відсутнє є трансцендентним стосовно існуючого та доповнювальним...” [11, с. 161]. Як бачимо, категоріальні конструкції у В. Винниченка і у Ж.-П. Сартра є різними, однак у обох мислителів йдеться про відношення між свідомістю та самосвідомістю, причому “для-себе-буття” (у В. Винниченка – “будь”) постає як самосвідомість недостатності “в-собі-буття”. Філософсько-літературна спадщина В. Винниченка, як ми вже зазначали, виявляє нетеоретичний тип екзистенціального філософування, а тому здебільшого філософ змальовує людську-реальність у ситуаціях буття, що в процесі дослідження дало можливість розглянути їх у проекції сартрівської теоретичної філософії. Як і Ж.-П. Сартр, В. Винниченко належить до філософів атеїстичного спрямування, а тому поняття “трансценденція” (у Ж.-П. Сартра і у визначенні терміна, а у В. Винниченка – як неозначена терміном, реалія людського буття) у обох філософів позбавлене релігійного змісту: це є екзистенційна людина, “Я” в сутності свого існування. За В. Винниченком, для досягнення щастя та подолання дискордизму, “трансцендентним стосовно існуючого та доповнювальним” є вну-

трішня гармонія, рівновага, душевне і фізичне здоров'я, узгодженість дій, почуттів, волі. Аналіз щоденникових записів В. Винниченка, його листування, ідейно-тематичний зміст творів виявляє розуміння людського існування як страждання, оскільки у своєму недосконалому бутті людина переймається примарними прагненнями. Тому героїв Винниченкових творів та й самого філософа переслідує образ втраченої повноти буття, що, за Ж.-П. Сартром, спонукає людину на рівні самоаналізу до визначення цінності, яка детермінована потребою доповнюваності екзистенції.

Виявляючи екзистенціальний спосіб мислення, В. Винниченко розуміє, що у прагненні досягнення гармонії самої-себе-з-самим-собою людина на ступені свідомості (за Ж.-П. Сартром, для-себе-буттям) навіть в ідеалі неспроможна досягнути тотожності з відчуженим гармонійним проектом свого буття, а тому у трансценденції залишається керуватися втраченими цінностями: “Що таке істина? Це гармонійно викладений в нашій психіці досвід. Здобування істин – це вкладання в ноші тендітних скляних виробів нашого досвіду. Спритне вкладання, зручність носіння цього кошика називається “установленою теорією”. Але трапляється якийсь струс, тендітні речі в кошику струшуються, деякі розбиваються і вся гармонія істини розсипається. Починається нове вкладання” [5, с. 70].

В. Винниченка і Ж.-П. Сартра єднає, на рівні філософської рефлексії, проблема “Ми”. Однак, у “Ми” Ж.-П. Сартр розрізняє “ми-об’єкт” і “ми-суб’єкт”, визначаючи суть відносин між свідомостями не “буття з...”, а конфлікт: “Марно бажати якогось людського Ми, в якому міжсуб’єктна тотальність усвідомила б себе як об’єднану суб’єктивність. Такий ідеал міг би бути тільки мрією, витвореною переходом до краю й до абсолюту на основі фрагментарних і суто психологічних експериментів. Крім того, сам цей ідеал зумовлює визнання конфлікту трансцендентностей як початкового стану буття-для-іншого” [11, с. 591]. На відміну від Ж.-П. Сартра, В. Винниченко не розмежовує у “Ми” суб’єкт і об’єкт. Визначення В. Винниченком сутності “Ми” підпадає під сартрівське визначення “ми-суб’єкта”: “ми” охоплює множину суб’єктивностей, що визнають одна одну як суб’єктивності” [11, с. 572]. Перебуваючи в еміграції, В. Винниченко знайшов ту сферу свого особистісного існування, яка знаходиться вище індивідуалізму і колективізму і яка дозволила йому відчувати свою причетність до всепланетарної спільноти. У записах “Щоденника” В. Винниченко неодноразово розмірковує про свій зв’язок із Цілим, всепланетарним людством, з Колективом, про себе, своє існування в

умовах чужини. Так, наприклад: у записі від 6 серпня 1926 року: “Я самотній, ізольований... Інстинкт громадськості – велика й страшна сила” [4, с. 155]; від 8 серпня 1926 року: “... Як я можу бути ізольованим, коли все залежить од мене. Від мого зв’язку з Цілим, від мого відчуження його в собі...” [4, с. 155]; від 7 грудня 1926 року: “... Все – близьке, все є рідна планета, люба Земля наша, скрізь можна і треба діяти й творити... Я – громадянин Плянети...” [4, с. 158]; від 1 січня 1927 року: “Все більше й більше реальною стає думка про підданство Землі. України, очевидно, мені вже не бачити. Чуття краювого патріотизму повинно поширитись, розсунутись у патріотизм всієї планети” [4, с. 159]; від 18 квітня 1927 року: “Потроху підданство Землі стає реальнішим. Україна відсувається в туман дитинства, любий, золотий, теплий. Україна стає казкою, а Земля набирає плоти і крові” [4, с. 160]; від 4 грудня 1927 року: “... підданство Землі, очевидно, приймаю та й годі. Ні Франція, ні Німеччина, ніяка інша частина Землі не є мені чужина...” [4, с. 163]; від 25 листопада 1931 року: “В погану погоду і духовні рани, як і фізичні, ниють і дають себе знати. А рана ще й “рвана”, постійна, ніколи не загоюється. Рвано її з м’ясом і рветься щодня: відірваність від колективу. Як не затуляю філософією, як не прикладаю всяких паліативів – сочиться, ниє, болить” [6, с. 61]; від 24 жовтня 1932 року: “Всі думки просякнуті можливістю повороту на Україну... Можливо, дійсно, “Щастя” буде надруковане. А тим самим буде відновлено зв’язок мене з колективом. Це – головне.” [6, с. 73]; від 27 жовтня 1940 року: “Знову з’являється ідея роману мого життя... Не моє маленьке існування, а велике життя тих великих національних колективів, серед яких моє оте існування тяглося ниточкою” [7, с. 81].

У розмірковуваннях про себе, своє існування поза національним колективом, у прагненні зберегти свою сутність В. Винниченко стверджує справжні гуманістичні цінності, визначені Ж.-П. Сартром: “Людина постійно перебуває поза собою. Саме проектуючи себе і гублячи себе ззовні, вона існує як людина. З іншого боку, вона може існувати, прагнучи тільки трансцендентних цілей, стаючи таким виходом за власні межі, схоплюючи об’єкти тільки у зв’язку з цим подоланням самої себе, вона перебуває у серцевині, у центрі цього виходу за власні межі. Немає ніякого іншого світу поза людським світом, світом людської суб’єктивності. Цей зв’язок конститууючої людини трансцендентності (не у тому сенсі, в якому трансцендентний Бог, а у сенсі виходу за власні межі) та суб’єктивності (у тому сенсі, що людина не замкнена у собі, а завжди присутня у людському світі) і є тим, що називається екзистенційним гуманізмом” [10, с. 343 – 344].

Зв’язок філософської спадщини Володимира Винниченка та французьких філософів-екзистенціалістів є однією із дослідницьких проблем Галини Сиваченко [12]. Тезисно дамо виклад результатів тих висновків, до яких прийшла дослідниця: Ж.-П. Сартра і А. Камю дуже часто характеризують як письменників-моралістів і саме в цьому аспекті варто проводити лінії типологічного зв’язку між В. Винниченком і чільними представниками французького екзистенціалізму; екзистенціалізм (у його атеїстичному французькому та Винниченковому варіанті) є передусім спробою визначити метафізичний статус людини у світі без Бога; свої ідеї Ж.-П. Сартр і В. Винниченко виклали у низці публіцистичних маніфестів, художніх і філософських творах, зокрема “Буття і ніщо” (1943 р.) та “Конкордизм” (1948 р.), які й на сьогодні залишаються майже невідомі масовому читачеві; моральна проблематика у В. Винниченка постає в тій самій площині, в якій розгорталася еволюція Ж.-П. Сартра як літератора; проблема дисгармонійності, яка турбувала В. Винниченка, порушується і Ж.-П. Сартром, оскільки постійна прірва між ідеалом і дійсністю – це основна теза його праці “Буття і ніщо”; філософія Ж.-П. Сартра, як і конкордистське вчення В. Винниченка, визначається парадигмою, що твориться конфронтацією “буття-для-себе” – “буття-для-іншого”, яка знімається “проривом” (екстазом); нове морально-екзистенційне ставлення до іншого будується В. Винниченком і Ж.-П. Сартром з урахуванням таких моментів: а) неприпустимості розгляду іншого як речі, придатної для використання; б) визнання іншого, що вже було переходом до адекватного самопізнання; в) усвідомлення проєктованого власного буття і буття-для-іншого як відповідальності; накопичуючи досвід “філософії життя”, В. Винниченко став, у певному сенсі, представником течії атеїстичного екзистенціалізму і, водночас, збагатив екзистенціально-гуманістичні традиції української філософської культури [12, с. 150 – 165].

Як зазначає Галина Сиваченко, порівнюючи постаті В. Винниченка і Ж.-П. Сартра, варто згадати такі моменти їхньої біографії, як участь у національно-визвольних змаганнях (В. Винниченко) та русі Опору (Ж.-П. Сартр). Французький філософ згадував, що ніколи він не почувався вільнішим, ніж у роки окупації, коли одного слова вистачало, аби спровокувати арешт. Тотальна відповідальність за умов тотальної самотності саме й виявляє сутність свободи. Щось аналогічне, вважає дослідниця, відбувалося і з В. Винниченком, хоча його свобода в умовах вимушеної еміграції мала дещо відмінний характер [168, с. 156].

Для реалізації завдань нашого дослідження важливим є з'ясування тих чинників, які сформували екзистенціальний напрям філософсько-літературної творчості В. Винниченка і Ж.-П. Сартра. У вже цитованому фундаментальному дослідженні Г. Сиваченко визначено такі елементи: засвоєння загальної філософської теорії про людину та її призначення у світі; відповідність українській і французькій національній філософсько-ментальній традиції; розуміння власної творчості як особливого інструменту дослідження людської реальності.

У французького філософа, як зазначає Г. Сиваченко, породжуючими елементами його філософії є засвоєння картезіанської метафізики суб'єктивності, конститутивної феноменології Гуссерля, теорії відчуження Маркса, концепції духу Гегеля і к'єркегорівської ідеї індивідуального існування, а також трансформація фрейдівського дискурсу в різновид екзистенціалістського психоаналізу [12, с. 157]. Щоденникові записи В. Винниченка дають можливість встановити приблизний перелік студійованих ним авторів, які займалися розробками проблем філософії, психології, етики, релігії, моралі. Це твори Жана Марі Гюйо, В. Вундта, А. Пуанкаре, Г. Лебона, Анрі Бергсона та інших. Галина Сиваченко зазначає, що і Ж.-П. Сартра і В. Винниченка єднає зацікавленість психоаналізом, згідно з яким філософи розглядають людину як феномен, що підлягає теоретичному та емпіричному дослідженню. Ж.-П. Сартр і В. Винниченко виходять з екзистенціального вибору і десубстанціалізують несвідоме – все, що відбувається з людиною, ґрунтується на повній безпеці свободи вибору [12, с. 157]. Для В. Винниченка, як і для багатьох філософів екзистенційного спрямування, філософські твори з'являються під впливом роздумів над власним існуванням, суспільно-політичними подіями в Україні і світі.

Отже, результатом досліджуваної проблеми є таке: провідною темою і основною проблемою філософсько-літературної спадщини Володимира Винниченка і Жана-Поля Сартра є людина та її буття; еволюція філософських ідей як одного, так і другого філософа зазнала впливу марксизму, саме цим визначена антирелігійна орієнтація і В. Винниченка, і Ж.-П. Сартра. Як і Ж.-П. Сартр, В. Винниченко визначає екзистенціали людського існування в межах власної самобутньої морально-етичної концепції в поняттях “конкордизм”, “дискордизм”, “чесність з собою”, останнє з яких виявляє єдність свідомості та буття (за Сартром: “для-себе” та “в-собі”). Як і для Ж.-П. Сартра, поняття трансценденції для В. Винниченка позбавлене релігійного змісту: це є екзистенційна людина, “Я” в сутності свого існування, а тому

трансцендентним та доповнювальним стосовно наявного є внутрішня гармонія, рівновага, душевне і фізичне здоров'я, узгодженість дій, почуттів і волі. Філософсько-літературна спадщина В. Винниченка, на відміну від спадщини Ж.-П. Сартра, виявляє нетеоретичний тип екзистенціального філософування, а тому людська-реальність художньо-образно змальована ним у ситуаціях буття, які розглянуто нами у проекції сартрівського “Буття і ніщо”. Морально-екзистенційне ставлення до іншого у вченні В. Винниченка і Ж.-П. Сартра визначається парадигмою, що твориться конфронтацією “буття-для-себе” – “буття-для-іншого”, яка знімається “проривом”, що виявляє себе в екзистенціалах відповідальності, вини, відчаю, тривоги. Екзистенціальний напрям філософсько-літературної творчості В. Винниченка і Ж.-П. Сартра сформували засвоєння загальної філософської теорії про людину та її призначення у світі, розуміння власної літературної творчості як особливого інструменту дослідження людської реальності.

Література:

1. Винниченко В. Нова заповідь: Роман. – Б. М. : Видавництво “Україна”, 1950. – 261 с.
2. Винниченко В. Честность с собой: Повесть; Записки курногого Мефистофеля: Роман / Пер. с укр. Сост., подгот. текста и вступ. ст. Ю. Барабаша. – М. : Худож. лит., 1991. – 464 с.
3. Винниченко В. Щоденник: 1911-1920. – Едмонтон – Нью-Йорк: Видання Канадського Інституту Українських Студій і Комісії УВАН у США для вивчення і публікації спадщини Володимира Винниченка, 1980. – Т. I. – 500 с.
4. Винниченко В. Щоденники (1926-1927) // Київська старовина. – 2000. – № 3. – С. 153-166.
5. Винниченко В. Щоденники (1928-1930) // Київська старовина. – 2000. – № 4. – С. 62-73.
6. Винниченко В. Щоденники (1931-1933) // Київська старовина. – 2000. – № 5. – С. 50-76.
7. Винниченко В. Щоденники (1938-1945) // Слово і час. – 2000. – № 10. – С. 76-89.
8. Листи дружні і сердиті // Капрійські сюжети: “Італійська” проза Михайла Коцюбинського та Володимира Винниченка / Упоряд. В. Панченко. – К. : Факт, 2000. – 496 с. – С. 441-470.
9. Панченко В. Марксист, який хотів залишитися українцем. Володимир Винниченко // Україна Incognita / За загальною ред. Л. Івашиної. – К. : Факт, 2002. – 400 с. – С. 271-282 / За матер. архіву Володимира Винниченка у Колумбійському університеті (США).

10. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.

11. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 854 с.

12. Сиваченко Г. Пророк не своєї вітчизни. Експатріантський “мета-роман” Володимира Винниченка: текст і контекст. – К. : Альтернативи, 2003. – 280 с.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка, протокол № 13 від 28. 06. 2011 р.

Катерина Шевчук

ДЖОРДЖО АГАМБЕН: ПОЕТИЧНІСТЬ ЯК ПОТЕНЦІЙНІСТЬ І СПРАВЖНІЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті здійснюється аналіз естетичної концепції Джорджо Агамбена. Основна увага при цьому звертається на ключове для італійського філософа поняття потенційності, яке виражає прагнення мислителя повернути втрачену сьогодні справжню сутність людського буття, яка проявляється у самостворенні або ж поетичності (гр. "poiesis"). Аналізуються погляди Д. Агамбена на мистецтво загалом, твір мистецтва зокрема, ставлення філософа до сучасного мистецтва і зв'язок його естетичних ідей і політичної теорії.

Ключові слова: творення, потенційність, поетичність, мистецтво, естетика, політика.

Katerina Shevchuk. Giorgio Agamben: poiesis as potentiality and authentic dimention of human being

The author analyzes the aesthetical conception of Giorgio Agamben. She pays attention to the most important Agamben's concept "the potentiality" which presents the aspiration to return authentic essence of human being. The authentic human being manifests itself in self-creation or poiesis. In the present article it is investigated the Agamben's view on contemporary art and on the connection between aesthetics and political theory.

Key words: creation, potentiality, poiesis, art, aesthetics, politics

Екатерина Шевчук. Джорджио Агамбен: поэтичность как потенциальность и настоящее измерение человеческого бытия

В статье анализируется эстетическая концепция Джорджио Агамбена. Основное внимание при этом обращается на ключевое для италійского философа понятие потенциальности, которое выражает желание мыслителя вернуть утраченную сегодня настоящую сущность человеческого бытия, которое проявляется в самотворении или же поэтичности (гр. "poiesis"). Анализируются взгляды Д. Агамбена на искусство в общем, произведение искусства в частности, отношение философа к современному искусству и связь его эстетических идей и политической теории.

Ключевые слова: творение, потенціальність, поетичність, искусство, естетика, политика

У працях Джорджіо Агамбена, відомого італійського філософа, людина є істотою поетичною: творить саму себе своєю діяльністю (*poiesis*). Тому на сторінках його творів “зустрічаються” К. Маркс і М. Гайдеггер. На думку Д. Агамбена, Маркс зосереджується на здатності людей перетворювати навколишній їх світ завдяки праці і тим самим лише у інший спосіб висловлює твердження автора “Буття і часу”, яке той повторює за Ф. Гельдерліном, що “людина живе на цій землі поетично”.

У своїй творчості Д. Агамбен піднімає теми від творів мистецтва до підґрунтя політичності, при цьому він відсилається до таких авторів, як: М. Гайдеггер, К. Шмітт, М. Фуко, В. Беньямін, Аристотель, Платон, Ж. Деріда, Л. Вітгенштейн, І. Кант. Незважаючи на такий діапазон питань, які ставить італійський філософ, а також філософських традицій, до яких він звертається, теоретичні роздуми Д. Агамбена сходяться в одному напрямку: йдеться про проблему життя і втрати чи теж забуття того моменту, коли життя проявилось в його людській формі. Говорячи філософською мовою, йдеться про проблему потенційності: яким чином можливою є людина як істота, що говорить і приймає рішення? Як маємо розуміти потенційну можливість, того, що людину редуковано до голого життя, яке не стане справді людським? Маючи на увазі це основне питання, треба ствердити, що проєкт Д. Агамбена не є, таким чином, історією ідеї, але точно визначеною спробою віднайдення моменту, коли життя стає людським, його переходу від потенційності до дійсності [10, с. 305].

Сьогодні постать Джорджіо Агамбена, його філософські ідеї викликають жвавий інтерес у дослідників. Помітним є, зокрема, зацікавлення його політичною теорією. Однак поки що, на жаль, не існує українських перекладів творів філософа. Деякі праці Д. Агамбена перекладені російською мовою, з'являються дослідження філософських поглядів мислителя серед російських авторів (А. Тарасов, С. Козлов, Б. Дубин). У Польщі за ініціативи видання “Політична критика” у 2008 році створено проєкт, присвячений цілісному дослідженню філософських поглядів італійського мислителя. Серед представлених у рамках цього проєкту лекцій є також ті, що присвячені аналізу естетичних ідей філософа. “Провідник політичної критики” у 2010 році видав польською мовою низку статей Д. Агамбена. Видання містить також критичні статті дослідників творчості філософа. Зокрема, ес-

тетичним поглядам Д. Агамбена присвячена стаття Клер Колбрук “Агамбен: естетика, потенційність і життя” [10], Кетрін Міллс “Естетика і товарний фетишизм” [11] і Катажини Боярської “Агамбен: між мистецтвом і естетикою” [9].

Метою нашого дослідження є здійснення аналізу відношення між Агамбенівською теорією мистецтва і потенційністю в її людських проявах.

Потенційність є ключовим поняттям, яке закладає, що ми не повинні просто сприймати те, що є, але маємо поглянути на те, як народжується світ, в якому ми живемо. Тож у цьому сенсі слід задати питаннями: що зумовлює те, що наш людський світ і мистецтво можливі? А якщо такий світ виникає з потенційності, тоді які інші світи й інші способи буття є можливими? На думку Д. Агамбена, саме мистецтво має “привідкривати” цю чисту потенційність. Однак наше теперішнє розуміння твору мистецтва як лише предмета, створеного за допомогою волі, робить для нас неможливим виявлення цього потенціалу мистецтва [5, с. 147].

У праці “Людина без змісту” Д. Агамбен здійснює аналіз зв’язку естетики і нігілізму. Сучасним розщепленням мистецтва й естетичного досвіду, як зауважує філософ, керує, з одного боку незацікавленість реципієнта (естетичного судження, І. Кант), з іншого – небезпечне занегажування творця (примат творчої волі, Ф. Ніцше) [6, с. 43].

Д. Агамбен звертає увагу на те, що у Середньовіччі предмет художнього продукування вважався нерозривно пов’язаним із суб’єктивністю митця, тому не можна було самому предметові приписати будь-яку цінність. Однак у Новий час ця безпосередня єдність художника і твору розривається, частково в результаті появи естетичного судження. Найкращий діагноз наслідку такого розриву суб’єктивності митця від твору здійснив Г. В. Ф. Гегель у “Лекціях з естетики”. Гегель стверджує, що, оскільки мистецтво не зв’язане будь-яким безпосереднім відношенням між художником і твором, то стає сферою свободи, котра “шукає своєї мети і підрунтя в самій собі” [1, с. 284].

Водночас це означає, що в мистецтві достатньою мірою применшується значення змісту. Художник, таким чином, постає як “людина без змісту”, постать, позбавлена будь-якого конкретного відношення з предметами мистецтва, які вона створила, поза чисто формальними цінностями естетичної досконалості. Це обтяжує мистецтво, оскільки веде до радикального розриву в свідомості художника, що відповідає розриву всередині глядача.

Відкидаючи будь-який зміст, художник, згідно із Агамбеном, “знаходиться в парадоксальній ситуації, оскільки має віднайти власну сутність у тому, що ледве є формою”. Остаточного мистецтва постає як “саморуйнівне ніщо” або негация, котра заперечує лише саму себе. Це однак не означає, що мистецтво закінчується або вмирає. Мистецтво швидше невпинно “живе після життя”, але лише на нігілістичній *terra aesthetica* пустих форм і змістів.

Д. Агамбен прагне осмислити сутність “подвійного принципу” новочасної естетики, яка обертається навколо незацікавленості глядача, з одного боку, і небезпечної незацікавленості художника як творця з іншого. На думку філософа, ці дві позиції не протиставляються, але віддзеркалюють “спекулятивний центр і життєдайну суперечність” історії естетики [6, с. 12].

Внаслідок цього розпадається “джерельна єдність твору мистецтва”, відбувається розходження між двома принципами естетики, жоден з них не знаходить в іншому підґрунтя, хоча надалі ці принципи стосуються один одного. Тому Агамбен прагне перервати такий хід речей і знайти для кожного з цих принципів – естетичного судження і суб’єктивності митця – окреме підґрунтя.

Найвиразнішим мотивом Агамбенівських роздумів над історією естетики, таким чином, є сум за певним розрізненням: колись людство визначали за допомогою поняття *poiesis* – “творення”, яке підносило світ до справжньої присутності. Однак у сучасності будь-які дії належать до сфери *praxis*: не притягують нічого позалюдського, це чистий мистецький акт. Художнім предметом є, наприклад, “Ворхол” чи “ренесансний шедевр” [10, с. 307].

Аналіз Д. Агамбена нагадує роздуми Х. Арндт. Італійський філософ покладає провину за таке відвернення видів людської діяльності на Маркса і його ідею доданої вартості. По-перше, в результаті цього *poiesis* заступає поняття творчого генія, а твір мистецтва сприймається як експресія волі митця. По-друге, разом з доданою вартістю *praxis* укорінюється в біологічній екзистенції людини, оскільки підкреслюється пристрасті і життєві імпульси людини як природної істоти. Д. Агамбен зауважує, що хоча основна думка К. Маркса полягає у визнанні *praxis* як базової риси людини, однак йому не вдається вийти за метафізичний горизонт західної думки. Таким чином, Маркс надалі підкреслює метафізику волі: “первинним змістом живої істоти під назвою “людина”; істоти, що виробляє, є воля” [6, с. 83-85].

Д. Агамбен твердить, що “кінцевим пунктом західної естетики є метафізика волі, а тому естетика спирається на втрачені джерела ви-

творчого статусу твору мистецтва, що було основою простору правди” [6, с. 72]. Загалом же, будь-яка критика, що тримається за ідею мистецтва як експресії творчого імпульсу і генія художника приречені на повторення метафізики волі і тим самим зміцнюють нігілістичну силу мистецтва – як саморуйнівного ніщо – у епоху Нового часу.

Сьогоднішнє мистецтво є або чистою потенційною можливістю задоволення, або має цінність лише як продукт волі, яка ні до чого не зводиться. Вже не має значення (колись істотна для людини) сила перетворення мистецтва на щось інше, ніж голе життя, відкриття світів відмінних від того, в якому живемо, а однак надалі творених людьми. Таким чином, для Д. Агамбена мистецтво функціонує як місце втрати (оскільки мистецтво сьогодні є лише продуктом, а не актом відкривання), але також як місце відкуплення (оскільки мистецтво може привідкрити те, що закрила політика). Сьогодні, коли політика – це лише “засоби без цілей”, усе, що ми маємо, – це світ, який не відрізняється від потенційно піддатливого на маніпуляції і управління життя.

Хочемо звернути увагу на те, що естетичні роздуми Д. Агамбена є завжди чимось більшим, ніж лише дослідження певного твору мистецтва, вони розкривають потенціал мистецтва до воскресіння первісної відкритості на досвід – потенціал повернення повноти життя, яке не було б ще життям людського виду [10, с. 307].

Агамбен критикує зростаюче “озвіріння” людства як чисту волю, котра дбає лише про збереження самої себе, не думає про цілі, котрі могла б здійснити. Для Агамбена людський вид не відрізняється від тварин у біологічному сенсі, навпаки, ключова відмінність пролягає між біологічним життям, яке живе лише для того, щоб жити, і людським поетичним життям, що живе, щоб творити форми. Людей, отже, можна трактувати як істоти, які здатні творити світ, але не мусять цього робити. Однак точно не можна їх трактувати як (реальні) тіла, що є частиною світу [3, с. 64].

Таким чином, твір мистецтва не є предметом, створеним суб’єктом, не є річчю, на яку можемо, але не мусимо споглядати. Напевно не є він теж “значенням”, що надається даній формі [6, с. 12]. Йдеться швидше про те, що ще появи фактичного суб’єкта, який щось хоче або щось спостерігає, має існувати чиста подія “повідомлення”, яка дозволяє представити певне повідомлення [3, с. 65]. Мистецтво, відповідно до цих міркувань, може бути засобом, за допомогою якого людина відкривається на цілі, які знаходяться за межею того, що наявне, поза даністю. Лише тоді, коли ми почнемо сприймати життя не як об’єкт, який можна бачити, але як щось, що дозволяє існування

суб'єкта й об'єкта, тоді відчуємо, що мистецтво має можливість відкриття світу наново. Відповідна концепція життя як потенційності у Д. Агамбена веде до відповідної концепції твору мистецтва.

На думку Д. Агамбена, ми сприймаємо базову потенційність життя не тоді, коли просто погоджуємось, що людина як істота є близька тварині, але коли побачимо, як те, що людське, випадає з тваринності. Цей процес, який відбувається завдяки поетичній мові і творам мистецтва, не є при цьому чимось беззахисним. Потенційності не завжди реалізуються, і тому те, що людське, взагалі може не з'явитися. Подібне спостерігаємо в Аушвіці, де людина є лише тілом; у випадку *homo sacer*, коли людське є лише тим, що не слід вбивати; також у випадку сучасного (занепаду) твору мистецтва, коли мистецтво є лише запущеною в обіг продукцією [3, с. 67].

З одного боку, Д. Агамбен критикує погляд, за яким потенціал людяності може бути реалізований. Агамбен тут іде вслід за Гайдеггером і доводить, що якщо ми хочемо зрозуміти специфіку людини, то маємо вдивлятися не лише у суть (*essence*), але брати до уваги також ті випадки, коли людям не вдається стати людьми. З іншого боку, Д. Агамбен критично ставиться до сприйняття людини з погляду сутності чи властивості. Це має наслідки також для розуміння твору мистецтва. Він стверджує, що існування справжнього твору мистецтва передбачає, що мистецтво не має бути лише річчю чи предметом, а має відкривати світ.

У цьому можемо вбачати критику Агамбена онтологічного гуманізму – ідею про те, що людина невпинно стає людиною і осягає повноту свого потенціалу, але переносить цю думку про потенціал на твір мистецтва. Мистецтво має бути, на його думку, виразом чистої потенційності, а не предметом споживання, і вже точно не “продуктом”, відірваним від проявлення відкритості [5, с. 179].

Сучасне мистецтво інсталяції, що ґрунтується на випадкових характеристиках оточення, не виражало б, на думку Д. Агамбена, світ в його потенційності. Людство було і є чимось більшим, ніж позбавлена форми і мети можливість: людина (чоловік) стала людиною внаслідок творення і реалізації мети, яка не була наперед задана.

Д. Агамбен вважає, що справді актуалізована потенційність – це потенційність, ідеалом якої є мова. Усі люди можуть говорити, і коли вони це роблять, то реалізують цей потенціал повністю. “Можемо говорити те чи інше, тією чи іншою мовою, але все це завжди насамперед мова, а не різні актуалізації можливості. Навіть наше мовчання весь час доводить, що ми маємо потенціал мовлення. З того, що такий

потенціал маємо, виникає, що можемо його не актуалізувати, а тому мовчання далі закладає можливість цього потенціалу (не можна сказати, наприклад, що тварина не говорить або мовчить)” [5, с. 183].

Агамбенівський проєкт прагне сягнути того місця, де наше політичне буття постає з тваринного буття, де ми постаємо як істоти, що говорять, творять мистецтво і користуються правом. Щоб досягти цього, маємо перестати дивитися на людину як на тварину, що неухильно і за своєю суттю здійснюється політично. Потенційність, на думку Д. Агамбена, є дана нам у *poiesis* або ж у відкритості простору, що дозволяє людині подивитися на себе не як на фактичне буття, але як на можливість споглядати і надавати форму: “Людина на Землі має статус поета, оскільки це *poiesis* творить первісний простір для її світу” [6, с. 101].

Лише завдяки потенційності мовлення як відношення до когось іншого, можна повідомити щось таке, що стосується політичного світу. Протиставляючись деконструкції, яка зводить світ до тексту, сили чи відношення, Д. Агамбен підкреслює, що ми потребуємо відчуття і досвіду потенційності, і саме лише з цього може постати відношення [4, с. 80]. Саме цей досвід, в якому з’являється відношення, вихваляє Д. Агамбен у творі мистецтва: саме твір мистецтва представляє людство не як розміщене в межах відношення, але як таке, що відкриває можливість відношення [7, с. 86-88].

Агамбен завершує свою книгу “Відкритість: людина і тварина” аналізом полотна Тиціана (три періоди з життя людини), на якій зображено двох закоханих, що дивляться одне на одного поглядом, який простирається не від суб’єкта до суб’єкта, але від тіла до тіла. Цей погляд ненав’язливо відкриває можливість відношення, що дозволяє появі суб’єктивності [7, с. 86].

Цей твір мистецтва є прикладом, що завершує роздуми Агамбена з історії західної культури, яка досить легко прийняла людину як буття, а не як щось, що лише має з’явитись (і може це здійснити у відповідний спосіб, визначений тільки відкритістю твору мистецтва). Звернення до Тиціана є важливим тому, що Агамбен вбачає відповідний образ потенційності саме у творі мистецтва. Двоє коханців, що дивляться один на одного, – це одночасно пристрасна хіть тіла і любовний погляд, що розкриває енігматичність *іншого*, не схоплене сповна буття як суб’єктність, яке залишається десь за межею.

Показуючи те, що людське, Агамбен здійснює поворот до мистецтва Марселя Дюшампа. Робить це тому, що сучасне мистецтво, на його думку, втратило здатність *poiesis*, тобто позбавлене справжнього творення.

Саме через призму цього можемо побачити, що мистецтво спирається на характерній концепції відкриття світу. Як влучно зауважила К. Колбрук, для Агамбена – мистецтво не є з цього світу – є воно “даванням” світу, що веде нас назад до потенційності [10, с. 321].

Справжня сутність людини, на думку Агамбена, криється в її поетичності та з цього впливає фактичність (голе життя) і політичність (життя в реаліях, історичне й етичне): “Те, що мистецтво має архітектурний характер, означає, що етимологічно мистецтво, *poiesis* є створенням (*tikto*) джерела (*arche*). Мистецтво є даром джерельного простору людини, архітектонікою *par excellence*” [6, с. 100].

Те, що ми втратили у наш дедалі більше біополітичний час, є власне життя потенційності. Так сильно нас здомінувало життя, яке є нічим іншим, як те, що вже актуалізоване. Якщо для Гайдеггера буття-до-смерті виявляє можливість звільнену від відношень, оскільки смерть забирає наше щоденне “я” за межі доступних можливостей, до чогось, що не є дане [2, с. 305-313], то для Агамбена така “безвідносна” потенційність постає як те, що інше з точки зору занедбаної політики, занедбаного мистецтва і занедбаного простору [6, с. 56-57]. Тому Д. Агамбен прагне знищити естетику, щоб втекти від мистецтва, яке спирається на витвір чистієї дії чи твір митця і замість цього думати про мистецтво поетично, як про виявлення, відкриття простору як такого.

Д. Агамбен зауважує, що у стародавній період естетика стосувалась загально сприйнятої чуттєвості і лише в епоху Нового часу почала пов'язуватися зі сферою твору мистецтва [6, с. 33].

На думку Д. Агамбена, існує однак відповідне життя мови і відчуження, результатом якого може бути як відповідна естетика, так і відповідний політичний простір. Естетика такого типу не мала б практичного характеру, але поетично сприймала б світ [6, с. 71].

Таким чином, Д. Агамбен відкидає естетику *praxis*, що зводить до переговорів у межах вже наявного поля сил, відношень, що існують, і наполягає на естетиці *poiesis*, в якому простір і відношення витворюються зі звільненої з відношення потенційності, з людського потенціалу, який містить у собі всі інші сили [6, с. 70].

Для Д. Агамбена те, що політичне, є, по суті справи, поетичне, а те, що поетичне є, коротко кажучи, політичне. Потенційність має відкинути себе не для того, щоб створити саму себе, але щоб уявити світ, простір людини.

Мистецтво в теорії італійського філософа не є натомість політичною презентацією того, що насправді є людським, не є воно теж звіль-

ненням від будь-яких своїх характеристик, але є воно відкриттям простору, в якому дві ці речі вступають у відношення між собою.

Д. Агамбен відкидає можливість легкої розправи з нігілізмом західної естетики, але окреслює певний напрямок руху думки у цьому питанні. Останній розділ його книги присвячений роздумам про ритм, який на його думку “гарантує людям екстатичне осяяння у більш глибокому вимірі”. Услід за Фрідріхом Гьольдерліном, який говорить про зв’язок ритму і мистецтва, Джорджо Агамбен стверджує, що синкопатична часовість ритму може вказати дорогу виходу за межі естетики збайдужілого смаку і творчої сили. Ритм обіцяє відкритість людини на часовість епохи, яка розриває континуум лінійного часу. Тим самим відкривається доступ до більш глибинного розуміння творчості мистецтва [6, с. 127].

Хоча Д. Агамбен не є ані аматором сучасного мистецтва, ані його екзегетом, але творці, критики і наставники сучасного мистецтва охоче інтерпретують його думку, по-різному використовуючи його філософський і політичний проект. Постає однак питання: яким є погляд Д. Агамбена на мистецтво? У праці “Людина без змісту” філософ, загалом, критикує сучасну естетику і мистецтво. Як стверджує К. Боярська, Агамбену загалом ніби бракує слуху для сучасного мистецтва, оскільки сучасне мистецтво все ж реалізує (навіть якщо й під- чи не-свідомо) багато з вимог автора *Homo sacer*, виконує завдання, які він ставить перед художньою творчістю [9, с. 344].

Під час реінтерпретації філософії мистецтва Д. Агамбен прагне відтворити нові перспективи бачення таких явищ, як, зокрема, поява сучасного музею (досить важлива в контексті інституційної критики) – зв’язок між мистецтвом і терором, спорідненість між смаком і несмаком і кіч як неунікне призначення мистецтва в сучасності. Такий розрив досконало уособлює фігура людини з усталеним смаком. Смак відірваний від генія стає своєю протилежністю, призначення мистецтва нерозривно пов’язане з наростаючим нігілізмом [8, с. 301]. Тому справжнім об’єктом естетичного судження вже не є мистецтво, а лише те, що ним не є; його тінь або не-мистецтво.

Автора “Людини без змісту” цікавить, яка користь може бути з мистецтва у добу доконаного нігілізму щодо цілковитого розпаду основ культури. Як зауважує Д. Агамбен, сучасне мистецтво втратило силу встановлення і відкриття, стало надміру “з цього світу”, пов’язане з простором творення і праці; готових (ready made) відношень і динамік. Сучасне мистецтво стало *praxis* – чистим актом митця, продуктом волі, не актом об’явлення, а місцем цілковитої втрати [6, с. 42-57].

Таким чином, завданням сучасного мистецтва є своєрідна репарація: віднайдення такого досвіду твору мистецтва, яке є “не з цього світу”, такого стану, в якому ще не все готове, а головне людина не є “готова” раз і назавжди. Тільки таким чином митець і реципієнт може отримати солідарність і спільнотність досвіду. У цьому сенсі саме мистецтво має звільнитись від застиглої онтології і відкритись на майбутнє необмежене і нестримане поставання. Тому, на думку Агамбена, треба знищити естетику, аби могло з’явитися поетичне мислення про мистецтво як прояв присутності, відкривання простору.

Поява політичного буття – це поява буттів мови, мистецтва і права. Тому можна сказати, що обов’язки мистецтва щодо дійсності, її політичне заангажування, виникають з найглибшої ідентичності самого мистецтва, яке розуміється як особлива форма людського буття і дії в світі.

Отже, теорія мистецтва Д. Агамбена є нерозривно пов’язана з його політичною теорією, з його сприйняттям актуальності та потенційності. Таким чином, Агамбенівська критика сучасності не може обійтись без критики сучасного мистецтва, а його філософський проект без зіткнення з естетикою. Саме тому філософські тексти Д. Агамбена викликають таке велике зацікавлення у світі сучасного мистецтва.

З певністю можна сказати, що дослідження Д. Агамбена вплинули на рефлексію над сучасним мистецтвом у сфері критики й історії останнього, а також на рефлексію мистецтва над самим собою в контексті явищ політичного світу. Хоча надалі невирішеним є питання відношення мистецтва і суспільства, очевидним є те, що, незважаючи на будь-які ствердження про “кінець” мистецтва і його розпад, воно й далі залишається одним із найважливіших способів людського буття у світі. Свідченням цього є те, що кожна серйозна філософська рефлексія над сучасністю не обходиться без рефлексії над мистецтвом, при цьому значна їх частина саме мистецтву приписує силу відновлення.

Література:

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: В 2 т. – Т. 2. – СПб. : Наука, 2001. – 608 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время, пер. В. В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
3. Agamben G. Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek, przeł. Sławomir Królak. – Warszawa, 2008. – 176 s.
4. Agamben G. Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life, tr. Daniel Heller-Roazen. – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 307 p.

5. Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy, ed. and tr. Daniel Heller-Roazen. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 307 p.
6. Agamben G. The Man without Content, tr. Gergia Albert. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 130 p.
7. Agamben G. The Open: Man and Animal, tr. Kevin Attelle. – Stanford: Stanford University Press, 2004. – 106 p.
8. Agamben G. Uwagi ogeście, przeł. Paweł Mościcki // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa, 2010. – S. 294-303.
9. Wojarska K. Agamben: między sztuką a estetyką // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa, 2010. – S. 344-358.
10. Colebrook C. Agamben: estetyka, potencjalność i życie // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa, 2010. – S. 305-326.
11. Mills C. Estetyka i fetyszym towarowy, przeł. Julian Kutyla // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa, 2010. – S. 328-343.
12. Ratajczak M., Szadkowski K. Agamben: instrukcja użycia // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa, 2010. – S. 6-16.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" **М. О. Зайцев**

Тетяна Бабина

МЕНТАЛЬНІСТЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНИХ МЕТАМОРФОЗ

У статті розглядається взаємовплив гендерних чинників та ментальності під кутом зору новітніх трансформаційних процесів. Виявлена специфіка моделі гендерних відносин у сучасному українському суспільстві. Показано, що істотні риси української ментальності, які містять у собі різновекторний потенціал, є співзвучними новітній цивілізації і дозволяють гнучко реагувати на “виклики часу”.

Ключові слова: духовна культура українців, ментальність, менталітет, архетипи національної свідомості, гендерна соціалізація, гендерні відносини.

Tatjana Babyna. Mentality of Modern Ukrainian Society in the Context of Gender Metamorphosis

The article focuses on the issue of interrelationship between gender and mentality factors from the vantage point of the current transformation tendencies. A sample model offers the gender relationship pattern in current Ukrainian society. It is revealed that the key features of Ukrainian mentality with their multivariable potential are echoing the new civilization trends and thus enable flexibility in responding to the time challenges.

Key words: Ukrainian spiritual culture, mentality, archetypes of national consciousness, gender socialization, gender relations.

Татьяна Бабина Ментальность современного украинского общества в контексте гендерных метаморфоз

В статье рассматривается взаимовлияние гендерных факторов и ментальности под углом зрения современных трансформационных процессов. Выявлена специфика модели гендерных отношений в современном украинском обществе. Показано, что существенные черты украинской ментальности, которые содержат в себе разновекторный потенциал, являются созвучными новейшей цивилизации и позволяют гибко реагировать на “вызовы времени”.

Ключевые слова: духовная культура украинцев, ментальность, менталитет, архетипы национального сознания, гендерная социализация, гендерные отношения.

Системні трансформації сучасного українського суспільства є настільки глибокими, що зачіпають підвалини духовної культури нації – її менталітет та порушують надзвичайно актуальну проблему автентичності гендерної української свідомості.

Фундамент ментальності складають архетипи – підсвідомі чинники дії спільноти, які формуються на початкових стадіях культурогенезу і виражають “доісторичний рівень ментальності” (К. Ясперс). Спадкові передумови ментальності (вітальні, вроджені задатки етнопсихіки) трансформуються в духовні феномени, в якісну визначеність національної ментальності в процесі оволодіння індивідом певною культурою. Разом з архетипами на груповому, колективному рівні вони складають відносно незмінний психологічний шар ментальності. В психологічний шар ментальності включається емоційна підсистема, атитюд, як ментальна настанова, рівень пасіонарності спільноти, готовність до певного модусу поведінки, шаблони очікувань, автоматизми психіки, стилі взаємин та ін. Над цим шаром вибудовується культурно-історичний пласт, через який менталітет взаємодіє з усім масивом культури.

Незважаючи на статичність, здатність “вистояти” у всіх катаклізмах історії, менталітет не можна уявити тільки як абсолютну і постійну даність. Підкреслюючи його відносну незмінність, треба констатувати в ньому наявність як інваріантного, так і варіативного.

Метою статті є виявлення особливостей ментальності сучасного українського суспільства в контексті гендерних метаморфоз.

Проблемою соціокультурної обумовленості гендерних стереотипів займалися і займаються багато відомих західних, російських та українських психологів і соціологів, таких як Л. Колберг, Е. Маккобі, К. Джеклін, А. Ерхард, С. Бем, Н. Смелзер, І. Клепіна, М. Арутюнян, М. Баскова, Н. Лавриненко, Т. Гурко, О. Кісь, В. Агеєва та інші. Статеву соціалізацію (Т. Парсонс, Р. Бейлс, М. Мід, С. де Бовуар) залежить від норм і звичаїв відповідного суспільства, системи стереотипів маскулітності й фемінності.

У сучасній гуманітарній науці серед палітри проблем, пов’язаних з українським менталітетом, його генезою, становленням особливої уваги заслуговує аналіз взаємодії усталених та нестійких ментальних форм, які в переломні періоди активно впливають на зміни в суспільній свідомості, виступають дієвим механізмом адаптації як особи, так і великих соціальних груп до нових соціально-політичних, економічних та культурних умов.

Ринкова трансформація країни (яка разом із позитивними перемі-

нами призвела до падіння рівня якості життя пересічного українця, посилила соціальну невизначеність, зумовила кризу духовних цінностей) визначила пертурбації структурних компонентів ментальності (соціальних цінностей, установок, стереотипів поведінки), що виявляються у психологічних, соціокультурних та поведінкових характеристиках представників різної статі.

Можна стверджувати, що сьогодні в сучасному українському суспільстві на структуру ментальності особливо впливають гендерні трансформації: змінюються ціннісні орієнтації, психологічні настанови, усталені стереотипи щодо статевої і рольової поведінки.

Вивчення специфіки гендерних перетворень, які визначатимуть тло майбутнього суспільства, є істотним важелем у процесі прогнозування суспільно-історичного розвитку, а також фундаментом осмислення і переосмислення споконвічних (традиційних) ціннісних орієнтацій чи нав'язаних декільком останнім поколінням “інокультурних” стереотипів щодо призначення і можливостей чоловіків і жінок.

ООН, проголосивши жіноцтво невикористаним ресурсом людства, здатним здійснити вплив на його подальший розвиток, визначила основну ідею гендерної політики держав, що проголошують себе прогресивними. Так, необхідною складовою становлення і функціонування демократичного суспільства стає формування гендерної культури. Однак, незважаючи на проголошену ідею рівності, в суспільній та індивідуальній свідомості продовжують діяти гендерні стереотипи, а також “подвійний стандарт” щодо жінки. З одного боку, – це проголошення емансипованості жінки, з іншого – утилітарна реалізація анахронічних відносин, підтримка консервативного патріархального духу, мовчазне збереження “status quo”, що практично унеможливило вільну конкуренцію гендерних груп.

Ситуація ускладнюється низькою гендерною культурою сучасного українського суспільства, що сприяє інтенсивному проникненню в суспільну та індивідуальну свідомість інокультурних норм, ціннісних орієнтацій, гендерних стереотипів, які активно поширюють засоби масової інформації. Підкреслимо, що образ вільної, не обмеженої жорсткими нормами суспільної моралі особи є своєрідною карикатурою, суперечить ментальним настановам і одвічним уявленням українців про жінку, її призначення і роль в житті кожної людини і суспільства в цілому.

Уявлення про місце та роль жінок і чоловіків у суспільстві, пов'язані з ними ціннісні орієнтації, стереотипи і соціальні настанови сягають історичних підвалин і регулюються на глибинному рівні сві-

домості. Цей рівень соціальної пам’яті формується в процесі суспільно-історичного розвитку і є найбільш стабільним.

Інформація, яка поступає у свідомість людини, фільтрується, переробляється, систематизується, утворюючи концепти – своєрідні посередники між людиною і світом. Концепт як оперативна одиниця пам’яті, ментальної, психоінформаційної структури свідомості віддзеркалює загальну картину світу, знання і досвід людини. Концепти зводять все розмаїття явищ, які спостерігаються і уявляються, до певного типу і є компонентами концептуальної системи, зберігаючи знання про світ. Концепти сприяють обробці суб’єктивного досвіду шляхом підведення інформації, що сприймається суб’єктом, під певні, колись створені суспільством категорії і класи. Концепти забезпечують здатність ототожнювати і диференціювати, оцінювати та класифікувати об’єкти, які дотичні діяльності індивіду. Концепт – це згусток культури в свідомості людини; те, “у вигляді чого культура входить в ментальний світ людини і то завдяки чому людина сама входить в культуру, а в деяких випадках і впливає на неї” [1, с. 12].

У процесі соціалізації особа сприймає певний стандартизований досвід, акумульований у формі гендерних концептів, який встановленим чином орієнтує та коригує її поведінку. Стереотипні уявлення про чоловічі та жіночі якості, які культивуються суспільством, визначають поведінку індивідів відповідно до проведеної статевої ідентифікації.

Особливо підкреслимо, що історично виписана традиційна модель гендерних відносин підносила статевої відмінності над іншими якісними відмінностями чоловіка і жінки. Майже у всіх філософських, психологічних, культурологічних текстах простежуються стереотипні гендерні уявлення про жіноче, як вторинне, матеріальне, рецептивне, статистичне, консервативне, підпорядковане, як принципово відмінне за своїм призначенням від чоловічого.

Під кутом зору гендерних трансформацій, ментальність можна розуміти як сукупність соціально-психологічних настанов, ціннісних орієнтацій, уявлень, стереотипів статевої поведінки та соціально-рольової реалізації, яка виявляється в складній інтегрованій гендерній поведінці, що характеризується непередбачуваністю і короткостроковістю.

Незважаючи на те, що під культурою зазвичай розуміють “систему свідомості, загальну для представників одного етносу” [2, с. 31], в ній можна виділяти субкультури на основі певної ознаки, гендерної зокрема. Оскільки в межах єдиного ментального простору етнічної

культури існують полносні гендерні еталони, стереотипи та цінності, можна говорити про існування чоловічої і жіночої субкультури, чоловічого та жіночого менталітету.

Визначаючи специфіку гендерної ментальності, можна стверджувати, що особа з чоловічою ментальністю, в першу чергу, прагне осягнути світ, явище, подію в цілому; орієнтована швидше на логічну аргументацію, а не на емоції; вирізняє суттєве, генеральне; в основу комунікації кладе результативність, раціональний прорахунок позитивного і негативного від ситуації спілкування. Особа з жіночою ментальністю сприймає контакти більш емоційно, абсолютизує деталі, орієнтується на почуття та інтуїцію, підносить до найвищої цінності будь-яке спілкування.

Сучасний динамічний суспільно-культурний контекст призводить до нівелювання гендерних орієнтацій. Так, і чоловіки, і жінки неодмінними якостями людини в теперішньому світі вважають цілеспрямованість, комунікабельність, активність, “неполярно відрізняються обрані чоловіками (твердість характеру, рішучість, працелюбність, впевненість) від обраних жінками (професіоналізм, активність, відповідальність, оптимізм) установок на успішну діяльність” [3, с. 859-864].

Гендерні трансформації у структурі ментальності можуть мати як позитивний, так і негативний характер. Деструктивні гендерні перетворення дезорієнтують особу, заважають адекватній адаптації до мінливого соціального середовища і тому потребують корекції та соціально-психологічної профілактики. До деструктивних форм належать: домінування професійних цінностей над сімейними, нівелювання духовних цінностей, зростання егоїзму і прагнення до влади, низьку ціннісну орієнтацію на працю (особливо молодих), збільшення потягу до задоволення (секс, відпочинок), посилення агресивності та відчуження між людьми.

Серед позитивних гендерних трансформацій у структурі ментальності виділяють активізацію андрогінної гендерної моделі, як найбільш адаптивної до сучасного суспільства.

Моделі гендерної поведінки, гендерні стереотипи складаються на основі уявлень у певній культурі про маскуліність/фемінність, фіксуються у різноманітних символах, що акумулюють досвід багатьох поколінь, закріплюються у соціальній комунікації та передаються з покоління у покоління шляхом соціалізації. Сучасні дослідники серед жінок виділяють три типи гендерної ідентичності: маскулітних жінок, андрогінних жінок, фемінних жінок і показують, що жінки з маскулітною ідентичністю (9% опитаних) на перші місця ставлять

традиційні загальнолюдські цінності та чоловічу позицію, а жінки з андрогінною (75%) та фемінною (16%) ідентичністю – загальнолюдські цінності та жіночу позицію [4]. Зростання андрогінних орієнтацій у сучасному суспільстві дозволяє говорити вченим про необхідність створення “біархатної культури” [5, с. 218], яка передбачає вільну реалізацію способів буття будь-якої особи спільноти.

Андрогінна модель, на наш погляд, резонує з українською ментальністю, парадигмальною рисою якої є антиномізм. Українській ментальності притаманні риси обох полюсів бінарних опозицій, в яких представлені головні властивості соціальної психіки: інтроверсія – екстраверсія, ірраціональність – раціональність, інтуїція – сенсорика та ін.

Серед яскравої палітри українського менталітету особливо виразно сенсорність, інтернальність та екзекутивність. Сенсорність обумовлює націленість на традиційні цінності, високу прив’язаність до сім’ї, уміння все гарно робити своїми руками; екзекутивність українського соціуму проявляється в слухняності, сумлінності, романтичності, непередбачуваності, наївності, потребі в сильному і вольовому союзникові; інтернальність породжує внутрішній конфлікт та характеризується контрадикцією полярних атрибутів спільноти, її коливаннями між гендерно маркованими рисами.

Екзекутивність української ментальності тісно пов’язана з антеїзмом. “В історії і в характері українського (малоруського) народу є щось таке, що засвідчує його тісний, тисячолітній зв’язок із землею, яку він заселяє: все та ж постійність і спорідненість при незначній одмінності, все та ж сонячна лагідність і жвавість, поєднана з журливістю, тільки степовикам притаманною” [6, с. 171]. Антеїзм українців проявляється в прив’язаності до землі, до своєї родини та її цементуючої основи – матері-жінки. “... без перебільшення можна стверджувати, що ніде у цивілізованому світі жінка не має так багато прав, не користується такою повагою, не посідає таке чільне місце, як це є в українській сім’ї. Це справді дивовижне явище” [7, с. 139].

Залежно від історичних, економіко-політичних, соціокультурних та ін. умов у суперечливому українському менталітеті починають домінувати контрарні елементи, які продукують певний тип особи, етнічної групи, спільноти. Так, дослідники українського менталітету вважають, що в менталітеті галичан закарбовані: консерватизм, традиціоналізм та пасивність – риси жіночого характеру, а в українців-степовиків – енергія, сміливість, ризикованість, динамізм, тобто суто чоловічі риси [8].

Однак бінарні опозиції, час від часу, підпадали під вплив доцентрових сил, потребували синтезу і персоніфікації в певному типі особи. На наш погляд, таким уособленням “зняттям протиріч” виступала українська жінка.

В українському суспільстві жінка завжди відігравала важливу роль: з часів матриархату, як лідер роду; як Марія-Оранта – покровителька міста і землі в Київській Русі; жінка-господиня, яка несе весь тягар відповідальності за дім, дітей, господарство, за виживання в козацьку добу; як не тільки страдниця, наймичка, а й жінка – “козир-дівка” в культурі романтизму.

Вся історія засвідчує, що саме жінка-мати і дружина виховує чоловіка – воїна і політика. Вона є його другом і порадицею, висуває його у “велику політику” і пильно стежить за кар’єрою [9]. Українські жінки, залишаючись безперечним лідером у тандемі, беруть участь в управлінні державою через своїх чоловіків, добровільно передають їм “пальму першості”, свідомо обмежуючи свою активність сімейним колом, таким чином віддаючи данину традиціям і закарбованим у ментальності ціннісним орієнтаціям на справжнє призначення жінки.

З іншого боку, не можна не погодитися з думкою, що надмірне опікування чоловіків українським жіноцтвом пригашує активність останніх, виховує інфантильність і пасивність [10].

Українська жінка як носій контрарної ментальності в сучасних нестабільних умовах існування все частіше змушена актуалізувати окремі риси “маскулінності”, ставати більш агресивною, наполегливою, жорстокою, енергійною, тобто набувати тих якостей, що традиційно суспільство приписує чоловікам. Але якщо для представниць західної ментальності маскуліні трансформації є незворотними, то вітчизняний менталітет дозволяє українці гнучко варіювати в межах антиномій.

Дослідження національного менталітету в епоху глобалізації дозволили виявити, що система сучасних соціальних вимог успішної суб’єктної соціалізації нівелює вплив узвичаєного. Чим менше конфлікт між запропонованими суспільством модерними ціннісними орієнтаціями та традиційними настановами національного менталітету, тим вище індекс самооцінки суб’єкта і гармонійніше уявлення особи про свою причетність до майбутнього [11].

Аналіз трансформаційних процесів сьогодні дозволяють стверджувати, що в надрах людського буття поступово зароджується нова цивілізація, яку називають “антропогенною”, “ноосферно-космічною” завдяки визначальній ролі в ній людини. Провідним напрямом

нової цивілізації є розвиток особистісних начал людини, визнання суверенності, свобод індивідууму на ґрунті відродження багатоваріантних соціокультурних традицій, збагачених досвідом світового розвитку; метою – поліфонічне суспільство, в багатстві і різноманітності соціальних структур якого реалізуються глобальні тенденції.

Світове співтовариство поступово усвідомлює, що основними цінностями цивілізації XXI століття стануть цілісне розуміння і відчуття єдності світу, чутливість до інновацій, любов до людини і природи, краса і якість, особистісні таланти. Знаменно, що саме такі цінності є основоположними в українському менталітеті.

Унікальність України полягає в тому, що ментальному просторі її народу поєднані: повага до вільної особи і культ приватної власності; самоствердження через підприємницьку діяльність і прагнення до духовного самовдосконалення; індивідуалізм і універсалізм.

Амбівалентність національної ментальності дозволяє сучасному українському суспільству, як відкритій системі, що розвивається, долати “коливання” середовища, відновлювати та підтримувати рівновагу суспільного життя на основі толерантного поєднання традиційних національних цінностей та модерних інновацій. Істотні риси української ментальності, які містять у собі різновекторний потенціал, в умовах глобалізаційних трансформацій можуть актуалізовуватися в контрарних проявах, гнучко реагуючи на “виклики часу”.

Ментальні засади, світоглядна толерантність дає можливість Україні виступити засновником нової ідеології всеєдності, яка відповідає провідним крокам на шляху формування планетарної та розвитку автентичної гендерної української свідомості.

Література:

1. Прохоров, Ю. Е. В поисках концепта / Ю. Е. Прохоров. – М. : Флинта : Наука, 2008. – 176 с.
2. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык / Вступ. ст. Н. И. Толстого и Л. Н. Гумилева, Сост., подгот. текста и коммент. В. М. Живова; Авст. акад. наук. – М. : ПРОГРЕСС; УНИВЕРС, 1995. – 798 с.
3. Панов М. И. Эффективная коммуникация : история, теория, практика / М. И. Панов. – М. : Олимп, 2005. – 960 с.
4. Ярославкина Е. В. Исследование особенностей ценностно-смысловой сферы женщин с разной гендерной идентичностью / Е. В. Ярославкина // Грани познания. Электронный научно-образовательный журнал ВГПУ. – 2009. – №3(4) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.grani.vspu.ru
5. Азарова Е. А. Влияние культуры на формирование и измерение моральных гендерных стереотипов / Е. А. Азарова // Материалы V кон-

ференции, посвященной теории и истории женского движения. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 213-219.

6. Франко Іван. Українці / І. Франко // Збір тв. у 50 т. – Т. 41. – К. : Наукова думка, 1984. – С. 162 – 193.

7. Нельга Олександр. Теорія етносу / О. Нельга. – К. : Тандем, 1997. – 366 с.

8. Шлемкевич Микола. Галичанство / М. Шлемкевич. – Львів: Каменяр, 1997. – 137 с.

9. Кашуба М. Гендерний аналіз традиційного українського суспільства / М. Кашуба // Вісник: Соціогуманітарні проблеми людини № 1. – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2005. – С. 18-24.

10. Чмир Володимир. Європейці без Європи: менталітет українського народу в історичному контексті / В. Чмир // Політика і час. – 1998. – № 2. – С. 55 – 65.

11. Хотинец В. Ю. Психологические характеристики этнокультурного развития человека / В. Ю. Хотинец // Вопросы психологии. – № 5. – 2001. – С. 60–73.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького **О. Пушонкова**

Олександр Киричок

ВИТОКИ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОМУ ЛІТОПИСІ

У статті досліджуються політично-філософські ідеї у “Галицько-Волинському літописі”, нетипове розуміння влади, образу князя, взаємодії між владою та народом, зовнішньої політики та війни. Автор намагається відійти від традиційних схем та ярликів у дослідженні політичної філософії Давньої Русі, насамперед від “візантизму”.

Ключові слова: політика, філософія, політична філософія, влада, князь, народ, зовнішня політика, війна.

Oleksandr Kyrychok. Origins of ukrainian political philosophy in Galicia-Volyn chronicle

The political-philosophical ideas in Galicia-Volyn chronicle, atypical understanding of state power, prince's image, interaction between authority and people, foreign policy and war are researched. The author tries not to follow traditional schemes and labels in researches Ancient Rus's political philosophy of, especially “vizantyzm”.

Key words: politics, philosophy, political philosophy, state power, people, foreign policy, war.

Александр Киричок. Истоки украинской политической философии в Галицко-Волынской летописи

В статье исследуются политически-философские идеи в “Галицко-Волынской летописи”, нетипичное понимание власти, образа князя, взаимодействия между властью и народом, внешней политики и войны. Автор пытается отойти от традиционных схем и ярлыков в исследовании политической философии Древней Руси, в частности от “византизма”.

Ключевые слова: политика, философия, политическая философия, власть, князь, народ, внешняя политика, война.

“Галицько-Волинський літопис” – дуже важлива пам’ятка не тільки завдяки тому, що є найголовнішим джерелом історичних відомостей про драматичне XIII століття нашої історії, але й тому, що в ньому сконцентровано ідеї, які згодом створять суперечливий образ української політичної філософії.

Власне, літопис завжди присвячений політиці: сварки і домовленості між князями, війни та завоювання, зовнішні і внутрішні зносни, що становлять його подієвий пласт, завжди домінують над філософськими міркуваннями. Однак насправді цікавим він стає тільки тоді, коли політичні події починають осмислюватися і коментуватися літописцем з позицій світоглядних, метафізичних, моральних, одним словом – філософських.

Розглядуваний літопис унікальний ще й тим, що він вперто не вписується у традиційні схеми та ярлики, які намагаються накинути політичній філософії Давньої Русі, насамперед у схему під назвою “візантизм”, мірками якого, починаючи з праці Френсіса Дворніка “Byzantine political Ideas in Kievan Russia” [7], намагаються міряти політичну філософію чи не всієї Княжої Доби [Див. для прикладу: 8].

Не можна, звісно, не погодитися з тим, що візантійська політична філософія мала великий вплив на Русь, однак він був не єдиним і далеко не визначальним.

Погляди на природу і походження влади, на війну і мир, образ правителя, взаємодію влади і підлеглих тощо Галицько-Волинська Русь черпала з багатьох найрізноманітніших джерел, тут переплелися водино східні та західні впливи, елементи політичної філософії різних часів народів і культур; і тому говорити про виключність візантійського впливу чи навіть про його превалювання було б не зовсім точно.

У “Галицько-Волинському літописі”, наприклад, з одного боку, ми не знайдемо типового для Візантії теократичного обґрунтування влади. Про те, чи є людина, наділена найвищою владою, “намісником Бога на Землі”, чи навіть про те, що “будь-яка влада є від Бога”, літопис замовчує, однак, з іншого боку, саме тут ми знаходимо найбільше за обсягом і дуже поширене у Візантії змалювання “ідеального правителя”. Це епітафія князю Володимирі Васильковичу, яка вирізняється серед інших подібних епітафій великою загостреністю особистісних характеристик, що доходить місцями до гіперболізації. Вона в цілому відповідає візантійським, та власне й західноєвропейським вимогам давати характеристику правителю за критеріями мужності, смирення, милосердя, мудрості, турботи про підлеглих, справедливості, захисту віри і церкви, благочестя. Володимир постає не просто як мудрий правитель, а як “книжникъ великъ и философъ. акогоже не быѥ во всеи земли и ни по немъ не боудеть” [5, с. 913], він не просто милосердний, він “розда оубогымъ имѣние свое. все золото и серебро. и камене дорогое. и поаesy золотыи шѣа своег и серебрянѣ. и свое иже блше по шѣи своемъ стажалъ. все розда” [5, с. 914], він

не просто смиренний, а такий, що “гордости же в немъ не баше. зане оуничижена естъ” [5, с. 922], він не просто благочесний християнин, а уподібнюється до великого імператора Константина, він не просто справедливий, а прирівнюється до законодавців Нікейського собору, навіть суто давньоруське змалюваннями зовнішності і те гіперболізоване “возрастомъ бѣ высокъ. плечима великъ лицемъ красенъ... роуки же имѣа красны. и ноги рѣчь же башеть в немъ тольста и оустна исподнаа добела” [5, с. 921].

Однак цікаво те, що поряд з цією та іншими типовими епітафіями, ми зустрічаємо в літописі і нетипові, а саме змалювання князів як таких, що не відповідають воїнським ідеалам. Про Краківського князя Болеслава написано, що він був “добръи тихии. кроткии смиренъи. незлобивъи” [5, с. 880]. Аналогічно літопис характеризує і Мстислава Василькович, який як пише літопис, “башеть легосердъ” [5, с. 929]¹.

Все ж таки основою політичної системи є не носії влади, якими б воли “благочесними” не були, до якої б країни чи епохи не належали, вони завжди керуються переважно “інстинктом панування”, однаково притаманним усім. Основою ж політичного устрою будь-якої держави є спосіб взаємодії між владою і підлеглими, навіть можна сказати спосіб обмеження свавілля влади підлеглими. Ще з тих прадавніх часів, коли формувалась Східна та Західна Римські імперії, між цими двома цивілізаційними материками окреслились суттєві відмінності у відносинах влади і підлеглих. На Заході ці стосунки ґрунтувались переважно на домовленостях і взаємовідповідальності, підтвердженням чому є хоча б “Велика хартія вольностей 1215 р.”, де звучать мотиви клятви, верховенства закону над усіма без виключення, рівності усіх вільних тощо. На візантійському ж Сході головним принципом взаємодії влади і підлеглих була повна відданість підлеглих можновладцю. “Візантія, – писав Арон Гуревич, – не знала феодальної домовленості, принципу васальної вірності або групової солідарності перів. Замість тісних “горизонтальних” зв’язків, між особами однакового статусу переважали “вертикально” спрямовані відносини підлеглих до государя... Нічого подібного “Великої хартії вольностей”, правового компромісу між державою і васалами у Візантії неможливо собі уявити...” [1, с. 157-158].

¹ Ще одну таку характеристику ми зустрічаємо у “Іпатіївському літописі” – це змалювання галицького князя Ярослава під 1187 рік: “бѣ же кнѣзь моудръи рѣчень ѡзыкомъ. || и бѣгооинъ. и чтѣнь в землахъ. и слвенъ полкы. гдѣ бо башеть емоу ѡбида. самъ не ходашеть полкы своими водами. бѣ бо роетрошь землю свою. и милостыню сильную раздавашеть страна люба. и нищата корма. черноризискыи чинъ люба. и честь подавати ѿ силы своеа. и во всемъ законѣ хода. Бѣи. к цркъвномуу чинуо самъ прихода и страна добрѣ” [5, с. 656].

Молода держава Русь з X століття отримує доступ до візантійських політичних ідей, але, як видно з “Галицько-Волинського літопису”, й, власне, з інших джерел, її тип стосунків між владою та підлеглими не був виключно “візантійським”. Русь витворила своєрідну форму проміжну між Західною та Східною моделями цих стосунків. З одного боку, в Русі існувала жорстка ієрархія і авторитаризм, про що свідчить, наприклад, “Руська правда”, де закони писалися окремо для князів, бояр, отроків тощо, а з іншого боку, – князівська влада суттєво обмежувалась, в порівнянні із владою візантійського імператора. Текст “Галицько-Волинського літопису”, всупереч традиційним переконанням, свідчить про те, що новгородці були не єдиними, хто проявляв “громадянську активність”, впливаючи на політику князів. Такими були й жителі галицьких і волинських земель. Як підтвердження цьому можна назвати численні свідчення про “підступних галичан”, які інтригували проти князів, а також змалювання численних “рад” князів із дружиною. У двох місцях під 1229 та 1231 рік навіть згадується про “віче”.

Хоча в “Галицько-Волинському літописі”, як уже зазначалось, немає теократичного обґрунтування влади, однак божественна сфера виступає як активний визначальний чинник у політичних подіях, насамперед у війнах – головних політичних подіях Середньовіччя. Автори і редактори літопису неодноразово наголошують, що перемоги і поразки залежать не від людей, а від Бога (“не ѿ помощи члвкомъ побѣда нъ ѿ Ба” [5, с. 801], “акоже пишеть во книгахъ нѣс в силѣ брань. но в Бзѣ стоитъ побѣда” [5, с. 883]). Ці ідеї подібні як до візантійських, так і до західних, проте літопис демонструє цікаву особливість, не типову ні для Сходу, ні для Заходу. Грецька та латинська політична філософія, хоча й допускала участь Бога у війнах та інших політичних подіях, однак ця участь була опосередкованою. Бог не є причиною війни, він не є силою, що насилає “невірних”, тощо, він лише “допускає” дияволу торжествувати над людиною. Себто зло не мало самостійного онтологічного статусу. В “Галицько-Волинському літописі”, судячи з усього, такий статус визнавався. Описуючи навалу татарів 1287 року, літописець вказує, що це Бог “посла на насъ мѣчь свои иже послужить гнѣвоу своему. за оумножение грѣховъ нашихъ” [5, с. 897], а також що “все князи Роусции. в воли Татарскои покорени гнѣвомъ Бжїимъ” [5, с. 897]. Зверніть увагу, що тут не йдеться про те, що Бог просто “допустив” покарання у вигляді навали “невірних”. Він сам спрямував на нас свій “меч”. Звісно, можна витлумачити цитований фрагмент, як суто риторичну фігуру, од-

нак в іншому місці ми знову зустрічаємо аналогічне висловлювання, яке літописець вкладає в уста хворого Володимира Васильковича: “бл҃гае приахъ ѿ тебе в животѣ моемъ. то злыхъ ли не могу терпѣти” [5, с. 916-917]. Зрештою, під роком 1283 вже відверто написано, що “се же наведе на ны Бѣ грѣхъ ради нашихъ. казна ны а быхом са покаеѣлѣ. злыхъ своихъ безаконныхъ дѣлѣ и юще же и на конѣчь исполни на насъ. гнѣвъ” [5, с. 894].

Отже, не виключено, що це було свідоме переконання, спричинене, непевно, відбитком язичницьких уявлень про богів, які не тільки є абсолютним добром, але й здійснюють каральні вчинки, насилають лиха, ворогів тощо.

Сама участь надприродного буття у політичних подіях виступає в досліджуваному тексті як більш безпосередня, впритул до змалювань ворогів, що “ангѣлмъ. потоплаеми ѿ Ба посланымъ” [5, с. 840]. Це знову ж таки елемент, який найімовірніше сформувався під впливом язичництва, адже саме у язичницькій міфології Боги приймають участь у військових діях чи то безпосередньо, чи то через керовані ними природні стихії¹.

До речі, погляди авторів “Галицько-Волинського літопису” на війну, мабуть, найсерйозніше руйнують уявлення про Русь як спадкоємицю Візантії і засвідчують потужний західний вплив на них. Він проявляється, насамперед, у типології війни та вирішенні питання про статус загиблих на війні.

Для характеристики західноєвропейських та, власне й, візантійських уявлень про війну досить часто застосовують два терміни: “справедлива війна” і “священна війна”. Ці дві концепції справді побутували в уявленні християнських філософів, починаючи із V століття і фактично виступали як теоретичне виправдання війни. На Заході уособлювачем цих поглядів став Блаженний Августин, який у своєму “Градї Божому” розробив знаменитий поділ війн на “пра-

¹ Див. наприклад, “Галицько-Волинський літопис” під 1229 р. [5, с. 760]. Ці ангели, які б’ються на стороні русичів, згадуються і в інших джерелах. Давньоруський автор “Житія Олександра Невського”, коментуючи одну з відомих баталій полководця, посилаючись на свідка (“Се же слышах от самовидца”), пише, що під час битви люди буцімто бачили “полк Божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови” [2, с. 439]. Допомогу ангелів вбачає літописець й у битві Володимира Мономаха з половцями 1110 р. [5, с. 267-268]. Озброєні ангели згадуються й у змалюванні битви Ярослава зі Святополком, вміщеному у Паримійних читаннях про Бориса і Гліба. Тут до тексту оповіді, запозиченому в літописі, додається деталь про те, що “... мнози вѣрнии видяху ангелы помогающа Ярославу” [4, с. 117], зрештою, у Кирила Туровського перед Христом, що з’являється на небі після Воскресіння “течаху ангельскыя силы страхомъ и радостію” [6, с. 94].

ведні” і “неправедні”, і вперше серед латиномовних християнських філософів виправдав “справедливі війни”, тобто війни, смислом яких є захист батьківщини, громадян чи власності. “Справедлива” війна, за вченням філософа є оборонна війна, вона ведеться з метою захисту власних інтересів територіальних чи майнових володінь, не порушуючи чужих. Деяко іншою є віна “священна”, з концепцією якої виступив 1095 року на соборі в Клермонті римський папа Урабан II. “Священна” війна, на відміну від “справедливої” є експансивною, нападницькою, вона ведеться не з метою відновлення власних прав, а з метою покарання “невірних”.

Візантія, на думку багатьох дослідників, не сформувала в царині своєї політичної філософії концепції “священної” війни, вона лишилася прерогативою західних хрестоносців. Відомий російський візантолог Г. Г. Литаврін навіть вказав на цікавий факт, що Візантія в усіх своїх військових компаніях жодного разу не порушила першопочаткові кордони Східної Римської імперії, тобто територію, яку вона вважала одвічно “своєю” [3, с. 17]. Всі війни велися за “своє”. Однак чи можна так сказати про Галицько-Волинську Русь та й, напевне, про Давню Русь загалом? Мабуть, що ні. Фактографічний матеріал не тільки дає нам численні свідчення про відверто завойовницькі, експансивні військові компанії давньоруських князів, але й демонструє нам ставлення до цих походів, яке якраз було ближчим до західного ніж до візантійського. Згадаймо хоча б літописне уславлення Данила Галицького, який “оустремил бо са баше на поганьа іако и левъ. сердить же быс іако и рысь. и гоубаше іако и коркодилъ. и прехожаще землю ихъ ако и шрель. храборъ бо бѣ іако и тоуръ. ревноваше бо дѣдоу своему Мономахоу. погоубившему поганьа Измалтанъ. рекомьа Половци. изгнавшю Штрока во Шбезы. за Желѣзнаа врата. Сърчанови же вставшю оу Доноу. рыбою шживъшю” [5, с. 716]. Чи його батька Романа, який “изовстрилса на поганьа. іако левъ. имже Половци дѣти страшахоу” [5, с. 813].

Мономах, що згадується в наведеній вище цитаті, виступає в “Галицько-Волинському літописі” як своєрідний взірець борця з невірними. Це означає, що експансія проти язичників (близька за ідеологічним забарвленням до “священної війни”) всіляко підтримується і восхваляється в Галицько-Волинській Русі. Однак подібно хрестоносцям русичі обертали власні походи не тільки проти “невірних”, але й проти християн, причому це теж знаходило схвальний відгук у літописців. Так, під рік 1229, прославляючи військові подвиги Данила і Василька, літописець із захопленням пише, що “иньи бо князь

не входилъ бѣ в землю Ладьскоу толь глоубоко. проче Володимера Великаго. иже бѣ землю крестилъ” [5, с. 758], аналогічне захоплення викликають і походи Данила на чеську землю, про які літописець із захватом пише, що навіть Володимир і Святослав завойовник так далеко не заходили, та й взагалі “не бѣ бо никоторыи князь. Роускыи воевалъ землѣ. Чѣшьское” [5, с. 826].

Звісно, твердження про те, що концепція “священної війни” в Галицько-Волинській Русі оформилась остаточно, було б перебільшенням, однак, що така війна виправдовувалась і всіляко схвалювалась є очевидним.

Ставлення до загиблих на війні також було відмінним від візантійського. Як ми знаємо, у Візантії протягом всієї її історії участь у війні визнавалася хоча й необхідною, але певною мірою гріховною. За кров ворога, пролиту у військовому поході, встановлювалась епитимія, тобто відлучення від священних таїнств. Терміни цієї епитимії визначались різні. Так, наприклад, Василій Кесарійський пропонував “помірну епитимію” у 3 роки воякам, які вбивали ворога, що правда тільки за умови, що воїни є поборниками благочестя, а війна “справедливою”¹.

Ставлення “варварського” Заходу до крові пролитої на війні було з самого початку більш поміркованим: з кожним століттям покарання за вбивство зменшувалося, а згодом і зовсім скасувалося. Наприклад, у VIII столітті за вбивство в бою ще пропонувалась епитимія у 40 днів, а у IX-му вже її не було. Згодом Захід пішов ще далі. Вбивство на війні стало не те що засуджуватися, а навіть схвалюватися. Виникає ідея прирівнювати загиблих в бою воїнів до святих мучеників. Візантія цієї ідеї не сприйняла. Відомо, що спроба імператора Никифора Фоки добитися від церкви прирівняння загиблих воїнів до святих мучеників закінчилася повним провалом і навіть відлученням від церкви кількох високопоставлених священників, які підтримали імператора.

Але як до цього ставилися в Русі? Видається, що Давня Русь мала б, нібито, успадкувати візантійські уявлення, але зробила вона як раз навпаки – успадкувала західноєвропейське ставлення до загиблих. Вже в “Київському літописі” ми зустрічаємо унікальну звістку про хрестовий похід 1190 року, в якому відтворюється переконаність хрестоносців, що загиблій у цьому поході воїн обов’язково потрапить до раю: “В то же лѣто иде црѣь Немѣцкыи со всею своею землею битиса за гробъ Гнѣ проавилъ бо башеть емоу Гъ^е англѣмъ вела емоу ити.

¹ Матвій Властар. Алфавітна синтагма. – Літера Ф, Глава 5.

и пришедъшимъ имъ. и бующимса крѣпко. с бѣгостодудными тыми Агаръны. Боу же тако попоустившоу гнѣвъ свои на весь мирь. зане исполниса злобъ нашихъ вса земля. и си вса наведе на ны грѣхъ ради нашихъ. во истину соудъ створи и правы соудбы его. и преда мѣсто стна своа инѣмъ. иноплеменникомъ. сии же Нѣмци тако моученици стии. прольаша кровь свою за Ха^ѣ. со цр^ѣи своими в сихъ бо Гъ^ѣ Бъ нашъ знамениа проави. аще кто ѿ нихъ в брани ѿ иноплеменньныхъ оубъени быша. и по трехъ днѣхъ. телеса и^ѣ невидимо из гробъ ихъ англмъ гнѣмъ взата бывахоуть. и прчии видаще се тоснахоутьса пострадати за Ха^ѣ в сихъ бо вола Гнѣа да сбытсьса. и причте тако избраннаюу своему стадоу в ликъ моученицкый” [5, с. 667-668]. Знову ж таки можна зауважити, що це риторична фігура, або просто переповідання того, як думали на Заході. Можна сказати, що літописець відтворив ці уявлення без внутрішніх переконань, однак “Галицько-Волинський літопис” остаточно доводить, що в Давній Русі, подібно Західній Європі, загибель у бою проти “невірних” також вважалася якщо не мучеництвом, то принаймні “очищенням від гріхів”. Перечитаймо хоча б промову єпископа Митрофана перед воїнами, що обороняли місто Володимир від навали Батия: “не оубоимса. в прельщньни ѿ нечстивъихъ. и ни приимемъ си во оумъ тленьнаго сего и скоро миноюущаго житья. но вномъ не скоро миноюущѣмъ житья попечемьса. еже со англтъи житье. аще и градъ нашъ пленьше копиемъ возмоуть. и смрті ны предасть. азъ в томъ чада пороучьникъ есмь. тако вѣнца нетлѣньнаа ѿ Хса Ба приимете” [5, с. 779-780]. Аналогічні міркування вкладає літописець в уста козлян, які знову ж таки обороняються проти армії Батия “аще кнѣзь нашъ младъ естъ. но положимъ животь свои за нь. и сде славою сего свѣта приимше. и тамъ нбсньаа вѣнца ѿ Хса Ба приимемъ” [5, с. 780-781]. Ми бачимо, що тут досить чітко звучить переконаність, що смерть в бою є очищенням від гріха і доблесним вчинком перед лицем самого Бога.

Отже, все вищесказане вимагає щонайменше ревізії джерел і витоків давньоруської політичної філософії, а також переосмислення ролі Заходу у цих поглядах, адже “Галицько-Волинський літопис” переконливо засвідчує проникнення в Русь ідей західноєвропейської політичної філософії задовго до того, як Україна стала частиною Польсько-Литовської держави.

Контакти Галицької та Волинської земель із “ляхам” і “уграми” були більш інтенсивними, ніж контакти Сходу чи Півдня, про що свідчать не тільки описані в літописі численні зносини з Польщею, Литвою чи Угорщиною, але й той факт, що Данило Галицький при-

йняв з рук папи римського королівську корону (“ѡнѣ же вѣнѣць ѡ Ба приа. ѡ цркве стѣхъ апостоль. и ѡ стола стѣго Петра. и ѡ ѡца своего папы Некѣнтиа” [5, с. 827]). В цілому ставлення до латинян і до папи, який “кльнаше тѣхъ. хоулащимъ вѣроу Грѣцкоую. правовѣрноую. и хоташоу емоу. сборъ творити. ѡ правои вѣрѣ. ѡ воединеньи црѣкви” [5, с. 827] в цих землях було більш позитивним ніж в інших – все це створювало передумови для проникнення ідей західноєвропейської політичної філософії.

Дослідження цих контактів дасть нам змогу краще зрозуміти ідеї наступного за києворуським періоду нашої історії, періоду, коли Україна потрапила під вплив Польсько-Литовської держави. Зрештою, вивчення витоків української політичної філософії є досить важливим для розуміння не тільки того, що відбувалося тоді, а й того, що відбувається зараз.

Література:

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
2. Житие Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М. : Худож. лит., 1981. – С. 426-439.
3. Литаврин Г. Г. Геополитическое положение Византии в VII-XII вв. / Г. Г. Литаврин // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб. : Алетей, 1999. – С. 11-47.
4. Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе // Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 111-118.
5. Полное собрание русских летописей. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – 648 с.
6. Туровский Кирило. Слово на Вознесение // Культура Древней Руси. – М. : Советская Россия, 1987. – С. 92-95.
7. Dvornik F. Byzantine political Ideas in Kievan Russia / F. Dvornik // Dumbarton Oaks Papers. – 1956. – Vol. 9/10. – P. 75-121.
8. Hanak W. K. The Impact of Byzantine imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia / W. K. Hanak // Biz. Stud. Et. Biz. – 1985. – Vol. 12. – P. 117-129.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі С. М. Варв'янський

Дмитро Шевчук

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОГО В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ СВІТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті розглядається соціально-філософський аналіз буття людини в сучасному політичному світі. Досліджуються загальні аспекти політичної онтології, а також вказується на можливості неавтентичних проявів буття людини як animal laborans та homo sacer.

Ключові слова: політична філософія, політичний світ, homo sacer, animal laborans.

Dmytro Shevchuk. The transformation of human in contemporary political world: social-philosophical analysis

The article is devoted to the social-philosophical analysis of human being in contemporary political world. Author investigates general aspects of political ontology and pays attention to the possibility of non-authentic forms of human being as animal laborans and homo sacer.

Key words: political philosophy, political world, human being, homo sacer, animal laborans.

Дмитрий Шевчук. Трансформация человеческого в современном политическом мире: социально-философский анализ

В статье рассматривается социально-философский анализ бытия человека в современном политическом мире. Исследуются общие аспекты политической онтологии, а также указывается на возможности неавтентических проявлений бытия человека как homo sacer и animal laborans.

Ключевые слова: политическая философия, политический мир, homo sacer, animal laborans.

В основі політичного світу лежить людське життя. А тому розуміння та сприйняття феномену людського має наслідки для політичної та соціальної філософії. Як зазначає з цього приводу Герберт Маркузе, "... судження, що людське життя варте того, аби його прожити, або, радше, може і повинне стати таким. Це судження лежить в основі будь-якого інтелектуального зусилля. Воно є *a priori* соціальної теорії, і відмова від нього (і це, безперечно, логічно) рівнозначне відмові

від самої теорії” [8, с. XII]. Але, перш за все, розуміння людського обумовлює характер політичного порядку, оскільки вже Платон у діалозі “Держава” підмітив, що поліс – це “велика людина”, а тому буття політичного світу і буття людини, по суті, не диференціюються. Зрештою, це пов’язано також із тим, що, як пише М. Гайдеггер, “світ” онтологічно не є визначенням *того* суцього, яким, по суті, присутність [Dasein – Д. III.] не буває, але риса самої присутності” [11, с. 64]. Соціально-філософський аналіз здатен виявляти цю обумовленість, окреслювати особливості сучасного стану зв’язку людини і політичного світу, а також вказувати на ті політичні та соціальні технології, які можуть спотворювати людське життя та призводити до неавтентичного (“неприродного”, якщо скористатися поняттями класичної політичної філософії) буття людини як політичної істоти.

Актуальність соціально-філософського дослідження проблеми трансформації людського в сучасному політичному світі полягає в тому, що нині часто вказується на кризу політичного світу через технологізацію, дискурсивізацію, а загалом симуляцію політики, що пов’язане також із утвердженням постполітичної парадигми. Відповідно й політична філософія стає нездатною раціонально осмислювати політичні феномени, оскільки її поняття втрачають свій справжній сенс. Усе це зумовлює відчуження людини від політичного світу, яке, зокрема, проявляється у тому, що в політику впроваджуються технології, які мають на меті трансформувати людську природу відповідно до ідеалів політичного порядку, що витворені через відсилання до поняття політичної доцільності, а не поняття блага. У такий спосіб проявляється “сутнісна безпритульність” людини.

Особливо гостро постає необхідність філософського осмислення ХХ століття із його різноманітними проявами негативного та деструктивного як в людському естві, так і в соціально-політичному світі, які призводили до гуманітарних катастроф – масових репресій, війн, геноцидів цілих народів, нівелювання особистості тоталітарними режимами тощо. “... На поверхню життя, – пише український філософ Є. Андрос, – у силу тих чи інших соціокультурних спонук, вилізло усе темне, що одвічно існувало в людській природі, але до часу не знаходило умов для свого втілення у таких страхітливих масштабах” [4, с. 6]. Проявлення деструктивного в антропокультурній та антропосоціальной сферах супроводжувалося, а то й зумовлювалося, поширенням операційної раціональності, технократизму, цинічного розуму, авторитаризму та тоталітаризму.

Соціально-філософський аналіз окресленої проблематики, спря-

мований на поновлення справжності людського буття в політичному світі, має як методологічні, так і практичні наслідки. Методологічним аспектом такого дослідження є спроба окреслити можливі шляхи “відродження” політичної філософії, на необхідність чого в рамках сучасних філософських дискусій вказує низка мислителів – наприклад, Х. Арендт, Л. Штраус, Е. Фегелін. На наш погляд, одним із способів такого відродження буде своєрідна “реабілітація” критичної теорії політичного світу, яка б передбачала співвіднесення сучасного розуміння політичної критики, з одного боку, із тими принципами осмислення політичних феноменів, які утверджені в рамках класичної парадигми політичної філософії, а з іншого боку, – із антропологічним підходом до осмислення феноменів політичного світу. Окреслене дослідження має також практичні наслідки, оскільки прагне вказати шлях переосмислення сенсу поняття політичного, а також інших понять, які використовуються для розуміння феноменів політичного світу; таке переосмислення може стати основою нової політичної онтології, яка передбачатиме відновлення “природного” зв’язку людини і полісу, що, своєю чергою, також складе передумову для відновлення зв’язку етики і політики. На практичні наслідки подібного переосмислення вказує низка сучасних політичних філософів. Так, наприклад, Г. Маркузе зазначає таке: “Пошук правильного визначення “поняття” добродесності, справедливості, благочестя і знання набирає підривного характеру, оскільки поняття націлене на новий поліс” [8, с. 176]. На думку філософа, мислення не може здійснити зміни в політичному світі інакше, аніж через перехід у практику.

У статті маємо намір здійснити соціально-філософське дослідження проблеми трансформації людського в сучасному політичному світі, здійснюючи аналіз найбільш значимих концепцій співвідношення людини з політикою, які витворені в рамках сучасної політичної філософії, виявляючи при цьому соціокультурні та політичні механізми та технології спотворення людської природи. Реалізація поставленої мети ґрунтується насамперед на загальному філософському осмисленні відношення людини та світу, що є, по суті, однією із основних філософських проблем. В рамках сучасної філософії її осмисленням займалися, наприклад, М. Гайдеггер, М. Шелер, С. Рубінштейн, М. Бібіхін. Що стосується феномену політичного світу, то ті чи інші аспекти його розуміння представлені, в першу чергу, в феноменологічній традиції, в працях К. Гельда, А. Шюца, А. Гняздовського, К. Шумана, Хва-Йол-Юнга та ін. Буття людини в сучасному політичному світі та основні аспекти трансформації людсько-

го за допомогою політичних технологій стали предметом вивчення Х. Арендт, Г. Маркузе, Дж. Агамбена та ін.

Буття людини в політичному світі виводиться із загального філософського омислення буття людини в світі. Буття-в-світі, згідно із М. Гайдеггером, є сутнісним устроєм буття людини. Буття-в-світі “розкинулося” з його фактичністю на конкретні способи буття-в: “Багатоскладність цих способів буття-в приблизно позначається таким перерахуванням: мати справу з чим, виготовляти що, обробляти і виросувати що, застосовувати що, упускати і дати пропасти чому, здійснювати, пробивати, впізнавати, опитувати, розглядати, обговорювати, обумовлювати...” [11, с. 56-57]. Можемо додати, що одним із цих способів є власне *буття-в-політичному-світі*. Разом з тим, “феноменологічне виявлення буття-в-світі має характер відведення спотворень та приховувань, *оскільки* цей феномен у кожній присутності [Dasein – Д. III.] сам завжди уже “побачений” [11, с. 58]. Останнє твердження вказує на передумови для виявлення умов неавтентичного буття людини в політичному світі як в онтологічному, так і в епістемологічному аспекті. Спотворення буття-в-політичному-світі пов’язані зі “стурбованістю” про власне існування, що зумовлюються в результаті перетворення політичної раціональності на технічну та біополітичну раціональність. Стурбованість означає щось на зразок боязні, яка постає як онтологічний термін (екзистенціал) для позначення можливого буття-в-світі. До цього можемо додати твердження Г. Маркузе про те, що “істинними” є ті форми людського існування, які можуть реалізувати свій потенціал і тим самим досягнути спокою і радості буття. Відповідно до цього, існування, яке занурене в стурбованість про власне існування, тобто, за Г. Маркузе, “витрачає” себе на забезпечення власних передумов, є неістинним та невірним [8, с. 167-168].

Свого часу Аристотель стверджував, що буття людиною в політичному світі характеризується природністю, оскільки, як стверджує мислитель, “...з метою взаємного самозбереження необхідно об’єднуватися попарно істоті, в силу своєї природи владній, та істоті, в силу своєї природи підвладній” [2, с. 377]. Давньогрецький філософ доводить, що держава належить до того, що існує за природою, а відтак і сама людина є істотою політичною. З іншого боку, природність зв’язку людини з політичним світом, виводиться із того, що людина від природи здатна до мови. Держава ж, за визначенням, яке дає Аристотель на початку “Політики”, є спілкуванням, яке організовується заради певного блага: “... усі спілкування прагнуть (*stokhadzontai*) до

того чи іншого блага, при чому більше від інших і до вищого із всіх благ прагне те спілкування, яке є найбільш важливим із усіх й охоплює собою усі решту. Це спілкування і називається державою, або спілкуванням політичним” [2, с. 376]. При цьому ця форма людського спілкування є найдосконалішою, оскільки дає людям можливість жити відповідно до їхніх прагнень. Тож природність існування політичного світу забезпечує самодостатність людського буття, тобто саме в полісі людина здобуває свою завершеність та досконалість. З іншого ж боку, той, хто не здатен до політичного спілкування, або ж не відчуває потреби в ньому, є твариною чи богом.

Сучасний політичний світ втрачає свою природність і характеризується певними спотвореннями. Характер політичного порядку виростає із сутності сучасної культури. Зокрема, політична реальність сприймається як простір, що позбувся глибини. За Фредриком Джеймісоном, світ в якому панує “пізній капіталізм” характеризується втручанням капіталу в сфери, що раніше не піддавалися комодифікації. “Цей чистий капіталізм нашого часу, – пише Ф. Джеймісон, – усуває анклав докапіталістичної організації, з якими він досі мирився й непрямо використовував. У зв’язку з цим можна говорити про нове та історично оригінальне проникнення в Природу та Несвідоме, про їхню колонізацію...” [6, с. 57]. До цього можемо додати твердження Г. Маркузе про те, що технологічна реальність втручається в особистий простір і фактично знищує його, а масове виробництво та споживання підкорюють собі усього індивіда. Таке втручання витворює нову безпосередність, що є результатом наукового управління та організації, які знищують внутрішні виміри свідомості [8, с. 13-14]. Буття людини в політичному світі починає вимірюватися критеріями ефективності системи. В Україні ситуація ускладнюється “пізнім квазі-капіталізмом”, який “колонізує” міжлюдські відносини та деформує людську свідомість, зумовлюючи “смісложиттєву фрустрацію” та “відчуття втраченої певності людського існування”, як окреслив це В. Табачковський [10, с. 60-61].

Таким чином, у сучасному світі автентичні політичні феномени замінює пастиш та симулякр, які не здатні репрезентувати актуальне “природне” підґрунтя культурних знаків, оскільки, як вдало зазначив Ж. Бодріяр, ера симуляцій відкривається через ліквідацію будь-яких референцій [3, с. 7]. Також симулякри перетворюють минуле і майбутнє людини на колекцію образів, що легко піддаються маніпуляції. Заміщення реального уявлюваням, що є важливим аспектом людського світовідношення і часто проявляється в політичному світі,

трансформується, набираючи спотворених форм. У результаті цього відбувається злиття реального та уявлюваного, що зумовлює перетворення політичного світу на простір нерозрізненості та “операційного” реального. Ж. Бодріяр пише таке: “Зникає ціла метафізика. Немає більше дзеркала сутності й видимості, реального та його концепту... Йому [реальному – Д. Ш.] більше не треба бути раціональним, адже воно більше не вимірюється жодною інстанцією, ідеальною чи негативною. Воно лише операційне” [3, с. 6-7].

На зміну природності спілкування як сутності політики впроваджується відчуженість комунікації. В ХХ столітті можемо спостерігати повсюдну занепокоєність комунікацією: “У понятті “комунікація” сплелися безліч культурних та інтелектуальних рис, якими позначений внутрішній конфлікт нашої епохи” [9, с. 11]. Сьогодні комунікація в політичному світі породжує відчуття людини “загнаності в глухий кут”. Досить часто сучасна людина розчиняється в безликість, породженій пустою балаканиною натовпу, втрачаючи у такий спосіб автентичність свого буття. У праці “Буття і час” М. Гайдеггер для позначення цього використовує неологізм *das Man*, окреслюючи цим поняттям в тому числі й безликість влади. Анонімний світ *das Man* характеризується пустою балаканиною, через яку проявляються спотворені форми політичного. Людина ж в цій ситуації втрачає свою свободу, відбувається, як стверджує М. Гайдеггер, урівнювання усіх буттєвих можливостей. У такий спосіб утверджується форма публічності, яка “... править усіма інтерпретаціями світу та присутності [Dasein – Д. Ш.] і виявляється у всьому права” [11, с. 127]. В цьому світі зникає суб’єкт дії, людське буття-в-світі підпадає під певні модифікації.

Сучасний політичний світ проявляється як простір нерозрізнення, в ньому сплітаються між собою автентичні та неавтентичні способи буття людини. В політичний світ втручаються ті форми буття, які для нього принципово є невластивими. Одним із них є спосіб буття людини як *animal laborans* (працюючої тварини), який окреслила Х. Арендт. Одним із основних термінів політичної філософії Х. Арендт є *vita activa* (діяльнісне життя), яким вона позначає три найголовніші види діяльності людини: працю, роботу та дію. Працю визначає як “... діяльність, що відповідає біологічним процесам людського тіла; спонтанна активізація обміну речовин і остаточне розкладання пов’язані з життєвою необхідністю продукувати і жити життям працюю. Людською обставиною праці є саме життя” [1, с. 21]. Робота пов’язана із буттям людини як *homo faber*, коли проявляється неприродність людського іс-

нування. Праця як найменш цінний спосіб діяльності людини, по суті, протиставляється в дії, яка складає умову політичного, оскільки це єдина діяльність, яка дозволяє людині приносити в світ спонтанність, витворювати принципово нове, а також відповідає множинності людських відносин, створюючи громадськість політичного світу.

У сучасному політичному світі відбувається своєрідне змішування праці та дії, що проявляється, наприклад, в рамках тз. в. “суспільства споживання” (найбільш значимі концепції суспільства споживання представлені в працях Ф. Джеймсона та Ж. Бодрієра). Сплутування між собою праці та дії призводить до спотворення становища людини в політичному світі: “Найнеприємніше те, – пише Х. Арендт, – що сучасний світ досягнув свого тріумфу над необхідністю завдяки емансипації праці, тобто завдяки тому, що *animal laborans* дозволили увійти в громадську сферу; і поки *animal laborans* залишається в ній, доти вона не може бути справжньою громадською сферою, бо лише приватна діяльність відкрито виставлятиметься напоказ” [1, с. 101]. Згідно із Х. Арендт, сучасна економіка орієнтується на працю і людей праці, у такий спосіб перетворюючи людську спільноту на суспільство споживання. Праця пов’язана із життям заради споживання – “... вільний час *animal laborans* ніколи не витрачається на щось інше, окрім споживання, і що більше часу їй залишити, то жадібнішим і ненаситнішим буде її апетит” [1, с. 101]. Остання думка є цілком доречна в сучасній ситуації. Крім того, можемо додати, що сучасна людина навіть як *animal laborans* набуває спотворених форм буття, про що свідчить значне поширення безробіття в сучасному світі. Так, наприклад, на гостроту цієї проблеми вказує Ф. Джеймсон, який, переосмислюючи завдання сучасного марксизму, стверджує, що існування постійного структурного безробіття є невід’ємною частиною тотальності, в якій фінансові спекуляції і постмодерн масової культури постають невід’ємними складовими [6].

Інший варіант окреслення неістинного буття людини в сучасному політичному світі, що спирається, певною мірою, на концепцію *animal laborans*, є представлення сфери політики як простору нерозрізненості двох форм життя, які визначив, зокрема, Аристотель, а саме *zōē* (позначає загальну рису життя, яка характерна для усіх оживлених істот – тварин, людей, богів), а також *bios* – форма життя, яка проявляється в полісі. Йдеться про концепцію *homo sacer* (людини священної) або ж “голого життя”, яку представив відомий італійський філософ Дж. Агамбен. Його філософія має виразне спрямування на відновлення автентичного порядку політичного світу, а також

на ревізію понять, які використовуються в науках про людину та суспільство, що, своєю чергою, призведе до відродження політичної філософії: У вступі до праці “*Homo sacer. Суверенна влада і голе життя*” філософ визначає для себе завдання – здійснити рефлексію, яка зможе наказати тому, що є політичним, вийти з укриття, і разом з тим пристосувати думку до її практичного покликання. Здійснити це можна на основі переосмислення категорій, на опозиції яких вибудовується політичне життя (наприклад, праві-ліві, приватне-публічне та ін.).

Феномен голого життя, згідно з італійським філософом, народжується через змішування між собою *dzoē* і *bios*. Голе життя, яке, по суті, не може проявитися в полісі, втручається в порядок політичного. В результаті цього відношення людини зі світом політики вибудовується на основі одночасного включення/виключення. Саме із подібного відношення виводиться також “фігура”, якою характеризується буття людини в сучасному політичному світі – *homo sacer*. Представляючи генеалогію *homo sacer*, Дж. Агамбен згадує трактат римського граматика Секста Помпея Феста “Про значення слів” (*De verborum significatio*), який є скороченою версією лексикону іншого римського граматика Верія Флака. У своєму трактаті Флак звертається до римського права, в якому постає фігура, що специфічним чином поєднує сакральність із людським життям. Йдеться про поняття “святої людини”, яке позначає тих, кого народ засудив за злочин; відповідно, такого засудженого не можна приносити в жертву, а той, хто його вб’є, не матиме за це юридичних наслідків. Тож *homo sacer* – це, по суті, той, хто виключений із людського і божественного порядку. Така форма людського буття є подвійним виключенням – з сакрального порядку *jus divinum* і людського порядку *jus profanum*.

У сучасному політичному світі *homo sacer* постає в результаті утвердження парадигми біополітики, що перетворює людину на біополітичне тіло. Дж. Агамбен стверджує, що “. . . біополітичне тіло, яке складає нового, основного політичного суб’єкта, не є *quaestio facti* (окресленням, наприклад, даного біополітичного тіла), ані *quaestio juris* (окресленням певної норми, яку належить застосувати), але є предметом суверенного політичного рішення, яке приймається в абсолютному нерозрізненні факту і права” [12, с. 234]. Святе життя, проявляючись у просторі нерозрізненості, постає життям, виставленим на смерть, життям у його беззахисності. Воно є первинним елементом сучасної політики.

У своїх працях (зокрема, “*Homo sacer. Суверенна влада і голе життя*”, “Що залишається з Аушвіц? Архів і свідок”, “Надзвичайний

стан”) Дж. Агамбен представляє цілу галерею прикладів *homo sacer*. Серед них, наприклад, *der Muselmann* (в’язні фашистських концтаборів, які перебували на межі життя і смерті), особи, які можуть бути піддані евтаназії, пацієнти в стані *coma dépassé* (за межової коми). Усі ці постаті нам демонструють приклади “життя, яке не варте життя”, а також способи, якими сучасні технології (в тому числі й політичні) втручаються в людську природу, вирішуючи питання життя і смерті людини. Сучасні держави, за Дж. Агамбеном, вирішують про те, де проходить межа, за якою *bios politikos* перетворюється на *homo sacer*.

Критика концепцій *homo sacer* й *animal laborans* та їхнього проявлення в сучасному політичному світі вказує на те, що вони постали на основі надмірного захоплення генеалогією понять, що зумовлює певний відрив від реальних процесів та тенденцій. Особливо подібна критика характерна для інтелектуалів лівого спрямування, філософія яких досить часто передбачає необхідність безпосередніх (часто радикальних) політичних дій. Що стосується Агамбенівської політичної філософії, то, наприклад, А. Негрі зауважує її обмеженість через “радикальне Гайдеггеріанство”, що випливає з відсутності досвіду політичної боротьби [15]. До цього можемо додати твердження С. Жижека про те, що аналізу Агамбена слід надати радикального характеру, поставивши під питання саме поняття демократії [7]. Е. Лакло, своєю чергою, зазначає щодо філософії Дж. Агамбена таке: “... Коли читаємо його [Агамбена – Д. Ш.] тексти, можемо мати враження, що він надто швидко переходить від встановлення генеалогії якогось терміна, поняття чи інституції до окреслення його функціонування в сучасному контексті – так, ніби джерело має приховану та вирішальну первинність по відношенню до того, що з нього виникає... Неодноразово його дискурс залишається підвишеним між генеалогічним поясненням та структурним” [14, с. 35]. Свою критику Е. Лакло спрямовує також на те, що неочевидним є виведення Дж. Агамбеном тоталітаризму із політизації голого життя, а також на те, що Агамбенівська філософія уникає сприймати конструювання соціальних відносин в антагоністичний спосіб, що містить натяк на аполітичність концепції *homo sacer*.

Відповідь Дж. Агамбена на подібні закиди є доволі очевидною. Вона представлена в одному з його інтерв’ю: “Пригадую, – каже він, – розмову з Деборем, під час якої Гі сказав: “Знаєш, я не філософ, я стратег”. Зі мною якраз навпаки. Коли чую запитання: “Що слід робити? Як діяти?”, відповідаю “Не знаю, я не стратег, я філософ” [13, с. 56]. Тож осмислюючи способи спотворення людського буття,

такі філософи, як Х. Арндт чи Дж. Агамбен, не прагнуть спричинити радикалізацію дій, спрямованих на зміну ситуації, але задаються фундаментальними питаннями, які стосуються онтології та антропології політичного світу, а не практики політичної боротьби.

Загалом, соціально-філософський аналіз політичного світу, який здійснюється через окреслення способів буття людини в ньому, здатен вказати на негативні аспекти політичної онтології, закладаючи при цьому критерії визначення меж політичного. Сучасність характеризується втручанням в буття людини, що спотворює його і нав'язує неавтентичність. Відповідно, осмислення такого втручання та форм буття людини, що постають його результатом, складає передумову як відновлення “природності” політичного світу, так і відродження політичної філософії.

Література:

1. Арндт Х. Становище людини. – Львів: Літопис, 1999. – 255 с.
2. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375-644.
3. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
4. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. Андрос, Г. Шалашенко, В. Загороднюк, Н. Хамітов та ін. – К. : Наукова думка, 2010 – 352 с.
5. Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Пер. з англ. П. Дениска. – К. : Курс, 2008. – 504 с.
6. Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.situation.ru/app/j_art_1194.htm
7. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного – М. : Фонд “Прагматика культуры”, 2002. – 160 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества / пер. с англ. – М. : Refl-book, 1994. – 368 с.
9. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / пер. з англ. А. Іщенка. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2004. – 302 с.
10. Табачковський В. Образ людини: від “родової всезагальності” до “тотальності індивідуальної екзистенції” // Людина в есенційних та есзистенційних вимірах / В. Табачковський, А. Дондюк, Г. Шалашенко та ін. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 9-83.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.

12. Agamben G. Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie. – Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008. – 310 s.

13. Kapitalizm jest religią, w której nic nie należy do ludzi. Rozmawia Maciej Nowicki [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/72453,kapitalizm-jest-religia-w-ktorej-nic-nie-nalezy-do-ludzi.html>

14. Laclau E. Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co? // Agamben. Przewodnik krytyki politycznej. – Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej. – S. 35-54.

15. Negri on Agamben [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://theimmanentdomain.org/2009/06/negri-on-agamben.html>

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету
М. Г. Бондар*

Ірина Грабовська

ДЕЯКІ ГЕНДЕРНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ЕЛІТ: СОЦІОФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті аналізуються гендерні диспропорції сучасного українського соціуму на прикладі представленості еліт в соціальному просторі.

Ключові слова: гендерна політика, егалітаризм, світогляд, соціофілософські аспекти.

Irina Grabovska. Some gender characteristics of modern Ukrainian elites: socio-philosophical analysis

The article examines gender disparities of modern Ukrainian society that is considered on the representation of elites in social space

Keywords: gender policy, egalitarianism, consciousness, socio-philosophical aspects

Ирина Грабовская. Некоторые гендерные характеристики украинских элит: социально-философский анализ

В статье анализируются гендерные диспропорции современного украинского социума на примере представленности элит в социальном пространстве.

Ключевые слова: гендерная политика, эгалитаризм, мировоззрение, социофилософские аспекты.

Дослідження гендерних характеристик діючих українських еліт є однією із актуальних і цікавих проблем для аналізу насамперед тому, що такий підхід дозволяє особливо чітко унаочнити наявні в суспільстві дисбаланси та розриви, що, своєю чергою, є реальною перешкодою для будь-якої спільноти, яка хоча б у досить віддаленій, але реальній перспективі прагне створити ефективно суспільство (за Б. Гаврилишиним), оснговане на філософії суспільної гармонії, людиноцентризму, егалітаризму та демократії.

Звертаючись до цієї проблематики, варто обговорити деякі аспекти значимості ролі жінок та чоловіків у соціальному просторі країни.

Про роль освіченого жіноцтва в розвитку сучасної України можна сказати просто: "Вона (тобто роль) велика". Можна для переконливості додати список імен відомих політичок, журналісток, письменниць,

співачок, вчених тощо. Проте варто привернути увагу до деяких характеристик цієї “величі”, зокрема, застановляючись на таких фактах:

– За двадцять років української незалежності на найвищому рівні законодавчої влади в країні, тобто депутатами Верховної Ради України всіх шести скликань, стали 163 жінки. Натомість кількість їхніх колег-чоловіків досягла за цей час майже 2,5 тис. осіб, а точніше – 2 386 чоловік. У відсотковому виразі жіноче представництво ВР коливалось від 3% до 8% у різні роки каденції. Відповідно по роках ця картина є такою:

I скликання ВР (1990-1994 рр.) – 13 жінок-депутатів (3,0%);

II скликання ВР (1994-1998 рр.) – 19 жінок-депутатів (5,7%);

III скликання ВР (1998-2002 рр.) – 35 жінок-депутатів (8,1%);

IV скликання ВР (2002-2006 рр.) – 23 жінок-депутатів (5,1%);

V скликання ВР (2006-2010 рр.) – 36 жінок-депутатів (8,0%);

VI скликання ВР (2010– до цього часу) – 37 жінок-депутатів (8,2%).

За показником представництва жінок в українському парламенті Україна посідає 113-тє місце у світі, поступившись навіть Єгиптові, Туреччині, Білорусі, Узбекистану, Киргизстану тощо.

– За роки української незалежності, починаючи від 1991р., лауреатами найпрестижнішої державної премії в галузі культури (попри наявні на сьогодні критичні зауваження щодо цієї нагороди) – Національної премії України імені Тараса Шевченка, – стали 24 жінки. І цей показник є на порядок нижчим, ніж щодо лауреатів-чоловіків.

– Серед 179 академіків Національної академії наук України лише три жінки. Жінки-науковці фактично відсутні в топ-рейтингах загальноукраїнського масштабу [2].

Як стверджують дослідниці Л. Кобелянська і Т. Мельник, “чоловіки у парламенті ніколи не обговорюють питання нерівного представництва жінок і чоловіків. Табуваною темою вона є і для ЦВК при аналізі результатів виборів. Вона може “проскочити” скороговоркою, проте аж ніяк не є реально пріоритетною, злободенною проблемою. Залишається трохи не канонізованим образ чоловіка-депутата, який у боротьбі за щастя народу самозречено вболіває й бореться за щастя жінки” [3, с. 53].

Подібних фактів кричущого гендерного дисбалансу у всіх сферах життя українського суспільства можна навести безліч. Причому, такі диспропорції можуть стосуватись як жінок, так і чоловіків. Щобільше, українське суспільство принаймні на рівні чинного законодавства, задекларувало прагнення утвердження принципів егалітаризму, в тому числі і у сфері гендерних стосунків. Зрештою, українське суспільство

належить до тих європейських спільнот, які толерують філософію лібералізму із його впевненістю у можливості досягнення соціальної рівності та рівноправності за допомогою соціальної держави.

Як показав досвід доби української незалежності, українські еліти не змогли впоратись із завданням розбудови справді демократичної сучасної держави та розвиненого громадянського суспільства. І сьогодні політична еліта України, яка стрімко перетворилась на олігархічно-кланове утворення, чи клас, як його називають деякі політологи (наприклад, М. Розумний), навряд чи здатна провести українське суспільство шляхом реальних реформ до справді цивілізованого європейського соціуму. Франц Фанон дійшов висновку, що в перший період звільнення від колоніального гніту країна потрапляє у дуже складну і досить небезпечну ситуацію, яка може загрожувати її майбутньому чи то неоколоніалізмом, чи навіть громадянською війною. І як не дивно, найбільшу загрозу у постколоніальному просторі для власної країни становить її ж нова буржуазія. Психологія недовіри до власного майбутнього не дає змоги національному капіталові ефективно працювати у своїй державі.

Деякі українські науковці стверджують, що відсутність українського жіноцтва на рівні прийняття відповідальних рішень як масового суб'єкта політики не дає розвиватись людиноцентричним та соціально орієнтованим сферам у державній політиці сучасної України. У сфері ж великого бізнесу українська жінка відсутня взагалі, що теж впливає на поглиблення дисбалансів у суспільному житті українців. І з цим важко не погодитись, враховуючи досвід, наприклад, скандинавських країн із гендерно збалансованими парламентами.

М. Михальченко, досліджуючи реальні процеси змін, які відбуваються із сучасною Україною, зазначає, що в наш час у країні існує три основні групи істеблішменту: 1) ті, хто прагматично дивиться на співвідношення ідеалів і трансформацій у країні та зіставляє їх з реаліями життя; 2) утопістів, чи просто мрійників, які дуже гарно говорять високі слова про майбутнє та пропонують набір ідеальних конструкцій для трансформаційних процесів у мало відомому їм суспільстві; 3) ті, для кого ні ідеали, ні прагматичні інтереси країни не мають жодного значення. Над усім домінує їхній інтерес, для реалізації якого вони задіюють усі засоби, не зупиняючись перед протизаконними. Всі ці групи мають відношення до влади. Проте, видається, що саме третя група займає домінуючі позиції у владі. А між тим, питання стоїть так: або перша група зможе оволодіти важелями влади, або мова йти-ме про загибель країни [4].

У всіх подібних випадках особлива роль належить людському чинникові. Людина як основний суб'єкт трансформаційних процесів зрештою є вирішальним ланцюгом у ньому. Недаремно ж чимало соціальних технік попередніх віків існування людства були спрямовані на переробку самої людини. Особливих результатів у цьому плані досягли, безумовно, тоталітарні режими ХХ століття. І в першу чергу – радянський. “Наслідки такої цілеспрямованої роботи по переробці людини не можуть пройти безслідно. Глибина перетворень залежить значною мірою і від тягlosti подібних “експериментів” у часі. У нашому випадку можна вже говорити про витворення особливої цивілізації, побудованої на специфічних взаємовідносинах членів суспільства, особливому типі самої людини та існуванні цілої унікальної генерації. І якщо перші невдачі розбудови самостійної України цілком переконливо аналітики пояснювали “родимими плямами” попередньої комуністичної формації (мілітаризованою економікою, неповоротким централізованим стилем керування, застарілими технологіями і тому подібне), то сучасні тяжкі проблеми України треба, очевидно, пов'язувати із тим типом людини, яка домінує, і можна сказати, виросла як пагін на стовбурі вже не совкового, а нового перехідного кризового суспільства. Цей антропологічний тип визначають як “людину кризи”, “приречене покоління”..., “людину виживання”, “втрачене покоління” тощо. Але суть полягає у тому, що укорінення подібного масового типу навряд чи могло би перетворити Україну на сучасну європейську державу” [1, с. 40].

Особливого значення в сучасному світі набувають основні напрямні змін, визначені як пріоритетні, зокрема “Цілями Тисячоліття”, згідно з якими побудова гендерно збалансованих суспільств є умовою подальшого розвитку людства. І, таким чином, особливого значення набуває діяльність еліт з досягнення позитивних характеристик загального гендерного розвитку (ЗГР).

У фундаментальному дослідженні “Глобальні трансформації. Політика. Економіка. Культура” автори обґрунтовують власну концепцію співвідношення локальних трансформацій та проблем глобалізованого світу “...на широкому матеріалі світової економіки, міжнародних відносин, демографічних процесів та планетарних культурних зрушень... Їх погляди багато в чому відповідають розумінню глобальних проблем українськими фахівцями. Це, зокрема, стосується усвідомлення регіоналізаційних тенденцій останніх років як зворотного процесу глобалізації, свого роду реакції на її виклики з боку окремих груп країн, що усвідомлюють власні інтереси; це пере-

конаність в тому, що за умов глобалізації, всупереч позиції гіперглобалістів, нації-держави не втрачають свого значення на світовій арені, хоча роль їхніх інституцій істотно змінюється” [5, с. 12]. Якщо послуговуватись цим підходом, особливого значення набуває і гендерний розвиток певної спільноти, оскільки він є і показником здатності суспільства відповідати на найновіші виклики історії.

Досліджуючи трансформаційні зміни українського суспільства в контексті змін загальносвітового масштабу, чимало авторів відмічають особливу роль, яку сьогодні відіграє об’єднана Європа та її впливи на сутність внутрішніх змін у конкретній країні. Зокрема, відносно мирний характер співіснування держав у європейському просторі останні півстоліття М. В. Цюрупа напряду пов’язує з існуванням Євросоюзу. “Досягнення теперішнього миру (після Балканської війни 1992-1994 рр. – прим. І. Грабовської) стало можливим завдяки об’єднанню Європи, плідної діяльності її лідерів, а також новому політичному мисленню, в якому замість ідей ненависті та нетерпимості до чужих утверджуються нові категорії – розрядка, мирне співіснування, толерантність у духовній сфері. Нове мислення, відкрите для діалогу з представниками інших культур та віросповідань, є духовною підготовкою мирного співіснування народів” [6, с. 252], – стверджує автор. Варто додати до слів автора і заувагу, що умовою безконфліктності чи конфліктів в певному суспільстві сьогодні є і діалог між представниками різних гендерних груп, зокрема, більшості та сексменшин.

Колись діячка міжнародного та українського жіночого руху Мілена Рудницька писала, що нація буде існувати в сучасному світі лише тоді, коли поряд із чоловічими “запряже” на службу загалові і жіночі творчі сили. Це твердження для сучасних українців, з усіма реальними проблемами, що існують, актуальне як ніколи. Спільна праця українських жінок і чоловіків для збереження української незалежної держави є і зусиллям, спрямованим на утвердження реальної свободи українського народу.

“Часто повторюване висловлювання “Свобода не вільна” є правдивим, – пише Д. Шарп. – Жодна зовнішня сила не прийде, щоб дати пригнобленим людям таку бажану свободу. Вони повинні навчитися, як здобувати свободу самим, а це непросто завдання! Якщо громадяни усвідомлюють, що саме їм необхідно для визволення, вони зможуть спланувати дії, за допомогою яких ціною важкої праці врешті-решт досягнуть свободи. Після цього, старанно докладаючи зусиль, вони зможуть встановити новий демократичний порядок і бути готовими

до його захисту. Свобода, здобута в такій боротьбі, буде стабільною. Її здатен утримувати лише сильний народ, відданий ідеї її збереження та зміцнення” [7, с. 74].

Література:

1. Грабовська І. Національні міфи в контексті сучасних українських реалій (філософсько-світоглядний аналіз) : монографія / Ірина Грабовська. – Ніжин: Вид-во НДУ ім. М. Гоголя, ДС Міланік, 2007. – 141 с.
2. Див. про це, зокрема, Грабовська І. Рейтинг української жінки-науковця очима вітчизняної преси / Ірина Грабовська // Матеріали Четвертої міжнар. н-п. конф. “Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє”, присвяченої 130-річчю вищої освіти жінок в Україні. – К., 6-8 листопада 2008 р. – К. : СПД “Пісоцький”, 2008. – С. 120-125.
3. Кобелянська Л., Мельник Т. Час обирати жінок / Лариса Кобелянська, Тамара Мельник. – К. : К. І. С., 2006. – 70 с.
4. Михальченко М. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / М. Михальченко. – К: Институт социологии НАНУ, 2001. – 440 с.
5. Павленко Ю. Передне слово / Юрій Павленко // Гелд Д., МакГрю Е., Голдблатт Д., Перратон Дж. “Глобальні трансформації. Політика. Економіка. Культура”. – К. : Фенікс, 2003. – 584 с.
6. Цюрупа М. В. Толерантність в християнсько-маусульманском диалогі ХХІ столетія / М. В. Цюрупа // Цінності пострадянських та європейських суспільств: діалог через кордони. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – Мелітополь, МДПУ ім. Богдана Хмельницького, друкарня “Люкс”, 7-8 жовтня 2010. – С. 251-255.
7. Шарп Дж. Від диктатури до демократії: концептуальні засади здобуття свободи / Ін-т ім. А. Ейнштейна / Дж. Шарп. – Львів: Сполом, 2004. – 84 с.

Рецензент:** доктор політичних наук, професор, директор Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка **М. І. Обушлний

Алла Борканюк

КУЛЬТУРНА БЕЗПЕКА ОСОБИСТОСТІ ЯК МЕТА КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ ДЕРЖАВИ

У статті розглядається безпека як основна передумова існування держави, суспільства й індивіда. Аналізуються поняття "безпека", "культурна безпека", розглядає проблему культурної безпеки особистості з проблемою буття індивіда і суспільства.

Ключові слова: безпека, індивід, суспільство.

Alla Borkanuk. Cultural safety of the personality as the aim of cultural politics of the state

In this article examined the safety as the main presupposition of the existence of the state, society and individual. The author analysis the idea of "safety", "cultural safety", he also examine the problem of the cultural safety of individual as well as the problem of the existence of individual in the society.

Key words: safety, cultural safety of the individual, society.

Алла Борканюк. Культурная безопасность личности как цель культурной политики государства

В данной статье рассматривается безопасность как основное условие существования государства, общества и индивида. Анализируются понятия "безопасность", "культурная безопасность", рассматривает проблему культурной безопасности с проблемой бытия индивида в обществе.

Ключевые слова: безопасность, культурная безопасность, индивид общество.

"Культура створює затишок у "тісному світі"

Й. Бродський

Безпека є однією з найважливіших потреб нарівні з потребою людини в їжі, одязі, помешканні, спілкуванні. Це означає, що потреба в безпеці, а отже, і саме це поняття, як категорія, виникло разом із появою людини. Як і більшість понять, пов'язаних із соціальною сферою, поняття "безпека" є багатоплановим. Як складне соціально-політичне явище воно акумулює в собі наслідки багатогранної життєдіяльності, культурної особливості, накопичений історичний досвід,

врешті-решт, уподобання кожної людини і громадянина, суспільної групи, суспільства, держави, земної цивілізації загалом [4, с. 351].

Тлумачні словники трактують поняття “безпека” як стан, коли немає небезпеки, або як стан, при якому ніщо комусь-небудь або чому-небудь не загрожує [5, с. 24]. Тобто фактори та умови, які можуть нести загрозу існуванню, наприклад, окремому індивіду, сім’ї, соціальній групі, суспільству відсутні. Відповідно як основу для розкриття стану безпеки російський вчений В. Манілов пропонує брати формулу Платона, який вважав, що стану безпеки відповідає запобігання шкоди [6, 7, с. 434]. Він звертає увагу, що система цінностей є визначальним первинним фактором, який визначає сутнісне наповнення змісту поняття “безпека” і, відповідно, обумовлює цілі, засоби і методи державного управління [6, с. 16-20]. У цьому випадку безпека визначається і безпосередньо пов’язується із суб’єктивними за своєю природою оцінками характеру і масштабів потенційних чи реальних загроз цінностей, які сповідує суспільство в конкретно історичний момент свого розвитку. Безпека розглядається як основна передумова існування держави, суспільства й індивіда. Її наявність дозволяє зберігати й примножувати певні суспільні цінності.

Проте виникає низка принципових запитань, на які не існує (і не може існувати) однозначних відповідей, зокрема, яким має бути механізм визначення множин базових (первинних) цінностей? Як врахувати ціннісні установки та ідеали соціальних груп, класів, конфесій, які складають меншість? Які соціальні інституції мають домінуючий вплив на формування базових цінностей суспільства? Як уникнути протистояння власних (національних) цінностей із цінностями інших цивілізацій і культур? Яким чином забезпечити належну репрезентацію цінностей різних соціальних класів, груп, прошарків?

У контексті сказаного доречно зауважити, що розвиток інформаційних технологій, їх проникнення у всі сфери життя суспільства відкривають якісно нові можливості впливу на формування загальносуспільних цінностей та ідеалів, пов’язування чужорідних стереотипів поведінки, впливу на свідомість людини, її психіку, який може здійснюватися й в антисоціальних, антигуманних цілях.

Таким чином, як слушно зауважує український вчений Г. Ситник, не будучи чимось матеріальним, безпека є своєрідною характеристикою і необхідною передумовою життєдіяльності, прогресивного розвитку та життєздатності об’єктів безпеки. Тому створена система національної безпеки і передусім підсистема управління вказаною

підсистемою знаходять своє сутнісне відображення в сукупності національних цінностей або національних інтересів [4, с. 353].

У сучасних історичних умовах задоволення потреби в безпеці на всіх її рівнях (індивідуальному, суспільному, національному, міжнародному) передбачає застосування системного підходу для всебічного врахування сукупності чинників безпечного розвитку. Найважливішими серед них, на нашу думку, можна назвати:

- необхідність визначення базових цінностей як детермінант трансформаційних процесів у сучасній Україні;

- всебічне врахування діалектичної взаємодії соціального і національного, національного та інтернаціонального, індивідуального та колективного;

- важливість вибору такої стратегії національного розвитку, за якої досягається гармонія політичних, соціальних, правових, економічних, екологічних та інших відносин та співвідношень;

- необхідність подальшого пізнання та врахування законів та закономірностей функціонування й розвитку природи, суспільства, індивіда;

- врахування домінуючих ціннісних парадигм індивіда, соціуму.

Одним із видів безпеки є культурна безпека. Остання виступає як складний багатоплановий соціокультурний феномен, що відображає універсальність буття. Культурна безпека соціуму являє собою якісну характеристику функціонування і розвитку суспільства, стан, за якого відсутні реальні чи потенційні загрози його духовним і культурним цінностям.

Як слушно зауважує В. Яценко, культуровпливи як цивілізаційні феномени й передумова збагачення багатьох етнічних культур є продуктивним доти, доки триває зрівноваження внутрішніх духовних спонук і зовнішніх проявів культуротворчих здобутків, унаслідок чого відбувається самореалізаційний поступ нації.

За межею зрівноваження і за переваги іншокультурного впливу в духовній сфері нації, навпаки, асимілюється її ментальна свідомість, а поведінка загалу набуває непритаманних йому ознак, унаслідок чого змінюється як спосіб мислення етносу, так і спосіб його життєдіяння [8, с. 37]. На жаль, сьогодні стає все більш очевидним руйнівний характер зарубіжного впливу на народ України з метою гальмування духовно-інтелектуального розвитку, розмивання національних духовно-культурних цінностей, високих моральних якостей, традиційної народної етнокультури, національного мистецтва і музики. Насамперед це проявляється в протиставленні самобутній українській етнокультури чужого їй космополітизму, нігілізму, псевдокультури. В

результаті зростає реальна загроза руйнування культурної безпеки українського суспільства, що веде до знищення духовно-ментальних опор українського національного життя. Виникає необхідність розробки та забезпечення реалізації загальнодержавних і регіональних (місцевих) програм збереження та поширення власної культурної та етнічної ідентичності. Адже культурна традиція будь-якого суспільства існує та відтворюється через множину її екзистенційних інтерпретацій, в основі яких лежать різні проекти самісної ідентичності.

Культура виступає як загальнолюдське надбання, за мірками якого окремий індивід дістає змогу стати і дійсно стає суб'єктом історії. Поряд з тим, культурно розвинена особистість – це джерело активності та рух культурно-історичного світу. А для цього, як слушно зауважує Д. Дзвінчук, потрібна нова філософія освіти, оновлення філософських засад освітньо-виховного процесу [9].

Культура, яка включена до рівня буття особистості, виступає як зв'язковий елемент, оскільки формує діяльність та духовний світ особистості таким чином, щоб особистість максимально сприяла розвитку суспільного, цілого, у взаємодії з іншими.

Проблема культурної безпеки особистості нерозривно пов'язана з проблемою буття індивіда. Оскільки культура – це прояв людського буття у світі, то кожен індивід незалежно від національного і соціального походження, статі, віку, освіти, конфесійної чи політичної приналежності визначається людиною культури. Буття особистості в культурі виступає як природна форма людського існування [10, с. 12].

Отже, можна стверджувати, культурна безпека особистості – це тенденції розвитку й умови життєдіяльності конкретного індивіда, забезпечення його душевного і психічного благополуччя, а з іншого – це захищеність культурних і духовних цінностей індивіда від потенційних і реальних загроз. Сутність культурної безпеки особистості та її зміст спрямовані на захист життєвих потреб (інтересів) особи, її сенсу життя.

Забезпечення культурної безпеки особистості сприяє її повноцінному гармонійному розвитку, розкриттю творчих та інших здібностей, зростанню значення духовних цінностей в житті людини. В результаті особистість дістає змогу повніше розкрити свої потенційні можливості, збагатитись матеріально та духовно, удосконалити свою діяльність.

На нашу думку, формування і забезпечення культурної безпеки особистості повинно стати основною метою, стержнем культурної політики держави, оскільки:

– по-перше, глибоке пізнання закономірностей функціонування соціального розвитку духовності особистості, формування її ідеалів і антиідеалів, душевного і психічного благополуччя є головною умовою підвищення ефективності духовно-формуючого процесу, зацікавленої участі кожної особистості у зміцненні та розвитку держави і всього суспільства;

– по-друге, відображення в структурі ціннісних орієнтацій особистості складних за своєю природою і сутністю інтересів різних індивідуумів соціальних груп, класів, націй та потреб особистісного і суспільного функціонування зумовлює складність механізму її функціонування та розвитку, що веде до ускладнення механізмів розвитку конкретного суспільства;

– по-третє, вивчення чинників безпечного розвитку особистості дозволяє визначити основні механізми протидії чужорідним іншопольовим впливам.

Відповідно основними пріоритетами державної культурної політики повинні стати:

– забезпечення гармонійного розвитку кожної особистості, задоволення її культурних запитів і потреб;

– формування духовного світу українця-патріота власної незалежної держави, який знає, зберігає та охороняє свої національні традиції, рідну мову, культуру, готового до захисту та самопожертви в ім'я нації;

– активізація діалогу культур на всіх рівнях за умови збереження власного культурного коду, “ядра” кожної культури-учасниці;

– організаційне та ресурсне забезпечення розвитку національної культури та культур усіх національних груп, які проживають в Україні.

Література:

1. Аристотель. Политика. Сочинения в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 509.

2. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М. : Госполитиздат, 1957. – Т. 2. – С. 311.

3. Картунов О., Маруховська О. Головні віхи становлення зарубіжної етнополітологічної думки // Політологічні читання. – 1994. – № 4. – С. 190-250.

4. Ситник Г. Безпека як категорія і функція державного управління // Вісник НАДУ. – 2004. – № 1. – С. 350-357.

5. Глумачний словник – мінімум української мови / Уклад. Л. О. Ващенко, О. М. Єфімов. – К. : Довіра, 2000.

6. Манилов В. А. Безопасность в эпоху партнерства: Монография. – М. : ТЕРРА, 1999. – 368 с.
7. Платон. Діалоги. – М. : Мысль, 1986.
8. Яценко В. Іншокультура в свідомості та поведінці молодих: суть, зміст, наслідки // Освіта і управління. – 2005. – Т. 8. – Ч. 1. – С. 36-45.
9. Дзвінчук Д. Освіта нового суспільства і сутнісні аспекти її філософських засад // Нова парадигма. – 2004. – Вип. 42. – С. 61-70.
10. Кондратюк Т. В. Взаємодія світогляду та культури в процесі формування особистості. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К., 1993. – 16 с.

***Рецензент:** кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії НА СБ України С. Глотін*

Оксана Пушонкова

ПРОЕКЦІЇ ГЕНДЕРНОЇ АСИМЕТРІЇ У КУЛЬТУРІ

У статті розглядається актуальна проблема сьогодення, що пов'язана зі змішанням біологічних, психологічних та соціальних контекстів дослідження гендерної асиметрії. Виявлення закономірностей формування уявлень про гендерну асиметрію у культурі дозволяє дослідити компліментарність моделі гендерних відносин, своєрідність якої у кожну культурну епоху пояснюється прагненням до встановлення подвійного балансу чоловічого та жіночого начал.

Ключові слова: гендерні відносини, гендерна асиметрія, статево-рольова ідентичність, фаллоцентрична культура, антропологічна катастрофа.

Oksana Pushonkova. Projections of gender asymmetry in the culture

The article focuses on the actual modern issue, associated with a mix of biological, psychological and social contexts of the research of gender asymmetry. Identifying the patterns of formation of gender asymmetry representations in the culture allows us to study the complementarity of the model of gender relations, which originality in every cultural epoch can be explained by the desire to establish a dual-balance of masculine and feminine.

Key words: gender relations, gender asymmetry, sex-role identity, phalluscentric culture, anthropological catastrophe.

Оксана Пушонкова. Проекция гендерной асимметрии в культуре

В статье рассматривается актуальная проблема современности, которая связана со смешением биологических, психологических и социальных контекстов исследования гендерной асимметрии. Выявление закономерностей формирования представлений про гендерную асимметрию в культуре позволяет исследовать комплиментарность модели гендерных отношений, своеобразии которой в каждой культурной эпохе объясняется стремлением к установлению двойного баланса мужского и женского начал.

Ключевые слова: гендерные отношения, гендерная асимметрия, полоролевая идентичность, фаллоцентричная культура, антропологическая катастрофа.

Формування постіндустріальної, інформаційної цивілізації стало поворотним моментом у конструюванні новітніх гендерних досліджень. Філософи та мислителі з глибокої давнини намагалися осмислити феномен розподілу людей за ознаками статі та характер відносин між ними. Сьогодні відбувається очевидна зміна сексуальної культури людей, соціокультурного статусу статей, трансформація образів фемінності та маскулітності.

Мужність здавна була очевидною, природною та протилежною жіночості, естафета чоловічої влади систематично передається від покоління до покоління. За останні кілька десятиліть ця істина виявилась сумнівною, що зорієнтувало рух гендерних досліджень від традиційних образів до спроб розглянути роль чоловіків та жінок з іншого, нетрадиційного боку.

Підключення міждисциплінарних досліджень призвело до появи нових визначень самих понять “чоловіче” та “жіноче”, нових пояснювальних моделей, у фундамент яких закладаються не біологічний та психологічний детермінізм, а соціокультурна своєрідність.

Метою статті є виявлення закономірностей формування уявлень про гендерну асиметрію та своєрідність її моделі у сучасному соціокультурному просторі.

У гендерних дослідженнях статі спочатку була невіддільною від біологічних характеристик (як у фрейдівській концепції), згодом популярності набувають теорії гендерної соціалізації (Т. Парсонс, Р. Бейлс, М. Мід, С. де Бовуар), гендерних стереотипів (Л. Колберг, Е. Маккобі, К. Джеклін, А. Ерхард, С. Бем, Н. Смелзер, І. Клепіна, М. Арутюнян, М. Баскова, Н. Лавриненко, Т. Гурко та ін.). Значення соціальної взаємодії і спілкування набуває особливого значення у концепціях К. Уеста, Д. Циммермана. Сьогодні активно застосовуються поняття “маскулітність”, “фемінність”, “андрогінія” у визначенні особистісних характеристик людини. К.-Г. Юнг закладає підвалини проблематики андрогінії, яка розробляється О. Вейнінгером, і в екзистенційно-ціннісному вимірі філософами В. Соловйовим, В. Розановим, М. Бердяєвим та ін. Проблеми гендерної асиметрії стають предметом дослідження Сандри Бем, Жака Лакана, Славоя Жижека та ін.

Гендерна асиметрія в історії філософії та культури визначалася домінантою чоловічого начала. Уявлення про андрогітність виступили теоретичною основою для розвитку новітніх гендерних досліджень, у яких трансформація маскулітності розглядається не як соціокультурна девіація, а як один з варіантів розвитку соціокультурної сфери.

Синонімом поняття “гендер” можна вважати поняття “соціальна

стать”, що виступає як історично і культурно обумовлена матриця, в якій за посередництвом міфу, символу та знаку закодовані патерни поведінки чоловіків та жінок. Зміщення центру гендерної асиметрії від природних характеристик до соціально-культурних включило відносини між статями у контекст соціально-історичних взаємозв’язків.

У давньогрецьких міфах, переказаних філософами, йшлося про андрогінність людини, тобто про цілісність, гармонійність співвідношення чоловічого та жіночого начал. При цьому реального втілення зазнала модель, у якій жінка виступала як об’єкт обміну в чоловічих іграх влади.

Полісний світ – чоловічий, “греки не вважали жінку рівною собі істотою” [1, с. 75]. Найкращою серед жінок незмінно визнавалася та, “яка була найнепомітнішою, та про яку не говорять нічого, навіть позитивного” [1, с. 75].

В античності повністю відсутній культ жіночості, культ Прекрасної Дами. Лише у полоні Золотої Афродити допускалися безглузді вчинки щодо жінок, що легко пробачалося та трактувалося як запаморочення свідомості. “Справжня” грецька любов епохи класики гомосексуальна, гетеросексуалізація відбулася пізніше.

Другорядність та меншовартість жіночого начала, стверджена ще Аристотелем, була за доби Середньовіччя підтримана прихильниками схоластичного підходу. Водночас, послідовниками світського підходу жінка була піднесена на недосяжний п’єдестал, їй приписували усі чесноти Діви Марії.

С. Жижек розглядає феномен куртуазної любові як елементарну матрицю, з якої складаються її пізніші варіації. Це суто фантазійна матриця мазохістського театру. Куртуазний образ чоловіка як слуги своєї Дами приховує реальність чоловічого панування, “піднесення жінки до високого об’єкта любові дорівнює зведенню її до пасивного матеріалу чи екрану для нарцисистської проекції чоловічого Его-ідеалу” [2, с. 96]. Служіння Дамі надає жінкам фантазійної субстанції їхньої ідентичності, вона наділяється рисами жіночості. У цьому парадокс фемінізму: “виступаючи проти патріархального домінування, жінки водночас підривають фантазійну опору їхньої власної “жіночої” ідентичності” [2, с. 96].

Гуманісти доби Відродження до певної міри сприяли реабілітації жіночої статі. З’являються дійові, рішучі, підприємливі особи, але й антиподи “високим” героїням – підступні спокусниці, шахраюваті жінки, повії. Томас Мор виступив за зрівняння прав чоловіків та жінок і з цього часу питання рівноправ’я стає надзвичайно актуальним

для контекстів світської культури (пізніше – у руслі марксистського фемінізму), з іншого боку, – традиційні уявлення про неповноцінність жінки та домінування чоловіка, виступаючи магістральною лінією, були присутні на рівні визначальних архетипів і в Новий час.

Первинний фемінізм як реакція на гендерну асиметрію з пануванням чоловічого начала так або інакше намагався створити дзеркально-протилежну модель. Пізніше виникають уявлення про балансні, інверсивні моделі гендерної асиметрії, у яких долається полярність. Прикладом полярності є погляди Ф. Ніцше, який багато уваги приділяє проблемі статі, вважає, що чоловік повинен думати про жінку виключно по-східному. Вона – предмет володіння, служниця чоловіка. При цьому Ф. Ніцше у “Книзі для вільних умів” зазначає, що “досконала Жінка є вищим типом людини, ніж досконалий чоловік, але зустрічається такий жіночий тип надзвичайно рідко” [3, с. 415].

О. Вейнінгер підніс статеvu відмінність і статеві стосунки до рівня центральної теми філософії. Його знаменита теза “жінки не існує” має в основі кілька постулатів. На його думку, “ідея панування є єдиною концепцією, що має позитивну цінність для жінок” [4, с. 119]. Жінка не здатна на суто духовне ставлення, на чисте кохання. Вона не є самодостатньою, природа жіночої вроди є “перформативною” – себто “саме чоловікова любов і створює жінці вроду” [2, с. 120]. Любов чоловіка до жінки є чисто нарцистичним феноменом, він розривається між своєю духовно-етичною сутністю і статевим бажанням, “чоловікове падіння у сексуальність створює жінку, наділяючи її існуванням” [2, с. 121], тому єдина мета жінки – тримати чоловіка сексуальним.

О. Вейнінгер відмічає, що чоловікові властиве чітке розмежування статевої і нестатевої сфери, його “захоплює ще багато інших речей”. Він усвідомлює свою сексуальність, жінка нездатна дійти до її усвідомлення, тому не в змозі відректися від неї, їй не вистачає “подвійності” для спостереження власної сексуальності [2]. При цьому О. Вейнінгер стверджує, що саме чоловік є повністю підпорядкованим Фалосові, тоді як жінка через суперечливість свого бажання сягає царини “поза Фалосом”, “лише жінка має доступ до іншої нефалічної насолоди” [2, с. 139]. Чому? Тому що за О. Вейнінгером чоловік хоча й має доступ до десекуалізованої сфери етичних “позафалосних” цілей, “але постулювання Винятку є способом підтримувати домінування Фалосу” [2, с. 139].

Тут ми спостерігаємо аналогію з концепцією Ж. Лакана про “жінку як симптом чоловіка” (Семинар 21 січня, 1975 року), вона не ін-

тегрується повністю у символічний лад, а проявляється у чоловічій економіці як фантазмічний об’єкт, об’єкт-причина бажання. Але статус істинності Ж. Лакан надає досимволічному “вічно Жіночому”, ретроактивній патріархальній фантазії, яка є основою панування Фалосу. Визначення категорії жінки є неможливим, бо воно ніколи не буде повним. Вона – не усе. Вона – інше Чоловіка.

Ж. Бодрійяр висловлює гіпотезу, що єдина стать – жінка, а чоловіче існує завдяки надлюдському зусиллю у спробі відмежуватися від неї. Це ствердження відповідає катастрофі принципу реальності статі і перехід його у гіперреальність. У ситуації постмодерну жінка виходить за межі Дому і переходить у Світ – місце панування чоловіка. Це змушує вибудовувати нові сценарії відносин. За Ж. Бодрійяром спокуса жіночості є домінуванням над символічним всесвітом, тоді як фалократична влада є лише домінування над реальністю.

Ж. Лакан, услід за З. Фройдом робить висновок, що “у психіці взагалі немає нічого, що дозволило б суб’єкту визначитися як істоті чоловічої або жіночої статі” [5, с. 218]. Ми можемо вести мову лише про еквіваленти активності-пасивності.

Парадокс самообмеження Фалосу, що виступає засобом подолання “символічної кастрації”, але стверджує фалічність через відмову від неї, уявлення про статеву відмінність стає більш ширшим. За Ж. Лаканом, “чоловіче” та “жіноче” є не двома видами одного роду людини, а двома способами невдачі суб’єкта в справі досягнення повної ідентичності людини. “Чоловік” та “жінка” разом не складають Цілого, позаяк кожне з них уже є в собі невдалим Цілим” [2, с. 138]. Тобто це не дві позитивні субстанціальні сутності, а дві відмінні модальності однієї й тієї самої сутності. Статева відмінність постає саме в тій точці, де зазнає невдачі символізація. Отже статі є двома невдалими спробами символізувати це Ціле. Тому, щоб “фемінізувати” чоловічий дискурс, досить змінити, іноді майже невловно, його специфічну “тональність”.

На думку С. Бем, гендерна система укорінена у нашій свідомості. Гендерні відносини – не просто соціальна умовність, яка побудована на владі, але сприймається як природна. Якщо ситуація не задається лінзами гендеру, вона стає непередбачуваною. Лінзи не тільки “задають ракурс сприйняття, осмислення та розгляду суспільної реальності, але й формують соціальну реальність” [6, с. 16].

Перша лінза – андроцентризму, дозволяє сприймати чоловіка та його досвід як норму. Друга лінза – гендерної поляризації, що створює проекцію на світ культури статевих особливостей, які проявля-

ються в стилі одягу, соціальних ролях, способах вираження почуттів. Третя лінза – біологічного есенціалізму, яка репрезентує попередні лінзи як природні та неминучі наслідки спадкової біологічної природи жінок та чоловіків.

Сандра Бем підкреслює, що лінзи відтворюють владу чоловіків на рівні зовнішньої та внутрішньої культури. Формується ціннісний світ, який так або інакше підлаштовується під уявлення про справжнього чоловіка та жінку.

Чи можливий вихід за межі лінзового підходу? Ж. Ліповецький, постулює історичний розпад тих способів, якими будувалися відносини між статями. Потрясіння усього устрою соціалізації та індивідуалізації призвело до “нової моделі жінки” [7, с. 339]. Соціальна модель першої жінки: жінка – зло, нижча істота, яку чоловіки недооцінюють та зневажають. Соціальна модель другої жінки – жінка, що викликає поклоніння, та сама, в якій феміністки угледіли завершальну форму домінування чоловіків. Але, важливі рішення залишаються прерогативою чоловіків, жінка не грає ролі у політичному житті, та не є економічно незалежною. Жінка таки “вийшла з тіні” та позбавилась зневаги з боку чоловіків, “їй пожалувана можливість звеличувати чоловіка” [7, с. 344]. Починаючи з XVIII ст. розповсюджується уявлення про те, що могутність слабкої статі надзвичайно велика, що вона, усупереч оманливій видимості має істинну владу, оскільки у просторі її влади знаходяться діти і вона впливає на впливових чоловіків.

Новий образ жінки, або жінки індетермінованої, Ж. Ліповецький наділяє незалежністю від традиційного впливу уявлень чоловіків про жінку. Жінка визначалась через погляд чоловіка, вона була такою, якою її хотів бачити чоловік. Існує багато сучасних форм повного оволодіння жінкою свободи “ропоряджатися собою на власний розсуд в усіх сферах життя” [7, с. 346], третя жінка – “продукт жіночої самотворчості” [7, с. 348].

Але трагедія не у цій незалежності жінки, а у тому, що сьогодні втрачається духовний зміст статі, зникає одухотворена тілесність, презентується тіло взагалі, його окремі частини (феномен “фрагментарної свідомості”). Культивація гламуру, нетрадиційна орієнтація як норма є наслідками знецінення гендерних відмінностей як таких. Але, вищезазначене є лише одним з наслідків “антропологічної катастрофи”, яка за М. Мамардашвілі полягає у нездатності взаємодіяти з реальністю, породженні ідеологізованих структур, що замикають на собі свідомість. Людина має “переродитися”, щоб мати змогу жити в нелюдських умовах (сучасна форма чернецтва) і, відповідно, збе-

рігати гендерну ідентичність у час, коли бути просто чоловіком або жінкою є непопулярною стратегією.

Особливої значущості для сьогодення набуває екзистенційно-ціннісний вимір дослідження гендерної проблематики та думки М. Бердяєва про нівелювання статевої полярності, який вбачав її зв'язок з полюсом особистісного розвитку. “Людину поневолює природа і поневолює суспільство” [8, с. 191]. Баланс встановлює любов, захист особистості і свободи передбачає етичне начало. М. Бердяєв зауважує, що “бажання бути схожою на чоловіка є хибним відчуттям особистості у жінки” [8, с. 55]. “Чоловік повинен чекати від жінки більшого, ніж просто наслідування. Він чекає від неї звільнення від чоловічої абстрагованості, однобокості, відірваності” [8, с. 59]. Конкретний образ вічної жіночості покликаний поєднати чоловічу силу з Божеством.

Духовний зміст статі – невпинна робота з виявлення її гідності та подолання подвійності. Для чоловіка розв'язання внутрішніх суперечностей (Аніма-Анімус) історично було пов'язано з поступовим повільним, але прийняттям Жіночого в собі. Поза сумнівом, тут мають значення і зовнішні маніфестації. Узгодження образів матері та повії, ницості та величі жінки – це вічна тема, що має прояв у міфологемах як проблема взагалі життєздатності чоловіка. Якщо він цієї суперечності не вирішує – “поглинається” жінкою, або впадає в обмежену фалічність.

Він має подолати як страх перед жінкою, так і презирство до неї. У такий спосіб асимілювавши жіноче начало він встановлює баланс, що дозволяє досягати позафалічних цілей.

Жінка історично вчиться зберігати та розкривати свою природу у різних контекстах (політичних, економічних, культурних). Вона виходить з Дому у Світ, сферу панування чоловіка та презентує мімікрійну трансформацію ідентичності, що пояснює фемінізацію сучасного полікультурного простору. Але її свобода є провокативною, в тому сенсі, що виявляється оманною, якщо ціною за неї є власна жіночість.

Отже, чоловік здобуває істинну гідність вирішенням суперечності “чоловіче-жіноче” на внутрішньому рівні, жінка – на зовнішньому. Згадаймо зауваження О. Вейнінгера про нестачу в жінок подвійності, що по суті і дозволяє їй бути жінкою.

Гідність чоловіків та жінок є способами їх істинного самоствердження, що виступають як два різноспрямованих вектори. Згадаймо “еротичну” філософію язичеської культури з ідеєю любові, як схо-

дження вгору, любові-захоплення, та нову ідею любові-жалості, запроповану християнською традицією, любові-співчуття, оплакування занепаłego світу, любові, що сходить униз. Так, “грек любить те, що вище за нього (цінніше, аристократичніше), те, що божественне, Христос і християнські душі, навпаки, люблять те, що “лежить у злі”, навіть ворогів” [1, с. 80].

Ці два різноспрямованих вектори визначають картографію ідентичності чоловіків та жінок. Любов як сходження вгору – прийняття сили жінки (для чоловіків), любов, що сходить униз – прийняти власну силу (для жінок).

У цьому, на наш погляд, сутність глибинної компліментарності чоловічого та жіночого начал, єдність яких попри усі розбіжності полягає у подоланні гендерної асиметрії шляхом встановлення балансу сходжень “вгору” та “униз”. Звідси парадокси ницості та величі жінки, звідси уявлення про справжнього чоловіка, які можуть суперечити зовнішнім нефалічним ознакам, тобто тим, які є неприйнятними з точки зору гендерних стереотипів у конкретній культурі. Це приклади чоловіків, здатних зрозуміти і підтримати сильну жінку, авторитарних жінок, здатних, нехай частково, поступатися своєю авторитарністю заради сім’ї та кохання.

Отже, чоловік здобуває цілісність, подолавши внутрішню амбівалентність у ставленні до жінки, жінка, – через її усвідомлення як можливості власної свободи. Але вона її не обирає. Усвідомивши свій владний простір, вона визнає первинним начало, завдяки якому її отримала.

Гендерна асиметрія, як непропорційна представленість соціальних та культурних ролей обох статей (а також уявлень про них) в різних сферах життя виступає пояснювальною моделлю гендерних відносин як в синхронії, так і в діахронії.

У гендерних дослідженнях, надзвичайно актуальних для ХХ – поч. ХХІ ст., спостерігаємо зміщення центру гендерної асиметрії від природних характеристик до соціально-культурних. Надзвичайно важливим було і залишається зосередження на екзистенційно-ціннісних аспектах гендерних відносин.

Встановлення глибинної компліментарності чоловічого та жіночого начал на внутрішньому та на зовнішньому рівнях, на векторах сходження “вгору” та “униз” визначає своєрідність картографії ідентичності чоловіків та жінок.

У моделі гендерної асиметрії, усталена структура якої історично була відображенням ідеї домінування, влади, протягом ХХ ст. спо-

стерігається нівелювання статевої полярності, підтвердженням чого є компромісні, інверсивні, балансні стратегії тлумачення гендерних відносин.

Література:

1. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності / Б. М. Чумаченко. – К. : Видавничий дім: “Києво-Могилянська академія”, 2009 – 174 с.
2. Жижек С. Метастази насолоди / С. Жижек. – К. : Видавничий дім “Альтернативи”, 2000. – 188 с.
3. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990
4. Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование : [текст] / Отто Вейнингер ; Пер. с нем. В. Лихтенштадта. Серия: Фундамент психологии XX века. – М. : Латард, 1997. – 358 с.
5. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI(1964)) / Ж. Лакан ; Пер. с фр. А. Черноглазова. – М : Издательство Гнозис, Издательство Логос. – 2004. – 304 с.
6. Бем С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М. : РОССПЭН, 2004. – 336 с.
7. Липовецкий Ж. Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности / Ж. Липовецкий // Пер. с фр. Н. Полторацкой. – СПб. : Алетейя, 2003. – 512 с.
8. Бердяев Н. Эрос и личность. Философия пола и любви / Николай Бердяев // Составление и вступительная статья В. П. Шестакова. – СПб-Б. : Издательский Дом “Азбука-классика”, 2007. – 224 с.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри філософії Черкаського державного національного університету ім. Богдана Хмельницького, протокол № 11 від 12. 05. 2011 р.

Тетяна Цимбал

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: НАЦІОНАЛІЗМ VS ТРАНСНАЦІОНАЛІЗМ

У статті пропонується досвід осмислення проблеми національної ідентичності в добу глобалізації. Сформульовано головну задачу сучасних суспільних наук, а саме: деполітизація етнонаціональних відносин. Розглянуті вихідні принципи та способи формування транснаціональної ідентичності як основи соціальної гармонії.

Ключові слова: ідентичність, глобалізація, деполітизація націоналізм, транснаціоналізм.

Tatjana Tsybal. The problem of identity in the era of globalization: nationalism vs. transnationalism

In this article the experience of comprehension of the problem of national identity in the era of globalization is considered. The author formulated the main task of the modern social sciences: depoliticization of the ethno national relations. Initial principles and ways of forming of transnational identity as the basis of social harmony are considered.

Kew words: identity, globalization, depoliticization, nationalism, transnationalism.

Татьяна Цимбал. Проблема идентичности в эпоху глобализации: национализм vs. транснационализм

В статье предлагается опыт осмысления проблемы национальной идентичности в эпоху глобализации. Сформулирована главная задача современных общественных наук, а именно: деполитизация этнонациональных отношений. Рассмотрены исходные принципы и способы формирования транснациональной идентичности как основы социальной гармонии.

Ключевые слова: идентичность, глобализация, деполитизация, национализм, транснационализм.

Поняття “глобалізація” є сьогодні одним із найбільш вживаних у науковій лексиці і включає декілька смислових аспектів. По-перше, це поняття з’явилося для позначення загального стану людства у 80-х роках минулого століття. По-друге, глобалізація означає інтеграцію економік за особливим сприянням транснаціональних компаній, в

результаті чого світовий ринок можна буде розглядати як цілісність. Але такий стан речей уможлиблюється лише інтернаціоналізацією, мультикультуралізмом, послабленням норм національних держав. У цьому випадку маємо серйозну проблему: чи можливо зберегти національну ідентичність, національну культуру в умовах глобалізації? Адже від того, які з численних тенденцій загальносвітового розвитку будуть переважати, залежить і характер змін у нашій молодій державі, незалежність якої ще тільки має ствердитись. З іншого боку, чи варто докладати зусилля до збереження національної ідентичності? Можливо, в умовах глобалізації націоналізм приречений підкоритися транснаціоналізму?

Окреслені питання і є центром уваги автора статті, в якій передбачається проаналізувати наслідки глобалізації щодо збереження національної культурної ідентичності в умовах прогресуючого транснаціоналізму в Європі та світі.

По-перше, зауважимо, що більшою мірою проблеми збереження національної ідентичності пов'язані з масовими міграціями населення у другій половині ХХ століття та на початку ХХІ. По-друге, на сучасному історичному етапі має місце феномен перетину інтересів іммігрантів та представників титульної нації. Якщо у минулому столітті права національних меншин притискалися, то сьогодні представники нижчих та середніх прошарків суспільства об'єднуються для захисту загальних життєвоважливих інтересів, незважаючи на країну походження. Тобто відбувається процес консолідації титульної нації та іммігрантів на ґрунті загальних економічних та політичних інтересів, тоді як етнічні проблеми відходять на другий план.

Крім того, офіційна політика (наприклад, європейська) спрямована на формування нових космополітичних або транснаціональних ідентичностей. Засобами в цьому випадку виступають єдині права та обов'язки, форма документів, валюта і т. ін. Однак це не означає, що етнічні проблеми як такі та проблеми збереження національної ідентичності є неактуальними. Навпаки, процеси глобалізації відкривають саме перед титульними націями зовсім не безхмарне майбутнє. Так, у багатьох країнах Європи (Франція, Німеччина, Англія, Голландія і т. д.) проживають великі групи іммігрантів, що відрізняються від європейців високим рівнем народжуваності. Можна передбачити, що згодом відбудеться зниження кількості корінних мешканців та послаблення їх економічних, соціальних та політичних позицій. Як наслідок – ослаблення західної демократії та поступова ісламізація Європи.

У посттоталітарних державах європейського простору (в тому числі і в Україні) процеси глобалізації породжують дві протилежні тенденції. З одного боку, відбувається уніфікація, вестернізація та інтернаціоналізація населення. З іншого – ці процеси стимулюють активну протидію, що виявляється як національне культурне та духовне відродження, прагнення до етнонаціонального самоствердження. Тому сьогодні в колективній свідомості східних європейців актуалізовані проблеми мовної приналежності та національної ідентифікації.

У цілому ж у світі переважає прагнення до формування космополітичного світогляду, єдиної світової ідентичності або транснаціоналізму. І хоча формування останнього може зустріти багато перешкод, все ж воно не є неможливим. Для втілення ідей космополітизму та транснаціоналізму, на наш погляд, недостатньо спиратися лише на наявні ідеали лібералізму та демократії. Необхідно знайти надійне підґрунтя формування гармонійного соціуму. В цьому контексті плідним буде використання надбань російської філософії і, у першу чергу, відомої органічної концепції суспільства С. Франка. Крім того, необхідно використовувати й філософію солідаризму (Г. Ласкі, М. Оріу) та комунітаризму (А. Етціоні, Г. Барзілай), теорію культурної креолізації (Т. Еріксен) та поперечної комунікації (К. Дойч). Останні висувають як провідний чинник, що формує взаємну довіру, симпатію, спільні інтереси та високу територіальну мобільність, живе реальне спілкування людей, які утворюють спільноту на основі дружніх стосунків, творчих зв'язків тощо. Тобто на основі того, що раніше називали “народна дипломатія”.

Комунікативні ідеї, запропоновані ще у 50-х роках ХХ століття, розвиваються сучасними соціологами Е. Адлером та М. Барнеттом, що визначають спільноти безпеки як колективи людей, що мають загальну ідентичність, високий рівень міжособистісної довіри, поділяють інтереси загалу та орієнтуються на однакові смисли. Дослідники вважають, що такі спільноти можна утворити як на регіональному рівні, так і на міжнародному, світовому, тому підтримують ідею розвитку транснаціоналізму в усіх сферах людського життя [1, с. 4].

Проте виникає питання, як поєднати (або об'єднати) цінності національної культури, що покладаються в основу самоідентифікації людини починаючи з раннього дитинства, та окреслені вище цінності мультикультуралізму, не протиставляючи їх?

На думку автора, це можливо лише за умови вирішення нагальної задачі деєтнізації політики. Розв'язувати ж останню необхідно з дотриманням діалектичних принципів єдності та свободи.

У сучасному науковому дискурсі виокремлюються три основні підходи до вирішення проблеми деетнізації політики. Сутність першого витікає з ідеї нестабільності та змінності національно-етнічних спільнот і полягає у формуванні постетнічних націй на ґрунті космополітизму та мільтикультуралізму (Д. Холінджер). Як позитивний приклад реалізації цього підходу наводять модель поліетнічного суспільства Канади, що побудоване на принципі ліберального культуралізму. Останній вимагає підтримувати не тільки загальні права громадян, але й визнавати особливі права окремих груп, їх особливу ідентичність та своєрідні потреби [Див.: 2, с. 10].

Другий підхід спирається на утвердження загальної політичної культури, що повинна бути відмежована від етнічних та національних культур (Дж. Х'юсменс) [Див.: 2, с. 10]. Такий погляд вимагає формування абсолютно нового типу транснаціональної політичної культури та свідомості.

Третій варіант, представлений у працях сучасних російських етнологів та антропологів, передбачає можливість збереження єдності сучасної поліетнічної держави (на прикладі Росії) лише за умови вкорінення у свідомість громадян ідеї свободи та значущості окремої особи, а не спільноти [Див.: 3]. Саме на ґрунті усвідомлення та відчуття цінності окремішності, самості, а не загалу, можна побудувати гармонійний соціум. Проте, на наш погляд, у цьому випадку важливо і необхідно запобігати егоїзму та індивідоцентризму, орієнтуючись на загальнолюдські цінності, смисли культури та інтерсуб'єктивність.

Першим кроком до побудови гармонійного соціуму є позбавлення поділу світу на “свій-чужий”, “безпечний-ворожий” за допомогою міжнародної інтелектуальної спільноти, що здатна на основі власного життєвого досвіду продемонструвати не еклектичне поєднання непеєднуваного, а дійти справжнього культурного синтезу. Тобто на основі укоріненості в національній культурі, піднятися до сфери вселенського духу в сродності з іншими національно-культурними елементами [Див.: 4, с. 609]. Необхідно подолати фобії та недовіру, не припускати нарративів будь-якого централізму, будувати міжкультурний діалог на ґрунті повсякденного знання, кроскультурної взаємодії, взаєморозуміння.

Подальший розвиток людства, на нашу думку, можливий лише за умови поліфонічного, діалогічного співробітництва в культурній та інших сферах життя. Тільки на основі такого співробітництва може відбуватися не просто споживання зразків іншої культури, а розвиток особистості з одночасним формуванням поваги та розуміння куль-

тури, відмінної від рідної, з подоланням мовних бар'єрів, упередженості та зневаги до інших народів, з позбавленням від шовінізму та псевдопатріотизму. Спільні проекти, спільні справи, культурна взаємодія та творча праця приведуть до створення спільного духовного світу, до відчуття соборності та співпричетності. Продуктивною є практика молодіжних програм обміну, проведення спільних наукових та культурних заходів: конференцій, семінарів, виставок, концертів, спектаклів. За таких умов відбуватиметься не знеособлення національних культур, а взаємозбагачення. Така культурна глобалізація сприятиме зникненню сірої, "одновимірної" людини і призведе до появи нової людини – транснаціонала з відчуттям власної буттєвості укоріненості.

Звичайно, залишається загроза й іншого впливу глобалізації: втрати самобутності, нівелювання особистості та перетворення її на споживача. Проте, на думку П. Хопера, в результаті проведення вивірної культурної політики повинен з'явитися новий тип освіченої людини-космополіта. Це буде "рефлексивний суб'єкт, який конститується самостійно, формується з багаточисленних культурних досвідів та лояльностей. Відповідно не потрібно думати про космополіта як про автономного агента, вільного від будь-яких прихильностей до певних місцин чи культур, окрім як до інститутів ООН. При цьому процес глобалізації сприяє розвитку космополітизму, надаючи нам можливість відчувати великий спектр культурних впливів та прилучатися до різних традицій, змішуватися та поєднуватися в процесі власного самовизначення" [5, с. 65].

Таким чином, мультикультурна, транснаціональна ідентичність відрізняється гнучкістю, толерантністю, що дозволяє запобігати міжнародним конфліктам. Сформувати таку ідентичність, на нашу думку, можливо тільки певним комплексом дій та інституцій, головною з яких є освіта. Саме заклади освіти покликані не допустити перетворення "людини з корінням" на "людину з антенами" (А. Перотті), перед якою відкривається велика кількість можливостей та цінностей сучасного світу, але за умов динамізації культури, швидкоплинності соціальних змін, процес формування особистісної ідентифікації проблематизується і може завершитися світоглядовою фрустрацією.

Головним змістом освіти повинно стати вивчення історії та життєвого досвіду рідного народу, що забезпечить найбільш суттєву для кожної особистості етнічну або культурну ідентифікацію, та дозволить людині відкрити для себе свою справжню природу, духовність, автентичний досвід буття і, можливо, подальшу долю. Наголосимо,

що певні традиції, обряди, звичаї, а також історичні події, героїв та цінності етнопонаціональної культури потрібно вивчати не відсторонено, а включаючи безпосередньо в життєдіяльність особистості. Тільки тоді історія зможе передати прийдешнім поколінням не тільки добродійність предків, а й сучасні права та обов'язки. І тільки той, хто любить і знає свою культуру, здатен полюбити іншу. Виключно важливим є і вивчення культури інших народів. Ж.-І. Кусто вважав, якщо кожна дитина проживе в іншій країні рік, то вона ніколи не зможе повернутися і кидати на неї бомби. Такої ж думки дотримувалась французька мислителька С. Вейль, визначаючи екскурсійно-краєзнавчу роботу в школі найважливішою та пропонуючи якомога більше мандрувати у дитячому та юнацькому віці.

Процес навчання і виховання дитини є основою формування основ міжкультурної комунікації, адже в цей час людина повинна актуалізувати та “привласнити” історію культури, перевівши її з безособової форми в особистісну, у форму суб'єктивного духу, в індивідуальне життя в культурі. Кожний наступний крок у самореалізації особистості засобами освіти означає сходження по щаблях “прогресу”, вбирання у свою свідомість і внутрішній духовний світ всього позитивного, що було досягнуто людством на попередніх етапах розвитку, “перемотування” його “у свій розум та у своє вміння” (В. Біблер).

Проте культурна ідентифікація та формування етики транснаціоналізму засобами освіти повинні відбуватися не на ґрунті етнопонаціоналізму та національного індивідоцентризму, а виключно у взаємодії із загальнолюдськими цінностями і смислами культури, тобто інтерсуб'єктивно. Адже перед освітою постали завдання, породжені процесами глобалізації, колективної та, водночас, національної ідентифікації, що вимагають формування у людини таких знань та вмінь, які дозволять, з одного боку, стати толерантною, відкритою для універсуму, а з іншого – не відмовлятися від коренів, що визначають етнічну ідентичність, наповнити їх змістом сьогодення.

Отже, глобалізація, а разом з нею транснаціоналізм та універсальність, ще не одержали перемогу планетарного масштабу. Відбувається лише піднесення міжнародного у межах контролю за економічними наслідками глобалізації економіки та шляхом еволюційних змін міжнародного права. Збереження ж національної ідентичності з одночасним “читанням” інших культур, з формуванням світоглядних основ транснаціоналізму повинно бути першочерговим завданням національних систем освіти.

Література:

1. Adler E., Barnett M. Security Communities. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 387 p.
2. Кузнецов А. М. Этническое и национальное в политологическом дискурсе // ПОЛИС, 2007. – № 6. – С. 10-21.
3. Тишков В. А. Межэтнические отношения и конфликты: перспективы нового тысячелетия // Антропология власти: Хрестоматия по политической антропологии: В 2 т. / Сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – Т. 2: Политическая культура и политические процессы. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 518 с. – С. 490-499.
4. Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – 740 с.
5. Hopper P. Living with Globalization. – Oxford: Berg Publishers, 2006. – 256 p.
6. Цимбал Т. Людина у пошуках ґрунту. – Київ – Кривий Ріг: Видавничий дім, 2010. – 284 с.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри філософії Криворізького технічного університету, протокол № 10 від 17 червня 2011 р.

Микола Сич

ГОГОЛЬ І НІЖИНСЬКА ГІМНАЗІЯ ВИЩИХ НАУК: ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ТВОРЧОГО ТАЛАНТУ

У статті ставиться питання про вплив філософії на формування твого таланту в юнацькому віці на прикладі біографії видатного мислителя і письменника Миколи Гоголя. Використовуються матеріали з історії становлення Ніжинської гімназії вищих наук кн. Безбородька, наводяться маловідомі факти, що стосуються історії розвитку філософської думки в Україні.

Ключові слова: філософія, виховання, вільнодумство, творчість, талант.

Mykola Sych. Gogol and Nizhyn Gymnasium higher sciences: philosophical thought as a factor in the development of creative talent

The article concerns the impact of philosophy on the formation creative talent in adolescence for example biographies of prominent thinker and writer Mykola Gogol. We use materials from the history of Nizhyn Gymnasium higher science kn. Bezborodko, give little-known facts concerning the history of philosophical thought in Ukraine.

Key words: philosophy, education, freethinking, creativity, talent.

Николай Сыч. Гоголь и Нежинская гимназия высших наук: философская мысль как фактор развития творческого таланта

В статье ставится вопрос о влиянии философии на формирование творческого таланта в юношеском возрасте на примере биографии выдающегося мыслителя и писателя Николая Гоголя. Используются материалы из истории становления Нежинской гимназии высших наук кн. Безбородко, приводятся малоизвестные факты, касающиеся истории развития философской мысли в Украине.

Ключевые слова: философия, воспитание, вольнодумство, творчество, талант.

Філософський світогляд Миколи Гоголя, оригінальна система його релігійно-філософських ідей є надзвичайно важливою складовою української національної духовної скарбниці. Але варто зауважити, що перед сучасними дослідниками і філософами стоїть завдання заново відкрити для українського суспільства “невідомого Гоголя”. Не-

випадково один із дослідників творчості мислителя В. Воропаєв підкреслив: “Геній Гоголя до цього часу залишається невідомим у своїй повноті масовому читачу” [3, с. 4].

Грунтовні дослідження становлення філософського світогляду Миколи Гоголя провели Д. Чижевський, В. Зеньковський, М. Попович, В. Горський. Питання досліджували також В. Бичко, Ю. Федів, Н. Мозгова та ін. Літературознавчий та історико-літературний аспект проблеми має авторитетних дослідників у особі В. Воропаєва, В. Вересаєва, В. Савви, Д. Манна, С. Машинського, К. Мочульського та ін. Особливо нам хотілося б виділити роботу М. Поповича, у якій історико-біографічний матеріал виступає основою для розуміння світоглядної еволюції мислителя і письменника [10]. Неупередженим, цікавим і об’єктивним є дослідження Д. Чижевського [12].

Але юнацький період розвитку творчого таланту М. Гоголя, та частина його життя, коли були закладені основні світоглядні виміри буття особистості мислителя, все ще є недостатньо дослідженим. Іноді висновки щодо формування особистості М. Гоголя, його непростій долі і життєвого шляху носять упереджений, а то й відкрито популістичний, або навіть і політично заангажований характер. Потрібно уникати упереджених оцінок, віддаючи перевагу об’єктивному дослідженню конкретного історико-біографічного матеріалу.

Тому у цій статті перед нами стоїть завдання дослідити період становлення філософського світогляду молодого Миколи Гоголя у контексті культурного розвитку України XIX ст. на прикладі просвітницької діяльності Ніжинської гімназії вищих наук кн. Безбородька. Предметом нашого дослідження є вплив світової і національної філософської культури на формування творчого таланту геніального вітчизняного мислителя.

Разом з тим, ми поставили перед собою ще одне завдання, яка має узагальнюючий, теоретичний характер: підкреслити вплив філософської думки як важливого чинника у процесі виховання на розвиток творчих здібностей талановитої особистості і показати, як філософія впливає на формування творчого таланту. У процесі дослідження ми хотіли б підтвердити окрему гіпотезу, яка полягає у тому, що формування творчого таланту і творчої мотивації особистості великою, коли не вирішальною мірою залежить від того, чи була залучена людина у процесі навчання і виховання до безцінної скарбниці філософської думки людства. Ми вважаємо, що творчий талант і творча мотивація формується і розвивається набагато продуктивніше, коли людину із дитинства навчають високій культурі філософського мислення.

Незважаючи на надзвичайно великий масив літератури про творчий шлях Миколи Гоголя, раніше ніким спеціально не досліджувався названий феномен впливу академічної філософії та філософської культури мислення на становлення творчого таланту вітчизняного мислителя, особливо у його молоді роки. Ми вперше ставимо завдання проаналізувати зв'язок і взаємодію філософії та творчого таланту у розвитку особистості М. Гоголя. На нашу думку, є всі підстави виконати це завдання на матеріалі юнацької біографії Миколи Гоголя.

Життєвий шлях Гоголя тісно пов'язаний з Ніжином. Ніжин здавна був значним культурним центром України. Тут народилося і отримало освіту багато видатних діячів української історії. У древньому місті вели свою просвітницьку діяльність видатні філософи і духовні сподвижники С. Яворський та Г. Кониський. У 1820 році в Ніжині було засновано Гімназію вищих наук. Історія її відкриття пов'язана з іменами князя О. А. Безбородька (1747 – 1799), канцлера Росії, відомого державного діяча та дипломата епохи Катерини II та Павла I, а також його брата графа І. А. Безбородька (1756 – 1815).

Гімназія вважалась вищим публічним навчальним закладом, що за своїм рівнем стояв безпосередньо після Російських університетів. Її вихованці одержували той же чиновницький клас, що й випускники університетів. У 1818 році на ім'я міністра народної освіти князя О. М. Голіцина граф О. Г. Кушелев-Безбородько направив “Записку”, у якій накреслювався план існування навчального закладу в Ніжині. Із цього документа ми можемо дізнатися, що перебування в Гімназії передбачало поглиблене вивчення теології і багатьох філософських дисциплін. Поряд з науками, мовами і мистецтвами, яким навчали учнів, тут викладались такі дисципліни, як Закон Божий, логіка, метафізика, моральна філософія, філософія законодавства та ін. [7, с. 14].

В Уставі гімназії також підкреслювалось, що головною умовою виховання молодих людей є християнська духовність і що “християнська віра є основою і вінцем істинної освіти для розуму і сердець юних вихованців”. Віра, на думку засновників гімназії, повинна входити до складу взагалі всіх уроків і одухотворювати увесь курс навчання. Чітко підкреслювалось, що “без необхідного узгодження віри з пізнанням немає єдності у вихованні”. Тому всіляко заохочувалось вивчення різноманітних наук, які досліджують явища природи, “у яких відкривається незбагненна справа Премудрості Всевідаючого Творця” [7, с. 54].

Славу молодій гімназії з самого початку склали чудові викладачі, багато з яких мало ґрунтовну філософську освіту, включаючи, звичай-

но ж, її перших керівників. Спочатку на чолі гімназії став В. Г. Кукольник, який був добре ознайомлений з класичною філософією, зокрема вченнями Г. Лейбніца, Х. Вольфа та І. Канта [7, с. 163]. Потім у 1821 р. його змінив І. С. Орлай, людина надзвичайного обдарування і освіченості, який своє звання доктора філософії отримав у Кенігсберзі, навчаючись майже за конспектами І. Канта [7, с. 73]. Він був добре обізнаний з класичною європейською і світовою філософією, про що свідчать також його глибокі пізнання в китайській філософії, особливо – в філософії Конфуція, якого він любив і називав великим [7, с. 75]. Учні порівнювали його гостинний дім з Афінською академією Платона [7, с. 71]. Саме І. С. Орлай сприяв викладанню в гімназії нової правничо-філософської дисципліни – “природного права”. Для цього він запросив до Ніжина близького йому по духу молодого, але талановитого професора М. Г. Білоусова [13, с. 7]. По-європейськи мислячому ректорові вдалося створити вчительський колектив, де захочувались дискусії, творчий підхід до справи, самостійність мислення і повага до учнів. Є свідчення, що І. Орлай, а також викладачі гімназії К. Шапалінський, Ф.-Й. Зінгер, Ж.-Ж. Ландражин у свій час входили до масонських лож [10, с. 26], що були досить відомими на той час в Україні своєю філософсько-просвітницькою діяльністю (Полтавська ложа, наприклад, навіть носила назву “Любов до істини” [2, с. 521]), і чий вплив простежується як у популяризації філософської спадщини Г. Сковороди, так і в творчій діяльності іншого славетного українця – І. Котляревського.

У перші роки існування Ніжинської гімназії її ще не торкнулася кампанія розгромів, що раніше майже зруйнувала Казанський і Петербурзький університети. Свобода і певне вільнодумство гімназійної програми проявилось у тому, що тільки в Ніжині і Царському селі вищалося “природне право” – дисципліна теоретично-філософська, яка передбачала знайомство як з історією класичної філософії, так і з сучасною європейською філософією, і з викладанням якої пов’язана ціла історія – так звана “справа про вільнодумство” [10, с. 27]. Викладачем “природного права” був молодший професор і інспектор гімназії М. Г. Білоусов (1799-1854), за народженням киянин, вихованець Київської духовної академії, а згодом – Харківського університету, який він закінчив з відзнакою. Молодий професор був талановитим популяризатором досить впливової на той час в Україні філософії Й. Б. Шада (1758-1834), яка, своєю чергою, спиралась на найкращі досягнення німецької класичної філософії. Н. Г. Білоусов працював у Ніжинській гімназії з 1825 до 1830 р., і, власне, викладання ним філо-

софії права [2, с. 510] не за визначенням у програмі підручником, а самостійно, за своїм баченням і переконанням, спричинило його звільнення з професури внаслідок доносу. “Справа про вільнодумство” стала згодом важливим фактом біографії юного Миколи Гоголя, який проявив неабияку мужність, захищаючи улюбленого викладача від звинувачень і переслідувань [2, с. 512].

М. Г. Білоусов, учень Й. Шада, був гарно знайомий з тодішньою німецькою філософією, але схилився швидше до І. Канта, якого взагалі більше шанували в Ніжинській гімназії, ніж до Й. Фіхте, або Ф. Шеллінга [2, с. 504]. Щодо самого М. Білоусова, то за оцінкою одного із вдячних його учнів М. В. Кукольника, він був на той час “одним із найосвіченіших людей” імперської Росії. Ось що говорить учень про лекції свого вчителя: “Він розпочав викладання природного права, як курс для попереднього ознайомлення, що тривав не більше двох місяців; але ці два місяці виявились для нас важливішими цілих років. З надзвичайним мистецтвом Микола Григорович виклав нам всю історію філософії, а з тим разом і природного права, у кілька лекцій, так що в голові кожного з нас встановився міцний і стрункий систематичний кістяк науки наук, так що кожний із нас міг уже втілювати його в матеріал за власними бажаннями, здібностями і вченими засобами. Величезну, неоціненну користь принесли нам лекції Миколи Григорович (тут і далі курсив наш – *М. С.*)” [7, с. 97]. У своїх лекціях М. Білоусов розвивав глибокі філософські ідеї, захоплююче розповідав про природне право людської особистості на свободу, про велику користь просвітництва для народу, викликав в умах своїх вихованців гостру критичну думку. Білоусов стверджував, що людина має право на своє власне обличчя, своє бачення світу так, як сама природа утворила її душу. Звідсіля ним виводилась ідея про “непорушність особистості” [2, с. 509], заклик до свободи, незалежності і свідомої відповідальності особистості за свої вчинки. Не дивно, що лекції молодого професора знаходили підтримку у гімназистів, і дуже швидко він став їх улюбленим педагогом.

Захоплювався лекціями викладача й інспектора гімназії М. Білоусова і юний Микола Гоголь. Про це ми дізнаємося із його листів до матері. “Я не знаю, чи можна гідно вихвалити цю рідкісну людину. Він обходиться зі всіма нами зовсім як із друзями своїми... І, зізнаюся, якби не він, то в мене не вистачило б терпіння закінчити тут курс” [4, с. 85], – пише схильний до скепсису й іронії щодо інших викладачів юний Гоголь. Викликати у нього захоплення було дуже непросто, але у випадку із улюбленим професором – інша справа.

М. Білоусов був першим помічником Гоголя у створенні студентського театру. “Пансіон наш тепер на найкращому рівні... і всьому причина – наш нинішній інспектор; йому ми зобов’язані своїм щастям” [4, с. 77], – з любов’ю пише до матері ніжинський гімназист.

Не зовсім уважний на лекціях інших професорів, Микола старанно конспектував слова улюбленого вчителя. Про це свідчить той факт, що саме його конспект розглядався Білоусовим як найбільш достовірне відтворення його лекцій [2, с. 508-509]. За рекомендацією самого Миколи Григоровича конспект Гоголя навіть старанно переписували учні молодших класів. Мрія юного Гоголя стати “людиною відомою”, щоб сміливо відстоювати справедливість, правду і зробити якомога більше для “загального добра”, безсумнівно, виникла у нього також під сильним впливом лекцій М. Білоусова [6, с. 217]. Неодноразово, протягом всього життя, про це ми дізнаємося з його листів, Гоголь цікавиться долею улюбленого викладача, рекомендує знайомство з ним своїм друзям [2, с. 530].

“Справа про вільнодумство” починалась так. Спочатку старший професор політичних наук М. В. Білевич звернувся у конференцію з рапортом, у якому йшлося про певні “безпорядки в гімназії”, що оголошувалися наслідком недбайливого ставлення до своїх службових обов’язків молодшого професора Білоусова і “послабленням дисципліни” з боку директора гімназії Шапалінського, який змінив на цій посаді І. С. Орлая. Головним пунктом рапорту був той, де Білевич підкреслював, що він “помітив у деяких учнів певні підстави вільнодумства”, що, на його думку, стало наслідком прочитаного викладачем Білоусовим курсу природного права. Як приклад “неповаги вихованців до своїх наставників” було відзначено неприйнятну поведінку пансіонера Яновського (Гоголя). Таким чином, важливо підкреслити й те, що справа про вільнодумство була спрямована і проти Гоголя, який явно був одним із активних її учасників і потерпілих (у першу чергу – морально)!

Таке вільнодумство, пояснював Білевич, явно пішло від плутанини “у підставах природного права, котре, хоча й запропоновано було викладати по системі Де Мартіні, але він, п. молодший професор Білоусов, викладає назване природне право по своїх записках, будуючи його на підставах філософії Канта й Шада” [2, с. 502-503]. Тобто причиною вільнодумства студентів Білевич і частина викладачів гімназії визнали філософію Канта і Шада! Це звинувачення Білоусов легко спростував, скориставшись повною необізнаністю і невіглаством реакційних професорів у галузі філософії.

Пізніше, коли вже йшло слідство, було наказано зібрати в учнів всі зошити й записки, “стосовно природного права”. М. Г. Білоусов читав курс природного права два роки: із середини листопада 1825 р. до вересня 1827 р. Приступаючи до повторного читання курсу, Білоусов рекомендував скористатися записами його лекцій, зробленими його учнями у попередньому році. Із показань низки вихованців зовсім виразно вимальовується, що першоосновою значної частини зошитів був конспект лекцій Білоусова, який належав Миколі Гоголю-Яновському. М. Кукольник, наприклад, показував на слідстві, що “один із його зошитів під літерою С. був переписаний із зошитів учня 9-го класу пансіонера Яновського, без усяких виправлень, а ці зошити були писані під диктовку із зошита професора Білоусова”. Все це потім підтвердив і Гоголь. Таким чином, зошит Гоголя по природному праву ходив по руках учнів. Треба думати, що зошит Гоголя, який був визнаний найбільш достовірним відтворенням його лекцій, був відомий і Білоусову [2, с. 508-509].

У своєму лекційному курсі, характеризуючи закони природного права, Білоусов вбачав у них найбільш довершену й розумну основу суспільного устрою. Докази природного права, вважав він, потрібно черпати у першу чергу із розуму. Не сліпа віра в божественні настанови, а всемогутність людського розуму є “найчистішим джерелом” природного права. Державні закони є морально обов’язковими для людини лише остільки, оскільки вони не суперечать законам самої природи. “Людина має право на свою особистість, – говорить Білоусов, – тобто вона має право існувати так, як природа утворила її душу”. Звідси виводилась ідея “непорушності особи”, тобто свободи волі й незалежності людської особистості. Право людини на свободу є, на думку Білоусова, священним і ніким не може бути заперечене. У тому ж зошиті під літерою С. записано: “Членам цивільного суспільства, оскільки вони є такими, належить цивільна законна свобода, тобто кожен повинен мати особливу область свободної волі, усередині якої він може користуватись своїми правами без жодної перешкоди зі сторони інших” [2, с. 509].

Тому зовсім не випадковими були захоплені відгуки гімназистів про діяльність інспектора й професора природного права М. Г. Білоусова. Підла кампанія проти нього з боку влади справила важке враження на Гоголя. Живий, гострий розум юнака сприймав її як грубу несправедливість і сваволу, що суперечили його уявленням про “природне право” людей і про “високе призначення людини” у цьому житті. Із самого початку конфлікту симпатії Гоголя були цілком на

боці Білоусова [2, с. 512]. Про це яскраво свідчить протокол допиту Яновського. Коли Гоголеві дали його підписати, то він, прочитавши свої показання й поміркувавши, здогадався, що одне з них може бути використане проти Білоусова стороною, що обвинувачує, і це місце викреслив [2, с. 513].

Гоголь був єдиним серед вихованців гімназії, який категорично стверджував, що “пояснення в розходженні права й етики професор Білоусов робив по книзі”. А саме ці пояснення Білевич і інший звинувачувач, викладач Закону Божого П. Волинський уважали найнебезпечнішим розділом лекцій Білоусова. Таким чином, у цьому випадку ми бачимо цілком явне прагнення Гоголя допомогти Білоусову, яке показало надзвичайну мужність і сміливість майбутнього мислителя, бо інші учні, які теж захоплювались своїм учителем, такої мужності, на жаль, не продемонстрували [2, с. 514]. Саме в Ніжинській гімназії юний Гоголь вперше зміг для самого себе підтвердити принципово важливу ознаку високої філософської і громадянської культури – єдність слова, переконання і вчинку.

Пізніше, у своїй “Авторській сповіді” Гоголь згадував, як мріяв він тоді стати “людиною відомою” і зробити “щось для загального добра”. Ця мрія виникла у нього, безсумнівно, під впливом лекцій Білоусова [2, с. 528]. Не без очевидного впливу цієї події вісімнадцятилітній юнак М. Гоголь потім напише у листі до П. П. Косяровського про свою рішучість, про “непереборне бажання і жагуче прагнення” зробити своє життя “потрібним для блага держави”. “Я хотів принести хоч найменшу користь. Тривожні думки, що я не буду в змозі, що перекриють дорогу, що не дадуть можливості принести їй найменшу користь, викликали в мені глибоку зневіру”, – щиро висловить Гоголь своєму родичеві власні потаємні прагнення [6, с. 217].

Переслідування, яким був підданий на очах Гоголя М. Г. Білоусов, вступали в невблаганне протиріччя з ідеєю свободи людської особистості, що її так яскраво викладав і переконливо проповідував на своїх лекціях улюблений професор. Ця подія змусила Гоголя-гімназиста уважніше придивитися до людей, що оточували його, і до життя взагалі. Його листи гімназійної пори сповнені тривожних роздумів про батьківщину і своє місце в житті. Улітку 1827 року він з ненавистю напише про “нікчемне самовдоволення” ніжинських “існувателів”, що забули про “високе призначення людини” і перед якими він “повинен плазувати”. У числі цих вульгарних обивателів Гоголь назве “і дорогих наставників наших”.

На відміну від прикладу з М. Г. Білоусовим, викладачі, нетворчі

і необтяжені любов’ю до філософії, не викликали у Гоголя бажання навчатись. Характерною у цьому відношенні є розповідь про Гоголя-гімназиста, опублікована одним із його наставників, викладачем латинської мови І. Г. Кулжинським: “Він навчався у мене три роки і нічому так і не навчився... Гоголя знали як ледачого, хоч очевидно й не бездарного юнака, що не постарався навіть навчитися російського правопису. Жаль, що не вгадали його. А хто знає? Може це й на краще” [8, с. 32]. Не кращим було ставлення Гоголя до уроків професора російської словесності М. П. Нікольського, на заняттях якого він поводив себе неналежним чином і постійно отримував трійки [1, с. 79]. Дуже влучно пише про гімназійні роки Гоголя П. Куліш: “Можна сказати взагалі, що Гоголь мало виніс пізнань із Ніжинської Гімназії Вищих Наук, а між іншим, він розвинувся у ній надзвичайно. Він майже зовсім не займався уроками. Маючи відмінну пам’ять, він схоплював на лекціях верхівки і, попрацювавши перед іспитом декілька днів, переходив у вищий клас” [8, с. 31].

Довгий час між літературними критиками побутувала думка на кшталт того, що “ширим, глибоким знавцем європейської культури він (Гоголь – М. С.) не міг бути уже внаслідок вкрай убогої своєї освіти, що згодом надзвичайно туго поповнювалося” [13, с. 1-2]. Тому, “будучи одним із найслабших випускників Гімназії, не володіючи навіть і помірним запасом відомостей, з якої б то не було галузі знань, він не вмів навіть написати без орфографічних помилок сторінки, то на чому він міг обґрунтувати свою надію на успіхи в столиці”? Але, з іншого боку, учнівські листи Гоголя і спогади про нього демонструють, що вже з гімназійних років ним заволоділа і направляла його життєвий шлях невгамовна *потреба у творчості*, яка є провідником усякого генія. Тому він постійно відчував у собі “природжений усім талантам інстинкт, який спрямовує юнака до великого”, і, згідно з таємним велінням цього інстинкту, шукав собі поле для діяльності. В успіхові він не сумнівався: приховані у ньому сили говорили йому, “що він покликаний до чогось незвичайного, а високе прагнення до користі ближнього для недосвідченого його розуму було порукою” [8, с. 42].

Особливою рушійною силою творчого таланту Гоголя із самого дитинства був поетично-філософський стиль його мислення і світосприйняття, глибока і піднесена філософічність усього його важкого творчого життя. Звідсіля – його надзвичайне захоплення самим процесом творчості, бачення своєї долі як покликання на творчому шляху для служіння людям і Богові. Варто зазначити, що у вітчизняній

традиції ми постійно зустрічаємо ототожнення і діалог двох сутнісних сил людини – *філософії і творчості*. Згадаємо, для прикладу, непереможне переконання іншого вітчизняного генія М. Бердяєва щодо того, що творчість, дух творчості і смисл творчості – це головне покликання філософа. До останніх днів життя Гоголь не зрадив такому переконанню. “*Я й до останнього часу певен, ледве чи є вища насолода, як творити*”, [13, с. 305] – свідчив він у своїх “Листах”. Творче натхнення Гоголь завжди вважав найвищим і найвідповідальнішим станом людської душі [5, с. 5]. Цей потяг сформувався і вперше проявився ще під час навчання у Ніжинській гімназії, звідкіля юний Гоголь писав матері: “Я відмовляю собі в усьому, щоб мати хоч би найменшу можливість задовольнити своє нестримне бажання бачити і відчувати прекрасне” [5, с. 91].

Гімназійні випробування потрясли, але одночасно загартували і зміцнили Гоголя. У велике життя він увійшов, вже маючи досвід і готовність до боротьби за величні ідеали правди і справедливості. Із усіх галузей державної служби Гоголь схильний вибрати юстицію і дає цьому вибору багатозначне обґрунтування: “Неправосуддя, найбільше у світі нещастя, найсильніше розривало моє серце”. І далі Гоголь прямо вказує на зв’язок цих своїх настроїв з ідеями, почерпнутими з лекцій професора Білоусова: “Два роки займався я постійно вивченням прав інших народів і природних, як основних для всіх, законів, тепер займаюся вітчизняними. Чи здійсняться високі мої передбачення?” Це дуже важливе признание молодого Гоголя: закони природного права, які викладав Білоусов, уявлялися йому “основними” і, таким чином, “обов’язковими для всіх” [2, с. 528].

Уже живучи в Петербурзі, Гоголь довідався про жорстоку розправу уряду із професорами гімназії. У петербурзьких листах Гоголя неодноразово згадується ім’я Білоусова, якого він гаряче рекомендував своєму близькому другові М. А. Максимовичу. А довідавшись про майбутню поїздку Максимовича в Київ, Гоголь у листі від 2 липня 1833 р. настійно радить йому відшукати экс-професора Білоусова: “Ця людина буде вам дуже корисною багато в чому, і я бажаю, щоб ви з ним зійшлися”. Гоголь уважно стежив за долею Білоусова. Коли влітку 1834 р. намітилася можливість полегшення участі професора, що перебував під найсуворішим наглядом, про це негайно ж довідався Гоголь і в листі до свого колишнього ніжинського однокашника В. В. Тарновського від 7 серпня 1834 р. повідомляв: “Я чув, що у Білоусова справи поправилися, я цьому дуже радий”. Гоголь у ці роки особисто зустрічався з Білоусовим. Про це свідчить у своїх спогадах

П. В. Анненков. У квітні 1838 р. він напише М. Я. Прокоповичу: “Поклонися від мене Білоусову, коли побачиш його, і скажи йому, що мені дуже жаль, що не вдалося з ним побачитися в Петербурзі” [2, с. 530].

Міркуючи про творчу біографію Гоголя, важливо назвати ще одного наставника, що мав неабиякий вплив на те, як складалося життя майбутнього письменника. Це був Іван Семенович Орлай, директор Ніжинської гімназії, людина високої європейської культури філософського мислення, сусід родини Гоголів-Яновських. Він долучився до вибору навчального закладу для маленького Миколи Гоголя-Яновського та був уважним помічником і дорадником родини Гоголя протягом майже усього часу навчання. Іван Семенович познайомився і подружився з сімейством Гоголів-Яновських в Кишинях ще до свого призначення в Ніжин. Ступінь близькості у відносинах Орлая до Гоголя може бути визначена вже по характеру згадувань про нього в листах до батьків Миколи і, головним чином, по тій дбайливості і власній участі, що її він приймав у приватних справах свого вихованця [9, с. 17]. Він впевнено вказував на неабиякі здібності маленького гімназиста. Гоголь був постійним читачем чудової бібліотеки директора гімназії, у якій знаходилося багато філософських творів, серед яких чільне місце займали твори античних мислителів.

Та не тільки М. Г. Білоусов та І. С. Орлай, але й інші викладачі Ніжинської гімназії поширювали серед учнів передові філософські ідеї, рекомендували для вивчення книги прогресивних і відомих на той час філософів. Розслідування “справи по вільнодумство” під керівництвом шефа жандармів і начальника III Відділу Бенкендорфа виявило, що в Ніжинській гімназії учні знайомились також з творами Вольтера, Руссо, Монтеск’є, Гельвеція, Локка, Юма, Канта та інших європейських мислителів [13, с. 10-11,61]. Філософськи мислячими, критично налаштованими були і самі викладачі гімназії. А це зовсім не відповідало духові імперського деспотизму. Унаслідок “справи про вільнодумство” було визнано недоцільним зберігати за Ніжинською гімназією властивий їй енциклопедичний профіль. У 1832 році завершився розгром перспективного навчального закладу. Гімназію вищих наук було закрито, а на її місці створено фізико-математичний лицей вузької спеціалізації, у якому вже не йшлося викладання філософських дисциплін.

Серед духовно близьких людей, які мали неабиякий вплив на формування особистості Гоголя в Ніжинській гімназії, не можна не назвати його шкільного товариша Г. І. Висоцького. Це була вочевидь

людина талановита, з особливою сократівською іронією мислення, дружні стосунки з яким сильно змінили Гоголя. Незважаючи на те, що Висоцький йшов класом вище за нього, Гоголь вважав його чи не єдиним однодумцем серед однолітків, кому він міг довірити усі свої потаємні прагнення і бажання. Подібність смаків зблизила їх, тому що і один, і інший відрізнялися мрійливістю, сатиричністю і комізмом. Усі гумористичні прізвиська, під якими Гоголь згадує у своїх листах про товаришів, належать Висоцькому. Він мав сильний вплив на початковий характер гоголівських творів. Товариші їх обох, перечитуючи “Вечори на хуторі” і “Миргород”, підкреслювали, що на кожному кроці зустрічали в них слова, вирази і анекдоти, якими Висоцький смішив їх ще в гімназії” [8, с. 36].

Поза гімназією Гоголю не вистачало спілкування з дорогою для нього людиною. “Я роблюся ти”, – проникливо писав Гоголь у листі до друга у часи вимушеної розлуки [4, с. 85]. “Принаймні, дозволь сказати, що ні до кого серце моє так не прив’язувалося, як до тебе. З початкового нашого перебування тут, ми уже зрозуміли один одного, і дурості людські вже давно зріднили нас; разом ми висміювали їх і разом обмірковували план майбутнього нашого життя” [4, с. 80].

Спілкування з Г. Висоцьким багато дало для розвитку творчого таланту Гоголя. Це був перший у житті майбутнього письменника своєрідний практикум тотально-критичного мислення, що у сплаві з високою мрійливістю обох друзів фактично став спробою відтворити метод афінської сократівсько-платонівської школи у творчому спілкуванні. Сократівсько-платонівський метод для творчої біографії Гоголя взагалі був надзвичайно продуктивним і мав свої конкретні наслідки. Пристрасть до критично-філософської рефлексії у подальшому знайшла своє втілення як у сократівському критично-новаторському характері його громадянської сатири, так і в платонівській соціально-утопічній ідеї “небесного громадянства” [1, с. 6]. Саме у Ніжинській гімназії сформувалась парадигма творчого світогляду Миколи Гоголя, що послугувала основою для написання майбутніх геніальних творів письменника. Г. Висоцький у своїх спогадах навіть розповідав про те, що він колись мав копію першого написаного Гоголем у гімназії сатиричного твору “Дещо про Ніжин, або Дурням закон не писаний”, який пізніше став прообразом славетних творів – “Ревізора” та “Мертвих душ”.

Надзвичайно влучну педагогічну оцінку учнівській юності Гоголя дав у 1910 р. проф. І. Іванов, директор Ніжинського історико-філологічного інституту: “Хто може бути учителем генія? Йому призначено

відкривати нові шляхи, а шкільні вчителі покликані вести своїх учнів уже випробуваними шляхами. Хто спроможний стати другом для виняткової людини? Люди люблять те, що розуміють, – і самим щирим з них стає моторошно й дико перед тією далечинню, яка вабить обрану душу. І Гоголь учився і жив тут начебто, за його словами, іноземець, що заблукав на чужину. Але його путівник відкривав йому натомість інший світ, іншими невидимий і нечуваний, – відкривав отут, усюди, де ми живемо” [5, с. 2]. Таким путівником для Гоголя протягом усього його непростого життя вже з учнівських років стала непереборна любов до *істини, краси і добра*.

Незважаючи на деякі очевидно несправедливі сучасні оцінки творчості Миколи Гоголя, ми абсолютно переконані, що він був великим патріотом свого народу, людиною, що плоттю і духом своїм глибоко вкорінена у рідну землю. Усім серцем він радів і сміявся разом із своєю батьківщиною, страждав і обливався гарячими сльозами разом з нею, нічим і ніколи не зрадивши її. Попри всі суперечливі оцінки років навчання Гоголя у Ніжинській гімназії і ті нелегкі випробування, які йому судилося тут пережити, справжнє ставлення славетного учня до рідної школи висловлене ним у таких словах: “Дійшли до мене інші звістки, також дуже, дуже неприємні для мене, начебто згорів Ніжинський Ліцей. Зізнаюся, це мене так засмутило, як не засмутила б звістка про те, що згорів мій власний батьківський будинок” [8, с. 47].

У підсумку зазначимо, що за короткий час у Ніжинській гімназії під майстерним керівництвом директора гімназії І. С. Орлая та гурту талановитих викладачів склалося таке *пасіонарне середовище*, яке значною мірою сприяло тому, що до розгрому гімназії за наслідками “справи про вільнодумство” (яка, по суті, була “справою про філософію”) з її стін вийшли такі талановиті особистості, як геніальний мислитель і письменник М. В. Гоголь, філософ і правознавець, один із засновників вітчизняної педагогічної науки П. Г. Редкін, талановитий і надзвичайно популярний у свій час письменник М. В. Кукольник, відомий поет і перекладач В. І. Любич-Романович, громадський діяч В. В. Тарновський, політик і літературний діяч К. М. Базілі, самобутній поет Є. П. Гребінка, друг і помічник М. Гоголя М. Я. Прокопович та ін.

На прикладі яскравої історії становлення Ніжинської гімназії вищих наук кн. Безбородька, на нашу думку, можна ще раз переконатися у тому, що *найважливішим чинником і критерієм пасіонарності будь-якого творчого співтовариства, або національної культури у цілому є підтримка та цілеспрімоване культивування в ній філосо-*

фії. І зараз, коли вкрай важлива справа залучення молодого покоління до дорогоцінного скарбу культури філософського мислення переживає не найкращі часи, варто пам'ятати про тісний зв'язок філософії і творчого потенціалу кожної особистості, що буде складати у майбутньому основу творчого потенціалу усієї української нації.

Література:

1. Вересаев В. В. Гоголь в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников. – Х. : Прапор, 1990. – 680 с.
2. Гоголь и дело о вольнодумстве. Статья С. Машинского // Литературное наследство. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1952. – С. 495-531.
3. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Сост., вступ. ст. и коммент. В. А. Воропаева. – М. : Сов. Россия, 1990. – 432 с.
4. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений. – Изд-во Академии наук СССР, 1940. – Т. 10. – 583 с.
5. Известия Историко-Филологического Института кн. Безбородко в Нежине. – Т. XXVI. – Нежин, 1911.
6. Коялович А. Детство и юность Гоголя. Биографический очерк / Московский сборник. 1887 г. – М., Типография А. А. Карцева. – С. 202 – 271.
7. Лицей князя Безбородко. Издал граф Г. А. Кушелев-Безбородко. – СПб. : В типографии императорской Академии наук, 1859. – В 2-х отделах. – Отд. 1.
8. Лицей князя Безбородко. Издал граф Г. А. Кушелев-Безбородко. – СПб. : В типографии императорской Академии наук, 1859. – В 2-х отделах. – Отд. 2.
9. Николай Васильевич Гоголь. Его жизнь и сочинения / Составил В. Покровский. – М., 1910.
10. Попович М. В. Микола Гоголь: Роман-есе. – К. : Молодь, 1989. – 208 с.
11. Самойленко Г. В., Самойленко О. Г. Ніжинська вища школа: від Гімназії вищих наук до університету. – Ніжин: НДПУ, 2000. – 288 с.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Вид-во "Орій" при УКСП "Кобза", 1992. – 230 с.
13. Чудаков Г. И. Отношение творчества Гоголя к западно-европейским литературам // Университетские известия. Год 47-й. – № 7. – Июль. – Тип. Императорского ун-та Св. Владимира, – 1907. – С. 1 – 62.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя **І. М. Гончарова**

Марія Петрушкевич

ПРЕДСТАВЛЕНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ В ІНТЕРНЕТІ

У статті розглядаються особливості використання Інтернету як джерела релігійної комунікації у християнських конфесіях. Специфіка, пріоритети та обсяги використання Інтернету пояснюються догматичними особливостями православ'я, католицизму та протестантизму, їх соціокультурними відмінностями.

Ключові слова: Інтернет, релігійна комунікація, релігійний сайт, православ'я, протестантизм, католицизм.

Marija Petrushkevych. Representation of Christian denominations in the Internet

The article discusses the features of using the Internet as a source of religious communication in the Christian denominations. Specificity, priorities and scope of Internet use attributed dogmatic features of Orthodoxy, Catholicism and Protestantism, and their socio-cultural differences.

Keywords: Internet, religious communication, religious site, Orthodoxy, Protestantism, Catholicism.

Марія Петрушкевич. Представленность христианских конфессий в интернете

В статье рассматриваются особенности использования интернета как источника религиозной коммуникации в христианских конфессиях. Специфика, приоритеты и объемы использования интернета объясняются догматическими особенностями православия, католицизма и протестантизма, их социокультурными различиями.

Ключевые слова: интернет, религиозная коммуникация, религиозный сайт, православие, протестантизм, католицизм.

Всемогутній Вічний Боже, що створив нас на свою подобу, і все блага, істинне, прекрасне, особливо в Божественному Обличчі Твого Єдинородного Сина, Господа нашого Ісуса Христа, благаємо Тебе: дозволь шукати те, що заповідав, щоб завдяки заступництву святого Ісидора, єпископа і Вчителя Церкви, ми під час мандрювання Інтернетом направляли наші руки і очі лише до того, що Тобі до вподоби, і приймали з любов'ю та терпінням усіх, кого там зустрінемо. Через Христа, нашого Господа. Амінь.

Молитва перед входом до Інтернету
<http://mykosovskyu.livejournal.com/tag/интернет>

Інтерес християнства щодо Інтернету є особливим вираженням давнього інтересу церкви стосовно засобів масової комунікації. Розглядаючи їх як результат історичного розвитку науки, за допомогою якого людство розкриває різні потенції та цінності, християнська церква констатувала, що вони є позитивними технічними винаходами, які зараз допомагають людям у різних потребах і можуть бути ще кориснішими [16].

Нові засоби зв'язку, небачена оперативність світової комунікації, стрімка зміна швидкості і можливостей сприйняття інформації – всі ці процеси у сфері комунікацій, що бурхливо розвиваються, змушують християнську церкву осмислювати нові напрями і форми своєї місіонерської діяльності в сучасному світі.

Зараз все суспільство переживає грандіозне культурне й антропологічне зрушення в моделях спілкування, коли небачене прискорення породжує потребу в спогляданні як компенсаторній реакції. У цій ситуації церква часто бере на себе відповідальність за збереження сенсів, освоюючи нові медійні технології [6].

Перед православною церквою зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й усі можливі інші цільові групи, які можуть стати частиною церкви [12, с. 65]. Церква активно намагається донести свою позицію до віруючих.

Якщо православна церква не цікавилася аудиторією Інтернету на початку його розвитку, то зараз, коли понад 10% населення України, спілкуються за допомогою Інтернету, вона почала приділяти цьому засобу комунікації особливу увагу (вслід за Папою Римським патріарх Московський організує телеконференції та спілкування в Інтернеті у режимі реального часу) [12, с. 67].

Інший приклад, патріарх Московський Кирил у 2010 р. благословив відкриття офіційного відеоканалу РПЦ на відеоресурсі Youtube. Він заявив, що канал покликаний наблизити слово боже до життя сучасної молоді. Презентація каналу РПЦ відбулася у рамках четвертого міжнародного фестивалю “Віра і слово” у Москві. Патріарх зазначив: “ми робимо це лише для того, щоб наблизити до життя сучасної, особливо молоді людини слово боже, божественну мудрість, божественний закон, який є законом життя... Youtube – це помітне явище у сучасному культурному житті. Сотні мільйонів людей користуються цією системою для того, щоб отримувати інформацію через Інтер-

нет, через свої персональні комп’ютери. І дуже важливо, що якраз у цій системі зараз виникає церковне представництво” [7].

Всі великі православні церкви в Україні мають офіційні сайти. Також в Інтернеті мають свої сайти деякі православні монастирі, навчальні заклади, громадські організації, газети та журнали. Наприклад, зараз доступними є сайти Інтернет-журналів “Київська Русь” (у якому акцентується увага на розвитку православ’я за межами слов’янських країн), “Амвон”, “Православне слово”, православного огляду “Віра і життя”, православних новин за тиждень “Седміца” та ін. [22].

Незважаючи на зростання ролі віртуального чинника православ’я в Україні, на думку О. Сагана, не повністю усвідомлює можливості цього чинника, характеризуючи його як псевдокультурне та бездуховне явище. Головною причиною такого становища в українському православ’ї є традиція існування державної церкви, яка зорієнтовує православне духовенство на прагнення максимально залучити державний чинник до розвитку конфесії. Це досить чітко можна простежити у виступах практично всіх предстоятелів православних церков [11, с. 204].

Дещо інша ситуація простежується у католицизмі. Особливим зрізом комунікаційної системи тут є розгалужена і досить плідна діяльність щодо *використання найсучасніших засобів комунікації* та винесення цієї теми на загальний огляд (через щорічні звернення папи з приводу Всесвітнього дня комунікації, апостольські повчання, енцикліки та ін.).

Католицька церква чітко визначила своє бачення мети й завдань суспільного спілкування. Насамперед вона оцінює позитивний бік діяльності медіа: “У наш час дивовижного поступу засобів комунікації найбільшою й найціннішою їхньою допомогою людям стає те мереживо зв’язків, що його ці засоби сплітають між народами й культурами” [3, с. 307]. Зараз для католицької комунікації дуже багато важать нові технології й засоби зв’язку, які уможлиблюють широкий доступ до знання, до вчення й Переказу, до слів Святого Письма, до настанов учителів духовності, до історії й традиції місцевих церков, чернечих орденів та світських установ.

Про значення мас-медіа йдеться в душпастирській інструкції Папської Ради у справах соціальної комунікації “*Communio et Progressio*” (Єдність і поступ) [15, с. 34]. Засоби комунікації сприяють діалогові у самій католицькій церкві, допомагають пізнати погляди і життєві настанови сучасників. Таким чином, крім традиційних засобів, таких

як свідчення життя, вивчення Катехізису, особисті контакти, народна побожність, літургія та інші релігійні церемонії, католики для справи євангелізації та катехизації застосовують у своїй діяльності мас-медіа [8, с. 19].

Одне із провідних місць серед неканонічних засобів передачі релігійної інформації у католицизмі займає Інтернет [4, с. 12].

У 2002 р. папа Іоан Павло II у посланні з нагоди Всесвітнього дня комунікації особливу увагу звернув на значення та місце Інтернету у системі католицької комунікації. Він наголосив, що католицька церква ставиться до цього нового засобу комунікації із впевненістю. Як і всі інші засоби спілкування, він є тільки знаряддям, але ніяк не самоціллю. Інтернет, якщо фахово його використовувати й усвідомлювати всі його сильні та слабкі сторони, може допомогти у справі євангелізації. Насамперед, постачаючи інформацію та пробуджуючи зацікавлення, він дає можливість ознайомитись із християнським посланням багатьом людям – особливо молоді, для якої кіберпростір дедалі частіше стає головним вікном у світ [2, с. 420].

Інтернет допомагає у проведенні євангелізації. В його мережах є безліч інформаційних, документальних та освітніх джерел, що розповідають про церкву, її історію й Переказ, її вчення й діяльність у різних напрямках та в різних країнах. Тому очевидно, що Інтернет (хоч він ніколи й не зможе замінити того глибокого спілкування з Богом, що його дає тільки живе, літургійне життя) здатний стати доповненням і підтримкою, готуючи людей до зустрічі з Христом у спільноті й допомагаючи новонаверненим. Вже стала реальністю віртуальна участь католицьких громад і окремих вірних у богослужіннях папи римського, які відбуваються в режимі реального часу на площі і в Соборі св. Петра у Римі. Візит глави Ватикану в Україну також супроводжувався трансляцією в Інтернеті в реальному часі [12, с. 67]. РКЦ в Україні має свій медіа-центр в Інтернеті, у якому інформація подається українською, російською, польською, англійською, іспанською та іншими мовами.

З іншого боку, наприклад, за сприянням Інтернету у жителів Латвії з'явилася можливість зробити "віртуальну сповідь". Таку можливість надає відкритий у 2010 р. інтернет-портал [17].

Утім, використання мереж Інтернету у католицькій комунікаційній системі порушує певні закономірні й очевидні питання. Питомою ознакою Інтернету – це те, що він постачає віруючим майже нескінченний потік інформації, у культурі, яка живиться плинним і скороминущим, є велика небезпека того, що віруючі почнуть вважати, ніби вирі-

шальне значення мають самі тільки факти, а не цінності. Інтернет дає багато знання, але не навчає цінностей; а коли цінності залишені без уваги, то сама людина легко забуває свою трансцендентну суть, перестає користуватися екзистенційною комунікацією. Але незважаючи на це легко побачити, що релігійній інформації в мас-медіа католики приділяють дедалі більше уваги. Причина цього полягає у все більшому інтересі до релігійного виміру людського життя – особистого, чи суспільного [5, с. 278]. Доказом серйозного комунікаційного значення Інтернету з боку католицької церкви є спроби знайти святого покровителя Інтернету (тобто намагання наблизити до канонічного це джерело комунікації) [9, с. 55].

Серед українських католиків *діяльність Української греко-католицької церкви* є яскравим прикладом розвитку масової комунікації.

Низка греко-католицьких видань (зокрема, “Арка”, “Мега”, “Нова зоря”, “Пізнай правду”, часопис “Патріархат”, “Промінь любові” та ін.) представлена в Інтернеті, в якому щороку з’являється декілька нових греко-католицьких сайтів та вдосконалюються уже наявні (у 2010 р. в Інтернеті було представлено 116 греко-католицьких сайтів) [22]. Важливість Інтернету підтверджується також і тим, що керівні особи УГКЦ проводять веб-конференції в Інтернеті. Так, глава УГКЦ першу веб-конференцію провів у квітні 2006 р. [10, с. 25].

Модернізація греко-католицизму виявляється в активізації “молодіжної політики”. Молодіжні організації активно представлені в Інтернеті, що дає можливість масовій комунікації та широкому залученню нових членів. Серед таких організацій можна виділити Молодіжну комісію Івано-Франківської єпархії, Академію української молоді, Молодіжні християнські сторінки “Сарепта” та “Зустріч” та ін. [22].

На основі католицизму в Україні поступово формуються електронні інформаційні служби, такі, наприклад, як Релігійно-інформаційна служба України (РІСУ). Сьогодні це одне з головних джерел інформації про релігійне життя в Україні. Його особливість серед інших полягає у тому, що це поліконфесійний проект, хоча й існує при Українському католицькому університеті. Релігійно-інформаційна служба постійно організовує круглі столи, присвячені темі “Релігія. Мас-медіа. Суспільство”.

Директор РІСУ Тарас Антошевський зазначає: “Ми можемо формувати певні суспільно-світоглядні традиції, бо як ЗМІ ми так чи інакше впливаємо на суспільство. Скажімо, ми формуємо толерантний погляд на оточення, на інших та їхнє право вірити по-іншому” [1].

Не менш активно Інтернет використовують і протестанти. У 2010

році в Україні відбулася низка конференцій присвячених взаємодії протестантських церков та мас-медіа. Найбільші із них – це конференція “Media Mobilization”, організована завдяки ініціативі Союзу молодих християн України, асоціації “Духовне відродження” та асоціації інтернет-євангелістів [13]; та конференційний форум “Дні інформаційних технологій ITdays” (м. Дніпропетровськ), організований Церквою адвентистів сьомого дня, присвячений сучасним інформаційним технологіям. Програма форуму передбачала ознайомлення учасників із історією та тенденціями розвитку сучасних інформаційних технологій, навчання можливостям оформлення інформації, розкриття есхатологічної ролі інформаційних технологій, пояснення перспективи служіння та поширення Євангелія за допомогою мас-медіа та ін. Учасники форуму ініціювали організацію адвентистських інтернет-євангелістів [13].

За допомогою Інтернету дублюється інформація друкованих періодичних видань. Така ситуація дає можливість брати активнішу та масову участь у релігійних комунікаційних процесах. В Україні більшість протестантських церков мають офіційні сайти в Інтернеті. Найактивніше розвинені електронні ресурси в Українській лютеранській церкви, Реформатських церков, Євангельських християн-баптистів, п’ятидесятників, харизматів, АДС, Церкви Христа та ін. [22].

З наведених прикладів видно, що протестантські деномінації у свою комунікаційну систему надзвичайно активно включають новітні засоби передачі інформації, поряд із використанням традиційних. Саме мобільність протестантської комунікаційної системи, у порівнянні із католицькою та особливо православною, робить її зараз інтенсивною та прилаштованою до змін у сучасному світі. Догматична особливість протестантизму – особисте звернення кожного віруючого до Біблії – сприяє розвитку проповідництва та місіонерської діяльності, активізує релігійну комунікацію як між віруючими, так і між віруючими та Богом.

Ефективною формою роботи з молоддю є “Молодіжні християнські клуби і кафе” (наприклад, міжнародне християнське кафе “Тиха пристань” у Харкові [21]), на базі яких формуються нові баптистські церкви, значну кількість яких становить молодь. Часто молодіжні організації мають адреси в Інтернеті, наприклад, ЄПЦУ (Євангельська пресвітеріанська церква) [20], молодіжне служіння ЄХБ [18], молодіжне служіння “Іоанн” [19], студентська молодіжна спільнота м. Львова [23] та ін.

Отже, не маючи власної традиції священства, настільки розви-

нутого культу, як у католиків і особливо – православних, практично не маючи власного релігійного мистецтва, протестанти переконані в тому, що з Богом можна спілкуватися багатьма способами, знаходячи форми вираження своєї віри в контексті сучасної культури. Протестанти вважають можливим запропонувати людині Євангеліє в доступній, близькій їй формі. Нерідко це спричиняє появу дуже спрощених моделей євангелізації, і розуміється як спроба йти за людиною, з огляду на її досвід, її культуру, інтелект, смак, душу. Але форма і зміст перебувають у діалектичній єдності. Якщо форма не сакральна, зміст втрачає свою сакральну складову, але саме вона є головним змістом релігії. Хоча якщо стосунки з Богом споконвічно задані, як вважають протестанти, якщо їх не потрібно встановлювати і зміцнювати, то ні складний культ, ні обряд, ні культове мистецтво не потрібні.

Отже, християнські конфесії об’єднує прагнення використовувати у своїх цілях мас-медіа. Т. Андрюшевський, директор Релігійно-інформаційної служби України, наголошує: “ми констатуємо покращення роботи церковних інформаційних служб. Знаємо, що й самі провідники Церков почали до цієї справи ставитися з більшою повагою. І це не було викликано лише тим, що потрібно оперативно реагувати на закиди суспільства, хоча і це вагомий чинник. Мені здається, що Церкви свідомо починають значно конструктивніше ставитись до ЗМІ, вбачають в них силу, яку можна використати на користь місіонерству, євангелізації, особливо в служінні з молоддю, інтелігенцією тощо” [1].

Мас-медіа спричиняють значний вплив на конфесійні комунікаційні системи християнства, але цей вплив у конфесіях не однозначний. Найяскравіше він виявляється у протестантизмі та католицизмі; православна церква досить помірковано використовує сучасні засоби передачі інформації. Зараз канонічні індивідуальні та візуальні аспекти поклоніння уже не здаються задовільними. При високих швидкостях електронних комунікацій більше неможливі лише візуальні засоби осягнення світу; вони надто повільні, щоб бути своєчасними чи ефективними.

Звертаючись до сучасного стану християнської комунікаційної системи, слід наголосити, що тут одночасно відбуваються кардинально відмінні процеси. З одного боку, Інтернет дозволяє пришвидшити обмін релігійною інформацією, збільшити аудиторію, розширити ареал християнської комунікації. Але з іншого боку, інтенсивне використання Інтернету стає причиною десакаралізації релігійного слова,

руйнування канонічних особливостей християнського спілкування, виникнення у віруючих відчуття розгубленості, своєрідної духовної кризи.

Література:

1. Директор РІСУ Тарас Антошевський: “Церкви починають значно конструктивніше ставитись до ЗМІ” // <http://novomedia.org/node/1205>.
2. Іоан Павло II, папа. Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 2002 // Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / Упорядник і наук. ред. М. Перун. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004.
3. Іоан Павло II, папа. Соціальна комунікація і поширення солідарності та братерства між країнами й народами. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 1988 // Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / Упорядник і наук. ред. М. Перун. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004.
4. Кисилев Г. С. Постмодерн и христианство // Вопросы философии. – 2001. – № 12.
5. Массовая культура: Учебное пособие / К. З. Акопян, А. В. Захаров, С. Я. Кагарлицкая. – М. : Альфа-М; ИНФРА-М, 2004.
6. На якій мові християнство може говорити з сучасним світом? Роздуми учасників круглого столу в КЦ “Покровські ворота” // <http://www.christusimperat.org/uk/node/15278>.
7. Патріарх Кирилл благословил Youtube // Газета по-киевски // <http://muscituua.com/news/world/2010/10/11/191910.html>.
8. Перун М. Церква в системі соціальної комунікації // Соціальна комунікація: виклики ХХІ століття. – Львів, 2005.
9. Релігійна панорама: Інформаційно-аналітичний журнал. – № 11. – 2002.
10. Релігійна панорама: Інформаційно-аналітичний журнал. – № 6. – 2006.
11. Саган О. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну / Християнство доби постмодерну: Колективна монографія. – К., 2005.
12. Свистунов С. Глобальні трансформації християнства доби постмодерну / Християнство доби постмодерну: Колективна монографія. – К., 2005.
13. Христианская конференция – Дни информационных технологий ITdays // 1. 0 <http://www.cnlnews.tv/2010/03/29/conference>.
14. Христианская конференция Media Mobilization // <http://mediamob.org.ua/ru/khristianskaya-konferentsiya-media-mobilization>.
15. Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / Упоряд-

ник і наук. ред. М. Перун. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004.

16. Церковь и Интернет: Понтификальный Совет по средствам массовой коммуникации // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/katholic/Article/ChurIntern.php.

17. <http://vidgolos.com/14801-katolikam-zaproponovali-spovidatisya-po-telefonu.html> 20/03/2010.

18. <http://www.cyouth.info>.

19. <http://www.ioann.dn.ua>.

20. <http://www.molod.epcu.org.ua>.

21. <http://www.pages.ivillage.com>.

22. <http://www.risu.org.ua>.

23. <http://www.utj.org.ua>.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету "Острозька академія" **П. М. Крالیук**

Михайло Якубович

МАКСИМИ РОЗУМІННЯ В ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ МЕТОДІ СУНІТСЬКОГО ЕКЗЕГЕТА МУХАММАДА Б. МУСТАФИ АЛЬ-АККІРМАНІ

У статті розглянуто специфіку герменевтичного методу Мухаммада б. Мустафи аль-Аккірмані, мусульманського вченого-хадісознавця XVIII століття, який народився на території України. Досліджено оригінальний арабомовний рукопис одного з екзегетичних творів цього автора.

Ключові слова: екзегетика, арабська філософія, наука про хадіси, посткласичний іслам, фікх.

Mykhaylo Yakubovych. The Maxims of Understanding in the Hermeneutical Method of Sunni exegete Muhammad b. Mustafa al-Aqkirmani

The article shows a features of the hermeneutical method, developed by the Islamic scholar of hadeeth Muhammad b. Mustafa al-Aqkirmani, who was born on the territory of Ukraine. An original Aranic manuscript of one of the exegetic works of this author is studied.

Key words: exegetics, Arabic philosophy, science of hadeeth, postclassic Islam, fiqh.

Михаил Якубович. Максими понимания в герменевтическом методе суннитской экзегетики Мухаммада б. Мустафы аль-Аккирмани

В статье рассмотрена специфика герменевтического метода Мухаммада б. Мустафы аль-Аккирмани, мусульманского ученого-хадисоведа XVIII века, который родился на территории Украины. Исследована оригинальная арабоязычная рукопись одного из экзегетических произведений этого автора.

Ключевые слова: экзегетика, арабская философия, наука о хадисах, постклассический ислам, фикх.

Ранньомодерна доба розвитку мусульманського світу (XVI – XVIII ст.) постає в дослідженнях сучасної сходознавчої науки в досьть суперечливих рисах. З одного боку, чимало авторів фіксують поглиблення “системної” кризи на теренах мусульманських держав. Так, зокрема, чимало дискусій зосереджується навколо питання економічного занепаду в минулому потужного культурно-цивілізацій-

ного регіону [18]. Інші автори розглядають вказане питання суто в культурологічному аспекті [12, 11]. Відомий історик ісламської культури Монтгомері Уотт (1909 – 2006 рр.) називає XVI ст. початком “застою філософської теології” [22, с. 33]. Натомість історик Майкл Кук, згадуючи в одному зі своїх нарисів кількох мусульманських авторів XVII – XVIII ст., наголошує на широкому розповсюдженні методів логічного аналізу серед представників релігійних наук, а тому й ставить під сумнів правильність оцінки вказаного періоду як “темних віків” [13].

Чималий внесок у дослідження змістовних особливостей ісламської філософської думки ранньомодерного й модерного періоду належить Халіду аль-Рвайгібу, який відводить значну роль у творенні міфу про “темні віки” мусульманським реформаційним рухам XIX – XX ст. Дослідник особливо відзначає раціоналістичне поняття *тахкік* (“підтвердження істиності”, “перевірка”) як методологічне завдання авторів вказаного періоду [14]. Актуальні питання розвитку мусульманської філософської думки в XVI – XVIII ст. постають і у працях дослідників турецької культурно-релігійної спадщини [19, 21].

Одним із авторів “посткласичного” періоду розвитку мусульманської філософської та релігійно-правової думки є Мухаммад б. Мустафа аль-Аккірмані (пом. 1760 р.), автор численних праць у різних галузях релігійного та наукового знання. Творчість цього вченого вивчена украй поверхово (доказом чого є відсутність критичних видань абсолютної більшості його робіт), зокрема й унаслідок порівняно слабкого інтересу наукової спільноти до вказаного історичного періоду. Враховуючи значимість авторських праць у галузі коментування Сунни (*’ільм аль-хадіс* – “науки про хадіси”), у межах статті ми спробуємо з’ясувати епістемологічні та герменевтичні характеристики одного з творів аль-Аккірмані, де автор подає власний коментар на деякі ранньоісламські перекази етичного, обрядового та правового змісту. Оскільки, як справедливо зауважує М. Г. Романов, на відміну від байдужих до конкретних історичних фактів раціональних доктрин “кожен хадіс міг слугувати певним еталоном побудови благочестивого життя в теперішньому” [8, с. 6], вивчення пріоритетів інтепретації хадісів автором “посткласичного періоду” дозволить набагато краще зрозуміти світоглядні та суспільні запити періоду “темних віків” ісламу, тобто “відчитати” сферу *реального* між рядками власне *текстуального*. Таким чином, наше завдання можна сформулювати як прагнення до встановлення конкретних меж інтерпретації хадісів Мухаммадом аль-Аккірмані, тобто тих аспектів його методики, які

маркують уявлення про “повноту витлумачення”. Отож, ми спробуємо з’ясувати, завдяки чому сам автор міг вважати свій коментар “достатнім” для розуміння та яким зовнішнім запитам його часу це розуміння відповідало.

Біографічні подробиці життя Мухаммада аль-Аккірмані майже невідомі. Одним із небагатьох джерел, які дозволяють скласти загальне уявлення про цього автора, є біографічний компендіум “Настанова вчених” (*Гадайтю ль-’Аріфін*) османського історика Ісма’іла-паши аль-Багдаді (пом. 1920 р.). Ісма’іл-паша наводить повне ім’я аль-Аккірмані: “Мухаммад б. Мустафа Хумайд аль-Кафауї аль-Ханафі, відомий як аль-Аккірмані” [5, с. 368]. Біограф стверджує, що аль-Аккірмані помер у місяці мухаррам 1174 року гіджри (поч. серпня – поч. вересня 1760 Р. Х.), займаючи посаду судді ханафітського *мазгабу* в Мецці. У цей час територія Хіджазу, де знаходяться Мекка й Медина, перебувала в складі Османської імперії (з 1519 року). Як стверджує ’Абд аль-Малік б. Дугайш, з 1536 року ханіфітський суддя Мекки признавчався в Стамбулі, а в 1565 році вийшов наказ про те, що судді трьох інших мазгабів (шафіїтського, малікітського та ханбалітського) повинні обов’язково консультиватися саме в суддівському управлінні ханіфітів [1, с. 132]. Таким чином, посада ханіфітського судді в Мецці, яку займав аль-Аккірмані, відіграла важливу роль у османській адміністрації Хіджазу.

Точне місце й дата народження аль-Аккірмані невідомі, тому лише його топонімичні прізвища дозволяють зробити цілком вірогідні припущення. У одному з рукописів “Коментаря на сорок хадісів”, датованим 1233 роком (1817/1818) стверджується, що ця праця була написана “Мухаммадом, сином Мустафи, Аккерманійським за народженням, ханіфітом за *мазгабом*, матуридитом за віросповіданням” [2, арк. 162] у місяці джумада ль-уля 1150 (тобто серпні-вересні 1737) року. “Аль-Кафауї”, ще одне вищезгадане прізвище Мухаммада б. Мустафи, свідчить про його стосунок до міста під арабізованою назвою *Кафаг*. Оскільки таке саме прізвище мав відомий філолог Абу ль-Бака’, який, згідно з історичними повідомленнями, походив із міста Кафа (турк. *Кефег*) в Криму (тобто сучасної Феодосії), цілком вірогідно, що у випадку з Мухаммадом б. Мустафою “Аль-Кафауї” також означає “Кафський”. Виходячи з цього, можна стверджувати, що цей автор певний час мешкав саме в Кафі, про що свідчить і назва одного з його творів – “Кафський *адаб*” (*Аль-Адаб аль-Кафауї*). Зв’язок Мухаммада б. Мустафи із північним Причорномор’ям дозволяє ідентифікувати й першу частину його топонімичного прізвища як

“Аккерманський”, тобто “людина, що походить із Аккерману” (сучасн. Білгород-Дністровський) – міста й фортеці, які входили до складу Османської держави з 1484 до 1770 року. Отож, народившись в Аккермані, Мухаммад б. Мустафа міг отримати початкову релігійну освіту саме в Кафі – значимому в ті часи культурному центрі Кримського п-ова. І хоча майже нічого не відомо про його подальше життя, цілком вірогідно, що свою освіту автор продовжував уже в значимих релігійних центрах того часу, тобто великих містах Близького Сходу.

Згідно із повідомленням Ісма'їла-паши та збереженими рукописами, аль-Аккірмані був автором більше двох десятків різних праць. Їм можна систематизувати так:

1) Роботи, які стосуються доктрини:

“Коштовне намисто в коментарях до віроповчальних принципів”, “Перлове намисто в роз'ясненні того, що знання Усевишнього не має кінця”, “Послання про загальну й конкретну спроможність”, “Акти поклоніння та часткові прояви волі” [3], “Коментар до слів “з ім'ям Аллаха”, “Коментар до слів “Хвала Аллаху”.

2) Доксографічні твори:

“Послання про єретичні секти” (можливо, Leiden Or. 12. 425. – ff. 35b-50b) [17, с. 182].

3) Примітки (*хашійя*) та коментарі (*шарх*) на екзегетичні праці:

“Примітки до “Світил зіслання” аль-Байдауї”, “Примітки до “Достовірного зібрання” аль-Бухарі”, “Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві”, Примітки до коментаря Мірабі на “Відкриття”, “Примітки до коментаря аль-Казабаді”, “Послання про тексти молитов”.

4) Медичні роботи: “Користі сіваку”.

5) Біографічні роботи: “Визначення наук та життєписи авторів”.

6) Філологічні роботи: “Книга чистоти про флексії, мову й смисл”, “Коментар на послання аль-'Ассама про метафору”, “Кафський *адаб*”, “Примітки до хусайнівських коментарів на “*Адаб*” аль-Біркаві”.

Частина робіт аль-Аккірмані, зокрема й згаданий “Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві”, перекладалася й на турецьку мову [20, с. 123]. Отож, основними зацікавленнями Мухаммада б. Мустафи, як свідчить перелік праць (утім, враховуючи розкиданість рукописів по різних бібліотеках, ми не претендуємо на виключність цього списку), були філологічні (власне методика коментування) та доктринальні (апологія сунітського віровчення за школою аль-Матуріді) питання.

Праця аль-Аккірмані під назвою “Коментар (*шарх*) на сорок хадісів аль-Біркаві” належить до жанру коментарів на т. зв. *арба'уни* (від араб. *арба'ун* – “сорок”) – короткої збірки, куди включалися найбільш

актуальні, з точки зору впорядника, перекази від Пророка. Серед особливо популярних *арба 'ун* був, наприклад, твір відомого хадісознавця Абу Йахйя ан-Нававі (1233 – 1277 рр.), який вміщує в себе сорок два хадіси з коментарями [10].

“Коментар на сорок хадісів аль-Біркаві” (тобто працю турецького правника й екзегета Мухаммада б. Піра 'Алі аль-Біркаві (1521 – 1573 рр.) дійшов до наших часів у кількох рукописах. Один із текстів, датований (судячи з даних каталогу) 1160 роком *гіджрі* (1746/1744 Р. Х.), зберігається у бібліотеці Лейденського університету (Ог. 11. 611) [16, с. 156]. Цей самий каталог вказує на друковане видання твору (Стамбул, 1323/1905 р.) [16, с. 156]. Ще один рукопис зберігається в Центрі рукописів бібліотеки університету Короля Са'уда (Ер-Рійяд) [2]. Як свідчить прикінцевий напис, переписувачем твору був дехто 'Алі бін Мухаммад аль-Ардагані, який завершив цю роботу в місяці зу ль-ки'да 1233 року *гіджрі* (вересень-жовтень 1818 Р. Х). Топонімічне прізвище аль-Ардагані можна розуміти як вказівку на походження переписувача з міста Ардахан (північний схід Туреччини).

Рукопис містить 165 аркушів тексту, з яких чотири перших займають власне хадіси аль-Біркаві, в вже іншу частину – твір аль-Аккірмані. Сам автор згадується на арк. 163: “За допомогою Вседаруючого Бога здійснено цей корисний коментар рукою його автора Мухаммада б. Мустафи, Аккерманійського за народженням, ханіфіта за *мазгабом*, матуридита за віросповіданням” [2, арк. 163]. Як уже відзначалося, той самий аркуш свідчить про написання твору у місяці *джумада* ль-уля 1150 року *гіджрі* (тобто серпні-вересні 1737 Р. Х.). Враховуючи прекрасний стан збереження доступного нам рукопису та розбірливість тексту, ми поклали в основу нашого дослідження саме цей текст.

Початок “Коментаря на сорок хадісів аль-Біркаві” є типовим для багатьох праць цього жанру. Згадуючи сучасні йому часи, автор скаржиться на все більше поширення невігластва, “у той час як знання стало просто нічим” [2, арк. 2]. Таке обґрунтування зустрічалося й у попередників аль-Аккірмані. Наприклад, Хусайн бін Мас'уд аль-Багавві (1045 – 1123 рр.) у передмові до об'ємного “Коментаря на Сунну” мотивував важливість своєї праці тим, що “люди нашого часу віддалися пристрастям, тож від релігії не залишилось нічого, крім обрядів, а від знання – нічого, крім назви” [4, с. 4]. Так само й уже згаданий ан-Нававі, коментуючи “Сахіх” Мусліма, відзначав, що “жага до знань послабла, а від слідів (*асар*) [вчених] лишилося дуже мало” [5, с. 16].

Аль-Аккірмані неодноразово посилається на той факт, що великого поширення набули “нововведення” (*біда*), часто супроводжувані слабкими та підробними хадісами, які “щонайкраще сприймаються людьми, бо ж відповідають їхнім пристрастям, потягам їхньої душі та природи” [2, арк. 2]. Таким чином, завдання своєї праці автор формулює як “роз’яснення межі між важливим (*лубаб*) та другорядним (*кушур*), протистояння поширеним нововведенням... та розтлумачення забутих правил (*сунан*), утверджених хадісами” [2, арк. 2]. Зауважимо, що поняття *лубб* (букв. “ядро”, “серцевина”) у мусульманському світоглядному дискурсі означає “зміст кожної речі”, тобто внутрішнє (*батін*) [7, с. 551]. Формалізацію та стагнацію деяких механізмів сприйняття релігійних знань у стосунку до Сунни відзначав свого часу й хадісознавець Абу Сулайман аль-Хаттабі (931 – 998 рр.) [15]. Отож, коментар аль-Аккірмані за своїм метазаданням постає як продовження традицій попередників – представників сунітського традиціоналізму, які вбачали своїм завданням практичне застосування “достовірних” (*сахіх*) переказів як засіб боротьби із “нововведеннями” (див. про метод традиціоналістів у: [10]).

Цікаво зауважити, що, так само як у досліджуваних С. Гунтером вступах до праць Абу Сулаймана аль-Хаттабі (“Аль-Хаттабі переконливо презентує себе як “автора” цих наукових робіт, цілком концептуалізованих перед їхньою начиткою” [15, с. 7]), аль-Аккірмані вписує чимало особистісних моментів, тобто позиціонує себе як реальний автор, а не просто упорядник чи компілятор, що нерідко траплялося в літературі як середньовіччя, так і більш пізніх періодів. Мухаммад б. Мустафа згадує чимало обставин, які відволікали його від написання твору: “моя зайнятість мирськими, родинними, навчальними та релігійними (*тазкір*) справами... випробування хворобами... стан мій був нестійким кожного дня” [2, арк. 2]. Нарешті, автора впросили зробити це деякі учні, “що прагнули йти шляхом Сунни” [2, арк. 2]. Можна стверджувати, що на час написання твору (якщо вірити рукопису з Ер-Рійяду, це був 1737 рік), аль-Аккірмані був уже зрілим вченим, який мав своїх учнів та чия думка користувалася високим авторитетом.

У вступній частині твору аль-Аккірмані викладає структурні особливості свого коментаря, поділяючи його на вісім частин (*аксам*) – “за кількістю воріт раю” (*абваб аль-джінан*) [2, арк. 3]. Перша частина – що типово для хадісознавства в цілому – стосується “роз’яснення” (*байан*) імен передавачів, тобто *існаду*. У цьому першому та найбільш загальному розділі, який формує вихідний принцип авторитетності хадісу,

аль-Аккірмані досить лаконічний: більшість його послань стосується відомих збірок хадісів, услід за авторами яких згадується сподвижник пророка та міркування стосовно “достовірності” переказу.

Друга частина, а саме “мовна” (*байан аль-луґа*), стосується етимології окремих лексем – так, зокрема, коментуючи хадіс про прикінцеве благословення на Пророка, яке звершується у обов’язковій молитві, автор пояснює походження слова “молитва” (*салят*) та “о Аллах!” (*аллагумма*) [2, арк. 129]. У хадісі про сонячні й місячні затемнення аль-Аккірмані вдається до пояснення термінів *касуф* (“сонячне затемнення”) і *хасуф* (“місячне затемнення”) [2, арк. 99]. Схожим чином автор викладає й третю частину, яка стосується флексій відмінкових форм (*аль-’іраб*) та визначає семантичну конструкцію хадісів.

Четверта частина в структурі коментарю аль-Аккірмані ще більше стосується змістовних особливостей тексту, а саме “стилю” (*балаґа*). Наприклад, аналізуючи вже згаданий хадіс про затемнення (“Сонце й місяць – Божі знамення, якими Він застерігає Своїх рабів. Але вони не затьмарюються через чиюсь смерть та народження. Тож коли ви побачите таке, то закликайте Аллаха доти, доки це не завершиться” [2, арк. 99]), автор наголошує на використанні методу *таґліб* (“переваги”), зокрема виду метафори, коли об’єкт уподібнювання кращий за порівняння [2, арк. 100]. Адже в певних контекстах “сонцем та місяцем” (або “двома місяцями” чи “двома сонцями”) можуть називатися батьки чи видатні постаті (наприклад, халіфи Абу Бакр та ’Умар, онуки Пророка Хасан та Хусайн). Аль-Аккірмані, посилаючись на деяких філологів, вважає, що в метафорі виду *таґліб* власне “сутнісний” та “переносний” смисл складені в “єдиний”, тобто більш широкий [2, с. 100]. У поясненні до інших хадісів автор часто вказує на більш конкретний смисл; так, у хадісі про необхідність швидкого розговіння одразу після “появи зірок” (*зугур ан-нуджум*) конструкція типу *ідафа* вказує на важливість постійного (*даувам*) дотримання Сунни Пророка [2, арк. 111].

П’ята частина, тобто власне сам “коментар” (*шарх*) у багатьох аспектах підсумовує вже висловлені тези. Наприклад, хадіс про розговіння просто пояснюється більш розлого (наприклад, до слова “моя Сунна” додається ще й “мій шлях”) [2, арк. 111]. Те ж саме стосується й хадісу про затемнення, *шарх* якого супроводжується вказівкою на те, що знамення Аллаха вказують на Його велич та могутність [2, арк. 100]. У хадісі про прикінцеве благословіння аль-Аккірмані фактично повторює його текст, подаючи зміст у більш широкому вигляді. Так, “благослови Мухаммада” автор тлумачить як “у земному житті

звелич його через згадку про нього та через збереження його закону, а в наступному житті збільши його винагороду та заступництво за його громаду” [2, арк. 130].

Однією з найбільш розлогих частин, що входять до структури пояснень аль-Аккірмані, є *тафрі'* (букв. “розгалуження”, тобто продовження закладених у “корінні” (*усул*) смислів). Завданням цієї частини автор вважає “роз’яснення правил та різних користей, які виводяться із [хадісу], відповідно до певних виразів, вказівок, натяків чи постанов [2, арк. 3]. Фактично в розділі *тафрі'* мова йде про ті питання, які, за логікою автора, прямо чи опосередковано “впливають” із хадісу. Так, у хадісі про затемнення аль-Аккірмані згадує “астрономів” (*арбаб аль-га'йя*) та наводить їхні твердження про природу цього явища [2, арк. 100]. Чимало думок аль-Аккірмані стосуються й правил молитви, що повинна здійснюватися під час затемнення та суперечок різних релігійно-правових шкіл щодо деяких аспектів такої практики [2, арк. 101-102]. Обрядових аспектів торкається й *тафрі'* в хадісі про прикінцеве благословення [2, арк. 131]. Висновки суспільно-практичного характеру аль-Аккірмані наводить у “розгалуженні” одного з хадісів про статеву етику ісламу: “О молоді! У кого з вас з’явилася пристрасть, той нехай одружується. Справді, це краще для вашого погляду та чистіше для органів ваших. А хто не може вступити до шлюбу, той нехай тримає піст. Справді, це зменшує пристрасть” [2, арк. 133]. Зазначивши в розділі *шарх*, що спроможність вступати в шлюб означає потенцію та належне фінансове забезпечення, аль-Аккірмані у *тафрі'* наголошує на тому, що до шлюбу прагнули пророки та праведники, і що насолода від статевого акту, будучи земною подобою райських насолод, спонукає віруючого прагнути до потойбічного щастя [2, арк. 134]. У підсумку аль-Аккірмані звертається до обов’язків кожного члена подружжя й доходить висновку, що спроможність до створення родини в цілому – це можливість належно забезпечувати права жінки, і лише в цьому випадку дозволяється брати шлюб [2, арк. 134]. Таким чином, “сміслом” (*ма'ні*) хадісу є заохочення до одруження; чимало цитат із ранніх джерел стосуються й “чеснот”, які пошановуються в жінках [2, арк. 134].

Наступна частина – “роз’яснення запитань та відповідей” – стосується спірних та неоднозначних питань, які, виходячи з авторської логіки, могли залишитися (або справді мали місце у практиці аль-Аккірмані як викладача та судді) після попередніх частин коментаря. Наприклад, після хадісу про шлюб автор відповідає на питання про те, чому в хадісі не сказано про чесноти, за якими треба обирати

жінок. Також наголошується на тому, що “відразним” є шлюб із жінкою, яка проживає в країні, що веде боротьбу проти мусульман, якщо метою є власне проживання там [2, арк. 137]. У хадісах, які стосуються обрядових питань, аль-Аккірмані акцентував увагу на уточненні часу й способу певних дій [2, арк. 71].

Нарешті, остання частина коментаря, яка має назву *fa'ida* (“корисний висновок”), присвячена підсумковому викладу матеріалу, де аль-Аккірмані викладає “завершене” розуміння хадісів. У стосунку до питань обрядовості мова, наприклад, іде про рекомендаційні приписи (“хто звершує чотири рак’яти перед післяполуденною молитвою, той отримає милість від Бога”) [2, арк. 81], які стосуються бажаних дій (*сунна*). У багатьох випадках аль-Аккірмані наголошує на “зовнішньому” (*загір*), тобто буквальному смислі хадіса, показати очевидність якого й було власне завданням попередніх частин.

Розглянута нами структура коментаря аль-Аккірмані дозволяє зробити кілька важливих висновків. По-перше, лексема *шарх*, що традиційно перекладається саме як “коментар”, буквально означає “розгортання”, а це, своєю чергою, наближає нас до розуміння герменевтичного методу екзегета як певної *структури*. Зважаючи й на той факт, що вищезгаданий “посткласичний” період розвитку ісламської культури в цілому характеризувався активним коментуванням спадщини середньовіччя, поява таких “структур”, що відповідали б завданням часу та “розгортали” однозначний смисл, була цілком закономірним явищем. У творі аль-Аккірмані, який, безсумнівно, спирався на вже встановлений підхід до витлумачення хадісів, кожна частина коментаря була пов’язана з іншою як окремі елементи структури. Ця структура, своєю чергою, “розгорталася” в руслі ісламської релігійної свідомості, де, за твердженням багатьох дослідників, велику роль відіграло власне правове мислення. Коментар аль-Аккірмані, відповідаючи загальним настроям свого часу, був цілком *актуальним* твором, а тому заслуговує на увагу передусім як текст, що певною мірою ламає стереотип про “темні віки” ісламської філософської та релігійно-правової думки.

По-друге, кожна частина коментаря, яку сам автор намагався зробити якомога “яснішою” (*загір*) чи навіть “очевиднішою” (*мубін*), характеризувалася цими якостями тоді, коли *могла бути обґрунтованою*, тобто відповідати певним засадам автохтонного ісламського раціоналізму. Враховуючи змістовні особливості твору аль-Аккірмані, до такої *здатності бути обґрунтованою* належить перехід від “знання” (*ільм*) до “дії” (*амаль*), реакція на конкретні суспільні обста-

вини (“реальність”, араб. *вакі’а*), відповідність усіх ієрархічних елементів головній смисловій площині, тобто історично успадкованому від попередніх поколінь максимально загальному запиту. Так, наприклад, хадіс, де міститься заклик до шлюбу (“О молодь! У кого з вас з’явилася пристрасть...”) “розкривається” через перелік конкретних дій, які належать до сфери права й етики. Враховуються суспільні запити часу (автор підкреслює своїм сучасникам важливість шлюбу), а як головна смислова площина виступає проблема гендеру, до складу якої в ісламському формулюванні входить і проблема сексуальності. Отож, саме відповідаючи таким умовам, тлумачення хадісів у часи аль-Аккірмані вважалося *завершеним*; саме ці умови й конструювали автохтонну герменевтичну позицію “класичного” та “посткласичного ісламу”, яка великою мірою формує й мусульманську релігійну ідентичність сьогодення.

Література:

1. ’Абд аль-Малік б. Дугайш. Аль-Куда’ фі ль-Маккату ль-Мукаррама кадіман уа хадісан / ’Абд аль-Малік б. Дугайш. – Аль-Маккату ль-Мукаррама : Джамі’а Умм аль-Кура’, 1426/2005. – 314 с.
2. Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аль-’Арба’ун хадісан / Марказ аль-Махтутат лі-Джамі’а Малік Са’уд. Махтут 896м/1. А. 3. – 163 арк.
3. Аль-Аккірмані, Мухаммад бін Мустафа. Аф’аль ’ібадат уа ірадат джузія / Kabinet rukopisov, starých a vzácných tlačí. Univerzitna knižnica v Bratislave. Ms. No. 412.
4. Аль-Багавві. Шарх ас-Сунна / Аль-Багавві; [за ред. З. аш-Шаувіша та Ш. аль-Арна’ута]. – Бейрут : аль-Мактаб аль-Іслямі, 1403/1983. – Т. 1. – 468 с.
5. Аль-Багдаді, Ісма’їл Баша. Гадайя аль-’аріфін. Асма’ аль-му’алліфін уа асар аль-мусанніфін / Ісма’їл Баша аль-Багдаді. – Істанбул : Вакілія аль-Ма’ріф аль-Джаліля, 1951. – Т. 3. – 500 с.
6. Ан-Нававі. Аль-Мінгадж фі Шарх Сахіх Муслім бні ль-Хаджадж / Ан-Нававі. – Ар-Ріяд : Байт аль-Афкар ад-Даулія, 1421/2000. – 2068 с.
7. Ар-Разі, Абу Бакр. Мухтар ас-Сіхах / Абу Бакр ар-Разі; [ред. Й. аш-Шейх Мухаммад]. – Сайда-Бейрут : аль-Мактаба аль-’Асрія, 1416/1996. – 696 с.
8. Романов М. Г. Парадигма науки о хадисах (’ильм/’улум аль-хадис) / М. Г. Романов // Восток. – 2004. – No. 5. – С. 6
9. Сорок Хадісів ан-Нававі / [Передмова, пер. з араб. та коментарі М. Якубовича]. – Олександрія : Джамі’а Табліг аль-Іслям, 2006. – 32 с.
10. Якубович М. М. Ісламський традиціоналізм у контексті глобалізаційних процесів / М. М. Якубович // Ісламські процеси в світі та Україні: реалії та прогнози; [ред. А. В. Арістова]. – К. : УАР, 2011. – С. 46-68.

11. Allawi, Ali A. The Crisis of Islamic Civilization / Ali A. Allawi. – Yale: Yale University Press, 2009. – 320 p.
12. Bulliet, Richard W. The Crisis within Islam / Bulliet, Richard W. // The Wilson Quarterly. – 2002. – Vol. 26. – No. 1. – P. 11-19
13. Cook, Michael. On Islam and comparative intellectual history / Michael Cook // IIAS Newsletter. – 2007. – No. 43. – P. 7.
14. El-Rouayheb, Khaled. Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century / Khaled El-Rouayheb // International Journal of Middle East Studies. – 2006. – Vol. 38. – P. 263-281.
15. Gunther, Sebastian. In our days, religion has once again become something alien: Al-Khattabi's Critique of the State of Religious Learning in Tenth-century Islam / Sebastian Gunther // American Journal of Muslim Social Scientists. – 2008. – No. 25-3. – P. 1-30.
16. Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden / Comp. by Jan Just Witkam. – Leiden : Ter Lugt Press, 2007. – Vol. 12. – 353 p.
17. Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden / Comp. by Jan Just Witkam. – Leiden : Ter Lugt Press, 2007. – Vol. 13. – 353 p.
18. Kuran, Timur. The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East / Timur Kuran // The Journal of Economic History. – 2003. – Vol. 63. – No. 2. – P. 414-446.
19. Ozerverli, M. Sait. Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: Izmirli Ismail Hakki's Religious Thought Against Materialist Scientism / Sait M. Ozerverli // International Journal of Middle Eastern Studies. – 2007. – No. 39. – P. 77-102.
20. Tatlı, B., “Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz – Kaynak Tahlil ve Tahkiki / B. Tatlı // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. – 2006. – Cilt. 6. – Sayı 2. – S. 123-169.
21. Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. Le Kalam et son rôle dans la société turco-ottomane aux XVe et XVIe siècles / Mustafa Sait Yazıcıoğlu. – Ankara: Editions Ministère de la culture, 1990. – 380 p.
22. Watt, Montgomery W. Islamic Philosophy and Theology / W. Montgomery Watt. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1987. – 175 p.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк

Наталія Морська

ПРАВО ОСОБИСТОСТІ НА СВОБОДУ, ГІДНІСТЬ ТА ПОВАГУ У ТВОРІ ДАНИЛА ЗАТОЧНИКА “МОЛІННЯ”

У статті аналізуються філософсько-правові ідеї твору Данила Заточника “Моління”, зокрема: розглядається проблема невід’ємних прав і свобод людської особи; аналізується проблема визнання людської індивідуальності, обдарованості; осмислюються якості, які є важливими позачасовими критеріями при визначенні цінності особистості.

Ключові слова: право, свобода, гідність, повага, розум, мудрість, індивідуальність, обдарованість, природне право.

Natalia Morska. Person’s right to freedom, dignity and respect in “The praying” by Danylo Zatochnyk.

Philosophical and legal ideas in “The praying” by Danylo Zatochnyk have been analyzed in the article, in particular was investigated the problem of unseparated rights and freedoms of human’s person; was analyzed the problem of recognition of person’s individuality, capability; was comprehended properties, which are important timeless criteria in determining the value of personality.

Key words: law, freedom, dignity, respect, mind, wisdom, individuality, capability, natural law.

Наталья Морская. Право личности на свободу, достоинство и уважение в произведении Даниила Заточника “Моление”

В статье анализируются философско-правовые идеи произведения Даниила Заточника “Моление”, в частности: рассматривается проблема неотъемлемых прав и свобод человеческой особы; анализируется проблема признания человеческой индивидуальности, одаренности; осмысливаются качества, которые есть важными вневременными критериями при определении ценности личности.

Ключевые слова: право, свобода, достоинство, уважение, разум, мудрость, индивидуальность, одаренность, естественное право.

“Моління” або ж “Слово” (одна редакція – “Моління”, друга – “Слово”) Данила Заточника – видатна пам’ятка світової культурної спадщини, один із найцікавіших та найзагадковіших серед світських

літературно-публіцистичних та суспільно-історичних творів давньої української писемності, а також, одне із найвищих досягнень філософської й політичної культури княжої України, де виразно проглядаються філософсько-правові ідеї. “Моління” – це гімн розуму та гідності, утвердження природного права людини на визнання власної індивідуальності, обдарованості, інтелекту, права на свободу та повагу й загалом утвердження людини як людини.

Цей твір неодноразово був предметом найрізноманітніших досліджень і суперечок. У різні часи твір досліджували М. Грушевський, П. Бессонов, Е. Модестов, І. Шляпкін, А. Ляшенко, Ф. Покровський, В. Покровська, В. Малишев, В. Гуссов, В. Істрин, П. Міндалєв, Д. Лихачов, І. Будовніц, М. Тихомиров, Д. Абрамович, М. Скрипіль, Н. Гудзій, В. Щурат, В. Белінський, Я. Боровський, Б. Яценко, Г. Вагнер, В. Горський та ін. Вчені намагалися з’ясувати походження цього твору, визначити його первинну редакцію та час написання, встановити постать самого автора і його соціальну приналежність, розглядали твір як літературну та філософську пам’ятку тощо.

Мета статті полягає в тому, щоб визначити філософсько-правові ідеї, які виразно проглядаються у цьому творі, проаналізувати тип ієрархічного середньовічного мислення, де зароджується нове розуміння людини, з’являється усвідомлення цінності й гідності особистості та формуються елементи її правової свідомості.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що у сучасному українському суспільстві надзвичайно гостро постає проблема людської гідності, проблема утвердження людської індивідуальності та обдарованості, проблема поваги до людини, незалежно від її майнових статків, приналежності до іменитих родин чи кланів. Проведений аналіз твору Данила Заточника допоможе зрозуміти, як ця проблема вирішувалась кілька століть тому, і підкаже, які ж людські якості повинні бути основними критеріями при визначенні цінності особистості в сучасному світі.

Насамперед, “Моління” цікаве постаттю автора – Данила Заточника (або Заточеника) (кінець XII ст. – поч. XIII ст.). Хто він такий і чи дійсно існувала така особа, ще на сьогодні немає однозначної відповіді. Існують різні припущення щодо походження Данила: його вважали і дворянином, і боярським холопом, і дружинником, і ремісником, сином рабині і навіть князем Іваном Ростиславовичем, двоюрідним братом Ярослава Осмомисла [14]. Цікаве припущення висловив В. Істрин, який зазначив, що Данило Заточеник – це тип “блудного сина”, що за якісь провини був вигнаний батьками з дому і, опинившись у

бідності, звертається до князя з проханням визволити його із скрутно-го становища, взяти до себе на службу [7].

Зміст “Моління” свідчить про те, що його автор є освіченою людиною, тож можна припустити, що він все ж виходець із заможної родини, яка могла дати йому ґрунтовну освіту. Автор показує неабиякі знання з історії, культури, літератури, писемності, твір рясніє різноманітними приказками, сентенціями, цитатами і афоризмами із Біблійних книг, літописів, “Ізборників”, “Бджоли”, “Фізіолога” тощо.

“Заточеник”, найімовірніше, це прізвисько, яке вказує на те, що ця людина чи то була ув’язнена (“заточена”), чи була вигнанцем, чи поневолена до важких робіт, адже цим словом називали на Русі тих, хто змушений був до підневільної, кабальної праці. Дослідники припускають, що можливо і не існувало реального Данила, наприклад, В. Щурат вважає, що це суто літературний образ [13]. Можливо, автор, будучи людиною, яка своїм мисленням набагато випереджувала свій час, сам придумує собі такий псевдонім, розуміючи безвихідність свого становища, називає себе “заточеником” (людиною, яка заточена у тогочасні суспільні обставини), але яка, насправді, своїм розумом, духовністю, самоцінністю переросла рівень тодішнього середньовічного утилітарного суспільства. Він постає провісником майбутнього, першим паростком нового типу мислення, нового розуміння людини та її особистісної цінності.

В. Белінський зазначив: ким би не був Данило Заточник, можна зробити ствердний висновок, що це була одна із тих особистостей, яка, на біду собі, була дуже розумною, надзвичайно обдарованою, яка дуже багато знала, і, не вміючи ховати від людей свої переваги, ображала себелюбні посередності: яких серце болить, з’їдається ревністю за справами, що їм не властиві, які говорять там, де краще було б помовчати, а мовчать там, де потрібно говорити; словом, одна із тих особистостей, яку люди спочатку хвалять і шанують, а потім зводять зі світу, і, врешті-решт, втомившись, знову починають хвалити [1].

“Моління” (“Слово”) – це емоційна розповідь Данила про свою долю. Автор, у безмежному відчаї, звертається до князя із проханням вивести його із жалюгідного стану, в який він, людина розумна й освічена, потрапив несправедливо. Загадковість, а разом із тим і велич “Моління” полягає в тому, що, з одного боку, воно тяжіє до знеособленого способу виразу традиційного для середньовічної культури, перенасичене афоризмами, цитатами, приповідками. Але з іншого – “Моління” постає, як підкреслює В. Горський, чи не першим глибоко оригінальним твором, “що прориває традиційний горизонт середньо-

вічної писемності і демонструє високий рівень розвитку самосвідомості особи, сповненої почуття власної гідності” [4, с. 97].

У філософській думці Київської Русі, як і загалом в середньовічній культурі, переважав погляд на людину, що позбавляв її значною мірою особистісних характеристик. Значення та гідність людини визначалися приналежністю до певного стану, що посідав певне місце на феодальній драбині і передбачав певну ієрархію цінностей. Важливою була не конкретна особистість, а міра її відповідності тим якостям, абстрактним рисам та цінностям, які вважались обов’язковими для гідної репрезентації стану. С. Бондар зазначає, що “на відміну від панівної киеворуської літературної традиції, де автори принципово дотримувалися середньовічних християнських засад анонімності й самоприниженості, “Слово” знаменує собою якісно нове явище суспільної свідомості, а також появу світської національної інтелігенції. Тут виразно звучить голос особистості, індивіда, духовно розкутої людини” [2, с. 344].

“Моління” Данила – пам’ятка філософської культури Київської Русі, яка яскраво проголошує цінність мислячого людського індивідуума, стверджує суверенне “Я” та відображає рівень розвитку індивідуальної самосвідомості, обґрунтовує розум як найвищий критерій людської гідності. Завдяки розуму, людина отримує свободу: вона стає вільною у своєму мисленні, поглядах, переконаннях. Розум – це індивідуальна якість людини, він не є обов’язковою ознакою належності до певного стану. Як підкреслює В. Горський, “в міру зростання значення й ваги цієї якості порівняно з іншими людина вивільняється від обмежень, що накладала на неї феодально-ієрархічна система й станова та корпоративна відчуженість. Людина стверджує себе як вільну індивідуальність, повертається до себе самої, відчуваючись людиною серед людей” [4, с. 106].

Свобода мислячої особистості проголошується у творі, де розум, інтелект, особиста обдарованість постають критерієм цінності людини та передумовою утвердження власного “Я”, утвердженням незалежності, самодостатності та самоцінності особистості, її високої моральної гідності. Данило Заточник показує людину, яка усвідомлює саму себе, стверджує своє особистісне начало, своє “Я”, людину, яка є гідною, суверенною, самоцінною особою, незалежно від будь-яких тлінних проявів земного світу. Така людина є втіленням Божого задуму, вона заслуговує на пошану, незалежно від свого суспільного статусу. “Не позбавляй хліба злидаря мудрого, не піднось до хмар багатого нерозумного. Злидар-бо мудрий, мов злато в нечистій по-

судині, а багатий красивий та безтямний, наче з паволоки подушка, соломною напхана”, – міркує Данило Заточник [11, с. 347].

У “Молінні” Данила Заточника простежується характерна для філософської культури Київської Русі думка про те, що центром фізичного, духовного і душевного життя є серце. Автор не раз акцентує на серці, яке “укріпляється в тілі його красою й мудрістю”. Такий калокагатичний принцип характерний для світосприйняття давніх русичів, коли мудрою вважалась людина, яка мала певні знання і втілювала їх у своєму житті та діяльності. Основою мудрості було божественне знання, що містилося в авторитетних книгах, у Святому Писанні. Данило Заточник демонструє причетність до такого типу знання, наситивши твір численними цитатами з різноманітних авторитетних джерел.

В. Горський, досліджуючи “Моління”, зазначає, що автор у творі намагається поєднати в органічному синтезі два типи мудрості: книжну мудрість та розум, як житейську мудрість, “смісленість”, хитрість, практичність. Прагне приземлити книжну мудрість і спрямувати її на вирішення тих проблем, які висувались практикою тогочасного суспільного життя. “Розум ума свого” возвеличується у творі як вища моральна якість людини, змальовується як “певна життєдайна активна сила, занурена в саму гущу земного буття” [4, с. 104 – 105].

Розум для Данила – найвища цінність, вища від багатства, навіть, вища від таких чеснот, як відвага, хоробрість, що було незвичним для середньовічного суспільства, де традиційно такі цінності займали почесне місце в ієрархії лицарських добродітностей. Хоробрість вважалася майже обов’язковою ознакою приналежності до вищого світського стану суспільства, а її вияв сприймався як достатня підстава для підвищення свого соціального статусу. Автор іде всупереч усталеним традиціям, він зміщує акценти. Згадуючи мудрого Соломона, він каже: “Ані багатства, ані убогства, Господи не дай мені. Як багатим буду – гордість набуду, а як убогим буду – задумаю крадіж та розбій...” [11, с. 345]. Розум є вищим від матеріального багатства, усі цінності відносні, їх можна придбати, бідності можна позбутися, а життєва мудрість є абсолютною цінністю, вона дається не кожному – навчити розуму безумного – неможливо. “Що в міх углий лити, що глупого вчити, бо собакам і свиням без потреби злато й срібло, а глупому слова коштовні. Мерця не розсмішити, глупака не навчити” [11, с. 347].

Розум – це Божий дар і якщо людина ним обдарована, то його потрібно постійно підживлювати знаннями. Ґрунтовна освіта дається

не легко, а здобувається завдяки наполегливій праці. Данило ставить себе у приклад, порівнюючи із бджолою, яка, припадаючи до різних квітів, збирає мед у щільники, так само і він “по книгах багатьох збирав солодоші словесні й розум. І зібрав їх, наче у міх води морські” [11, с. 349]. Саме така людина – розумна від природи, із ґрунтовними знаннями, працьовита і наполеглива – гідна на повагу і почесне місце серед князівського оточення, незалежно від соціального становища. На перший план виступає не приналежність людини до певного стану, а риси, які постають мірою цінності людської особистості як такої. Таке бачення є новим в тогочасних уявленнях Київської Русі.

Твір не тільки засвідчує високу освіченість автора, який вільно вживає численні цитати, запозичені із найрізноманітніших джерел, але й адресується обізнаній аудиторії – тим, хто матиме належний рівень мислення та освіти і зрозуміє істинний смисл того, що намагався сказати, хоч і приховано, автор. Є. Голубинський охарактеризував автора як “сумного генія-блязня” [3, с. 267]. Але саме така, здавалося б парадоксальна, характеристика дозволяє зрозуміти, що, мабуть, вперше у вітчизняній традиції, на думку В. Горського, “перед нами розкривається так повно світ сміхової культури, що відіграє вагому роль у філософському світоспогляданні середньовіччя”. “...Сміхова культура середньовіччя – смішна і страшна одночасно. Це сміх, що не руйнує панівні уявлення, а існує всередині цього світу” [4, с. 97-98]. Сміх автора – це сміх крізь сльози, це корчі змученої людини, загнаної бідністю та безвихіддю, яка розпочинає гру із князем за законами сміхової культури. Сміх, іронія відіграють важливу роль в історії філософії. Іронія як шлях до істини через суперечність видимого й сутнісного – одна із фундаментальних ознак філософського мислення взагалі. З огляду на це, “Моління” Данила Заточника, за словами В. Горського [4, с. 99], посідає гідне місце в історії становлення вітчизняного філософського мислення.

Можливо вперше в киеворуській культурі бачимо тут усвідомлене намагання людини-інтелектуала ствердити власну гідність. Бачимо, що Данило Заточник прагне діалогу, взаєморозуміння на рівних. Хоч він і простий чоловік, все ж наділений розумом і має належні знання, що возвеличують його й дають шанс на прояв власної гідності та повагу в суспільстві. Насправді, ці особистісні якості не мали важливого значення для простої людини і не були причиною сприйняття її “на рівних” в умовах середньовічного ієрархізованого суспільства. Таке можливе лише в грі, лише у витвореному уявному світі, де автор і князь можуть урівнятися. Мабуть, і гру автор розпочинає для того,

аби звільнитись від обмежень. Всупереч усталеній традиції, згідно з якою людина вважалась вартою того, яке місце посідала вона на феодальній драбині, Данило Заточник проголошує: “Не зри на зовнішність мою, роздивись внутрішність мою. Бо я, пане, хоч одежею вбогий, та розумом багатий, юний вік маю, та розум старий у мене. Думкою б ширяв, мов орел у повітрі” [11, с. 347].

Попри таке загострене самопародіювання, аж до самоприниження, автор все ж не дозволяє іронії торкнутись найважливішого на його думку – розуму, мудрості. Хоч тема розуму – це традиційна тема для давньоруської філософської культури, він визнавався однією із важливих позитивних цінностей, але, як вважає В. Горський, новаторство “Моління” полягає в підкресленій абсолютизації ролі розуму, піднесенні його чи не до найвищих, найпріоритетніших якостей людини [4, с. 101].

Давньоруська свідомість відводила грі досить обмежену сферу, але дозволеним місцем, де гра допускалась, був княжий бенкет. Іронія проглядається виразніше, якщо проаналізувати проблеми, які хвилюють автора та прохання з якими він звертається до князя під час бенкету. В перших рядках “Моління”, де описана тема бенкету, автор наче бачить себе скоморохом, який намагається звеселити князя та його гостей під час бенкету, просячи за це плату, хоч, будучи в “заточенні”, йому слід було б просити помилування та волі. В іронічній формі Данило показує велику різницю між бідними та багатими, тим самим закликаючи князя до щедрості. “Хай не буде, княже мій, пане, рука твоя скута на подаяння вбогим, бо ані чашею море не вичерпати, ані нашими стягненнями твого дому не виснажити. Як невід не втримає води, а лише рибу, так і ти, княже, ані злата, ані срібла не держи – роздавай людям” [11, с. 346].

З одного боку, автор має за мету продемонструвати свій розум, мудрість і славу свою, але з іншого – ми бачимо “вивернутість” зображення, щодо дійсних станів основних персонажів. Вчувається іронія, яка досягається шляхом самопародіювання, підкресленого применшення автором свого образу і надмірною гіперболізацією образу князя. Голос князя “солодкий”, вигляд його “красний”, “мед виливають” його уста, все, що дає князь, як “плід райський”. Глузуючи із себе, автор ніби намагається звільнитись від гірких думок та глибинних, прихованих почуттів, що гнітять й точать його серце. За іронією ховаються переживання за рідний народ, рідну країну, а також проблема, яка хвилює автора найбільше: майбутнє Київської Русі.

Доля країни та народу багато в чому залежить від її правителя. У

творі виразно порушується проблема володаря – просвітленого, розсудливого, мудрого. Мудрість володаря є великим благом для народу та держави. Якщо ж влада не обмежена мудрістю, вважає мислитель, то її наслідком буде беззаконня. Заточник закликає князя обмежувати свою владу мудрістю на користь суспільного блага. Для соціально-політичної думки Київської Русі притаманна апеляція до володаря, як носія справедливості. В його компетенції та від його мудрості залежить встановлення справедливості у державі. Дослідники стверджують, що у “Молінні” виразно проголошується ідея єдиновладдя в державі. Влада повинна бути міцною й стабільною і Данило радить князеві виступити гарантом справедливості у своїх володіннях, що буде сприяти зміцненню влади [12].

Автор поділяє ідею, традиційну для цієї епохи, “богоданності” князівської влади. Князь-володар вважався наймасштабнішою фігурою у власній державі і був репрезентантом свого народу на світовій арені. У “Молінні” виразно піднімається тема міцної князівської влади, навіть, вчувається бажання і вимога народу до влади: бути сильною та справедливою. Міцна влада сприяє подоланню внутрішніх міжусобиць та суперечностей, а також забезпечує можливість успішної боротьби із зовнішніми ворогами. Данило пише: “Добре поза горбом коней пасти, отак і з мужнім князем воювати. Часто від безладдя полки гинуть. Видів: великий звір, а голови не має; так і многі полки без коня доброго. Гуслі ж бо настроюють перстами, а тіло кріпиться жилами. Дуб бо міцний корінням численним, отак і град наш – твоїм урядуванням” [11, с. 346]. Тут яскраво прочитується бажання автора бачити князя мужнім, відважним, сильним, а головне мудрим та розсудливим, який буде стояти на чолі народу і розумно ним управляти. Саме розум відіграє важливу роль у реалізації суспільного ідеалу – досягненні міцної князівської влади.

Вивершуючи князя та іронізуючи над собою, автор все ж возвеличує інтелектуальну силу людини, тим самим стає на захист людської гідності. Мудра людина, навіть якщо вона живе у бідності, перебуває у безвихідній ситуації, все ж вона має право на повагу і не повинна йти проти своєї волі, совісті, поступатися своєю людською гідністю. Яким могутнім би не був князь, все ж його дії багато у чому залежать від радників. Адже, на думку Данила, “князь не сам у халепу потрапляє, а радники вводять. З добрим дорадником думаючи, князь високого столу здобуде, а з лихим дорадником думаючи, то й меншого позбудеться” [11, с. 347]. Данило, зважаючи на свій розум, вважає, що міг би бути добрим порадником князеві: “постав глек глиняний

під струмінь крапель язика мого, хай накапають тобі за мед солодші слова вуст моїх” [11, с. 347].

Кожна людина має право на повагу й любов, вважає мислитель, уже тому, що вона народжується людиною. Данило, звертаючись до князя, говорить такі слова: “Та не дивись на мене, наче вовк на ягня, а зри на мене, мов мати на немовля” [11, с. 345]. Ця фраза має глибокий зміст. Як мати любить своє народжене дитячко таким, як воно є, і через те, що воно з’явилося на світ, дбає і піклується про нього, так і будь-яка людина заслуговує на повагу, любов та турботу від інших, не зважаючи на походження, статки, посади, тому що вона теж людина – рівноцінна істота.

Дослідники стверджують, що “Моління” “засвідчує стан зрілості світоспоглядання на Русі. Саме не як протест, а як необхідне доповнення в межах середньовічної духовності. “Перевертання” офіційної культури створювало необхідну соціально-психологічну рівновагу між суворою нормою і зняттям табу. Скоморох не боровся зі святим. Навпаки, разом вони утворювали стійку пару. Іронія передбачає спокійне до себе ставлення з боку норми” [4, с. 98 – 99].

Амбівалентний характер середньовічної свідомості породжує уявлення, де всесвіт роздвоюється на два протилежні світи: світ земний – реальне буття людей і світ потойбічний – ідеальний, Божий. Світ земний, реальний сприймається як арена для боротьби добра і зла, а світ божественний – джерело добра і благодаті. Це зумовлює і внутрішню діалогічність середньовічного світосприймання, породжує здатність дивитися на себе і на світ збоку, відстороненим поглядом та прагнення за кожним явищем фізичного світу “побачити” відображення надчуттєвої дійсності. Своєрідною опосередкованою ланкою виступає зона святості, яка, ніби, окреслює “верхній” кордон земного буття. Нижнім кордоном – злим, гріховним началом земного буття є світ диявола, світ “святості навиворіт”. Саме цей світ і показує сміхова культура, що співвідноситься з культурою офіційною. “Низ” панує над “верхом”, “антисвіт”, що є прямим відображенням реальної дійсності, притистоїть сфері божественного.

Твір Данила – це своєрідна хвала Богові, возвеличення Бога, до якого він звертається як до Вищої Справедливості. Бог – це та найвища інстанція, що панує над усіма: над бідними й багатими, розумними й нерозумними, усі уповають на Його милість та підтримку. “Поклади на Господа печаль свою і Той підтримає довічно [Пс. 54, 23]” [11, с. 345]. “Хто надію покладає на Господа, мов гора Сіон, ще не захитається повік [Пс. 124, 1]” [11, с. 346]. Вільне цитування уривків

і використання образів Святого Письма, свідчить про власне інтимне переживання віри у Господа та про зрілість християнського світогляду автора. Варто погодитись із В. Горським, який заперечує думку Д. Лихачова про “обмеженість кругозору Данила” та те, що ідеали автора “Моління” “затьмарені особистими інтересами” [10, с. 230–231]. В. Горський вважає, що така оцінка не зовсім справедлива. “...Автор “Моління” тут демонструє заглиблене світоспоглядання, яке за широкими горизонтами конфесійної спільності, Батьківщини тощо здатне прозирати вищу цінність – суверенну й вільну людську особистість” [4, с. 106].

У творі засуджуються та висміюються такі людські вади, як брехливість, жадібність, корисливість, розрахунок. Для прикладу, автор іронізує над шлюбом, який укладається не з глибокого почуття любові та людської симпатії, а заради вигоди. Нічого доброго, на його думку, із цього не виходить, тому що в його основі лежить неправда. Чоловік, який одружився з розрахунку, на багатій, але “злообразній” жінці, згодом, бачачи її внутрішню і зовнішню “потворність”, страждає, а немила дружина стає злою, “заноситься, у багатстві гордиться, а в убозстві інших осуджує”. “Добра жона – вінець мужеві своєму і безжурність, а зла жона – люта печаль, зубожіння дому. Черв дерево тлить, а зла жона дім мужа свого губить” [11, с. 348]. В різні часи цей фрагмент твору тлумачили по-різному, а Данила Заточника критикували за негативне ставлення до жінки. Хоч за іронією навпаки приховується інший зміст: гідне та справедливе ставлення до жінки. Автор підтверджує цю думку словами апостола Павла: “...мужі, по закону ставтесь до жон своїх [Кол. 18, 19]” [11, с. 348].

Варто визнати, що автор у своїх твердженнях набагато випереджує час. Якщо взяти до уваги Загальну декларацію прав людини, проголошену 10 грудня 1948 року Генеральною Асамблеєю Організації Об’єднаних Націй, то вже перша стаття стверджує: “Всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю і повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства” [6]. Такі ж ідеї проглядаються і у середньовічного мислителя: незважаючи на умови тогочасного ієрархізованого суспільства, він порушує проблему невідчуваних, природніх прав та свобод людини, вже тому, що вона людина. Данило прагне визнання людської рівності та незалежності, акцентує на людській гідності та можливості діяти по совісті, вказує на цінність розуму, бажає побудувати такий тип взаємовідносин у суспільстві, де б визначальною була повага людини до людини.

Якщо провести паралель із сучасністю, то можна побачити, що основні права та свободи людини, за які вболівав середньовічний Данило Заточник, захищені різними документами. Зокрема, у, вже згадуваній, Загальній Декларації Прав людини стаття друга проголошує, що кожна людина повинна мати всі права і свободи, незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого становища. А стаття третя визначає, що кожна людина має право на життя, на свободу і на особисту недоторканність [6]. Чинна Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод, яка підписана урядами держав – членів Ради Європи, статтею п'ятою стверджує право кожної людської особи на свободу та особисту недоторканність, а статтею дев'ятою – свободу думки, совісті, релігії [8]. Чинна Конституція сучасної України статтею третьою проголошує, що найвищою соціальною цінністю є людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека; а стаття двадцять перша зазначає, що усі люди є вільні і рівні у своїй гідності та правах. Права і свободи людини є невідчужуваними і непорушними [9]. Хоч, потрібно визнати, що незважаючи на авторитетність цих документів, у сучасному світі загалом і у сучасній Україні зокрема, дуже часто порушуються зазначені вище основні права та свободи людини (проголошені й затверджені вищезгаданими документами) і за які так вболівав у своєму творі середньовічний мислитель Данило Заточник.

Проведений аналіз дозволяє дійти висновку, що у творі Данила Заточника “Моління” виразно проглядаються філософсько-правові ідеї, які надзвичайно актуальні у сучасному українському суспільстві. Автор акцентує на невід'ємних правах і свободах людини, а саме: стверджує ідею права кожної людської особи на власну гідність, повагу та визнання її цінності; проголошує право на свободу й справедливість, незалежно від приналежності до соціального стану чи майнових статків; визначає, що основним мірилом і критерієм людської цінності є її інтелект та особистісні якості; наголошує на тому, що народ має право на міцну та справедливу владу, мудрих та розважливих правителів, які є репрезентантами свого народу у світі; возвеличує Бога як справедливого, щедрого й людинолюбного, який визначає у світі божественний правопорядок за законами божественної справедливості; вважає важливими для кожної людини такі цінності, як: свобода, гідність, розум, знання, працьовитість, наполегливість тощо.

Література:

1. Белинский В. Г. Русская народная поэзия. – Полн. собр. соч. : АН СССР – Т. 5. – М., 1954. – 354 с.
2. Бондар Станіслав. Данило Заточеник // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – К. : Дніпро, 2001 // Т. I. X – XV ст. / Передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упор. прим. О. Сліпушко. – 632 с. – С. 343-344.
3. Голубинский Е. Е. История русской церкви. – Ч. 1. – М. : Москва, Университетская Типография, 1901. – С. 267.
4. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К., Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
5. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. / Упоряд. В. В. Яременко; Приміт. С. К. Росовецького. – 9 кн. – Т. 3. – К. : Либідь, 1993. – 285 с.
6. Загальна Декларація Прав Людини проголошена 10 грудня 1948 року Генеральною Асамблеєю Організації Об'єднаних Націй. – Терноп. : Збруч. – 8 с.
7. Истрин В. М. Был ли “Даниил Заточник” действительно заточен? – Летопись историко-философского общества при императорском Новороссийском университете – Т. X. Византийско-славянское отделение. – Одесса, 1902 – Т. VII. – С. 55–74.
8. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995_004
9. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main>.
10. Лихачев Д. С. Великое наследие // Лихачев Д. С. Избранные работы в трех томах. – Т. 2. – Л. : Худож. лит., 1987. – 344 с.
11. Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – К. : Дніпро, 2001 // Т. I. X – XV ст. / Передм. О. Сліпушко, В. Яременко; упор. прим. О. Сліпушко. – 632 с. – С. 343 – 350.
12. Шульженко Ф. П., Андрусак Т. Г. Історія політичних і правових вчень. – К. : Юрінком Інтер, 1999. – 304 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ukrkniga.org.ua/ukrkniga-text/books/_book-693.htm.
13. Щурат В. Слово Данила Заточника: пам'ятка староруської літератури кінця середніх віків // Записки наукового товариства ім. Шевченко, 1896 – Кн. 1. – Т. IX. – С. 4.
14. Яценко Б. Історична основа “Слова Данила Заточника” // Укр. істор. журнал. – 1971. – № 12. – С. 59-67.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка, протокол № 10 від 14 червня 2011 р.

Ірина Бондарчук

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО АКТОРА В СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ Т. ПАРСОНСА

У роботі розглядається структура соціальної дії Талкотта Парсонса та аналізується його знаменита схема AGIL. Особливу увагу звертається на латентну функцію (підтримка ціннісного зразка). Аналізується роль ідей в соціальній дії, зокрема релігійних. Яким чином, будучи спродукованими в межах соціальної та культурної систем, вони інтерналізуються в системі особистості і впливають на створення та підтримку мотивації актора, його ідентифікації та інтеграції в соціумі.

Ключові слова: AGIL схема, латентна функція, релігійна ідея, соціальна ідентифікація та інтеграція, норми, цінності, соціальний актор, інтерналізація, диспозиція, статус, роль, соціалізація.

Irina Bondarchuk. Religious identity of social actor in T. Parsons' social act structure

The article is dedicated to consideration of T. Parson's social act structure and his AGIL scheme analysis. Theoretical accent is put on Latency (latent pattern maintenance). The role of ideas, especially religious ones, in the process of social acting is analyzed in the article. It is shown how the ideas, that have been created in social and cultural systems, influence on individual system and actor's motivation creation and maintenance, his social identification and integration.

Key words: AGIL scheme, latent function, religious idea, social identity and integration, norms, values, social actor, internalization, disposition, status, role, socialization.

Ирина Бондарчук. Религиозная идентификация социального актера в структуре социального действия Т. Парсонса

В статье рассматривается структура социального действия Талкотта Парсонса и анализируется его знаменитая схема AGIL. Особому интересу поддается латентная функция (поддержка ценностного образца). Анализируется роль идей в социальном действии, конкретной религиозных. Каким образом, продуцируясь в социальной и культурной системах, идеи интернализуются на уровне личностной системы и влияют на сотворение и поддержку мотивации актера, его идентификации и интеграции в социуме.

Ключевые слова: AGIL схема, латентная функция, религиозная идея, социальная идентификация и интеграция, нормы, ценности, социальный актер, интернализация, диспозиция, статус, роль, социализация.

У сучасній науці існує багато підходів до визначення й аналізу такого багатогранного поняття, як ідентичність. Зазвичай йому приписують такі аскриптиви, як гендерна, вікова, статева національна, релігійна, корпоративна тощо. Г. Кулагіна в статті “Особистість як вияв ідентичності віруючого” стверджує, що в середині ХХ століття сформувалися дві основні течії, які розглядали концепт ідентичності, – структурно-функціональна та феноменологічна. Перша акцентує увагу на соціально-культурних чинниках (функції, ролі, статуси, диспозиції, соціалізація), друга – на психологічних (концепція “Я”, (ego), самоактуалізація, “невловима” особистість) [1, с. 122-126]. Хоча не можна виключати також і конфліктологічний, неомарксистський, етнометодологічний, символічно-інтеракційний та інші підходи, які тією чи іншою мірою досліджували дихотомію “суспільне-індивідуальне” через поняття ідентичності та ідентифікації.

Спершу необхідно розмежувати ці два суміжні терміни – ідентичності та ідентифікації У “Вікіпедії” знаходимо, наприклад, таке визначення суспільної *ідентичності*: “... це *сукупність* установок, уявлень щодо власного самоусвідомлення індивіда та самоасоціювання його в цілому суспільстві” [2]. Ідентифікація – поняття ширше і більше акцентує увагу на процесі. Ось як пояснює цей термін “Вікіпедія”: “*Ідентифікація*: (лат. “*identifico*” – ототожнювати) – ототожнення, прирівнювання, уподібнення, розпізнавання – це *процес* розпізнавання системою або людиною іншої системи або об’єкта [там само]. Тобто ідентичність – більш статичне поняття, в той час як ідентифікацію можна розуміти як процес формування ідентичності. На наш погляд найбільш ґрунтовною у вивченні питання ідентифікації індивіда є структурно-функціональна традиція, яку, на жаль, в наукових колах часто розуміють поверхово і помилково приписують цій течії роль так би мовити “суспільного арбітра” чи навіть “глобальної машини, в якій особистість – лише гвинтик чи деталь великого механізму”. Але тут не можна відкидати і роль внутрішніх, психологічних чинників, які впливають на розвиток індивіда, і що насправді теж є предметом структурно-функціонального аналізу. Розглянемо це питання докладніше.

У цій статті відправною точкою дослідження релігійної ідентифікації соціального актора є аналіз AGIL-схеми функціонування сус-

пільства американського вченого Толкотта Парсонса. Функція – це сукупність дій, спрямованих на задоволення потреб чи потреб системи. Існує набір з 4 функцій:

A – адаптація суспільства до нових умов, задоволення базових, фізіологічних потреб (за пірамідою потреб Маслоу). Цю функцію забезпечує **економічна структура** суспільства.

G – ціледосягнення. Задоволення наступних після базових потреб – в захисті, повазі, визнанні [3]. Формування основних гравців на ринку (наприклад, фінансово-промислових груп) і політична боротьба між ними. Цю функцію забезпечує **політична структура** соціальної системи.

I – інтеграція досягнених цілей у певну **нормативно-правову структуру**.

L – збереження (або вироблення) латентного зразка, тобто моралі, звичаїв, традицій тощо – **морально-культурної структури**. За ієрархією потреб Маслоу – це задоволення найвищих потреб – у самовизнанні, самоствердженні [3].

У теорії Парсонса всі перераховані функції, хоч і характеризуються значною часткою незалежності, все ж складаються в первну ієрархічну систему. Так, функція L – є основою, якій підпорядковуються всі інші функції, і яка забезпечує їх взаємодію між собою.

AGIL-схема Парсонса – універсальна теоретична конструкція, яку можна (і вченому це влучно вдалося) накладати на інші площини соціальної системи. Так, вчений детальному аналізу піддає взаємодію людини як біологічно-соціального суб’єкта із навколишнім середовищем – суспільством у цілому.

Розглядаючи детальніше теорію структурної дії Парсонса, слід зазначити, що існує так званий поведінковий організм, який виконує функцію адаптації (A) до змінного зовнішнього середовища і є джерелом енергії для всіх інших систем. Підкреслимо той факт, що на його організацію мають вплив процеси культурної детермінації та навчання, які відбуваються протягом всього життя індивіда.

Далі за функціональною логікою іде функція ціледосягнення (G), з якою Парсонс співвідносить систему особистості. Вчений так визначає це поняття: “Будемо вважати, що, незважаючи на те, що основний зміст структури особистості витікає із соціальних систем і культури шляхом соціалізації, особистість стає незалежною системою через відносини з власним організмом і неповторністю власного життєвого досвіду; і це не просто побічне явище” [5, с. 82]. Особистість тут, як бачимо, не залишена незалежності, хоч і контролюється системою

культури (про що піде мова нижче) та соціальною системою, і в теорії Парсонса їй справді відводиться підпорядкована роль. Вчений підкреслює, що особистість має так звані “потребнісні диспозиції” як елементи мотивації до дії. Він їх поділяє на кілька типів:

Перший тип. Підштовхує особистість до пошуку в соціальних відносинах (любові, схвалення).

Другий тип. Включає в себе засвоєні цінності, які схиляють особистість дотримуватися культурних норм.

Третій тип. Рольові очікування, завдяки яким особистість задає запитання і отримує на них адекватні відповіді.

Тут можна дійти висновку, що парсонівська система особистості має дещо пасивний характер, хоча й не залишена креативності. Як підкреслює Парсонс, при засвоєнні культури людина вносить творчі зміни, хоча вони не є новим аспектом культури, а залишаються людською творчістю як відповідь на культурні норми. Ще одним аспектом функціональної теорії Парсонса, яка відображає пасивність системи особистості, є його зацікавленість темою інтерналізації – процесу сприйняття особистістю норм, цінностей та інших елементів системи культури. Цей інтерес Парсонс частково успадкував у Дюркгейма, а також від Фрейда, який писав про супер-его. Тобто управління системою особистості Парсонс віддає зовнішнім щодо особистості системам – соціальній та культурній.

Соціальна система бере на себе функцію інтеграції (І), контролюючи системні елементи. Парсонс визначає її так: “Соціальна система складається з багатьох індивідуальних акторів, які взаємодіють один з одним в ситуації, що має фізичний аспект і аспект зовнішнього середовища; акторів, які мотивовані згідно з тенденцією “оптимізації задоволення” і чий відношення до обставин (в тому числі і один до одного) визначається і здійснюється відповідно до системи структурованих культурою колективних символів” [4, с. 121]. У соціальній системі є ключові поняття – актори, взаємодії, зовнішнє середовище, оптимізація задоволення і культура. Цю систему вчений описує як систему взаємодії. Одиницею вивчення соціальної системи в нього є статусно-рольовий комплекс – структурний компонент соціальної системи. Статус належить до структурної позиції в соціальній системі, а роль – це те, як людина діє, займаючи певну позицію. Актор аналізується з точки зору не думок, а вчинків. Він – не більше, ніж набір статусів і ролей (такий собі функціональний робот). У Парсонівській соціальній системі вагому роль також займають такі компоненти, як колективні утворення, норми і цінності. Система повинна функціо-

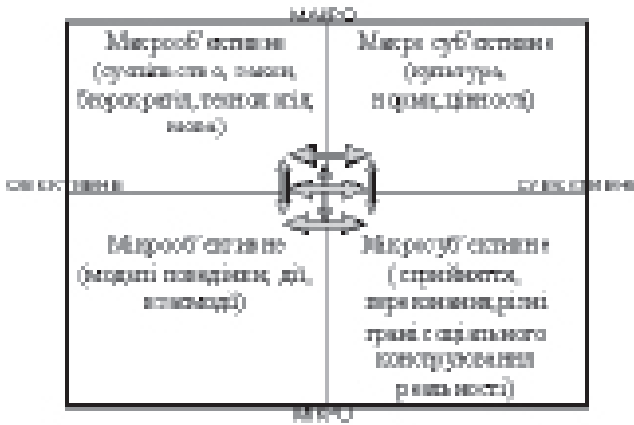
нувати разом з іншими системами, потребує підтримки з боку інших систем, повинна задовільняти значну частину потреб своїх акторів, викликати активну участь своїх членів, мати мінімальний контроль над потенційно деструктивною поведінкою та повинна контролювати конфлікт деструктивного характеру. Соціальній системі необхідна мова. Далі Парсонс звертає увагу на відношення між акторами та соціальною структурою. Особливий інтерес для нього склали інтерналізація та соціалізація. В успішній соціалізації норми та цінності засвоюються та стають частиною “совісті” акторів. У результаті актори, слідуючи своїм власним інтересам, фактично підтримують інтереси системи в цілому. Найсильнішими залишаються норми та цінності, засвоєні в дитинстві.

На рівні соціальної системи індивід засвоює правила дії, сприймаючи окремі вчинки як прояв власної індивідуальності, хоча насправді діє в ситуації так, як “заведено”, тобто перебуває в системі, ідентифікуючи себе з нею. Парсонс акцентує увагу на дитячій соціалізації як найсильнішій з погляду засвоєння норм і цінностей, тому що соціалізація сприймається як консервативний процес, в якому потребнісні диспозиції встановлюються через зв’язок дитини та соціальної системи. Подальша (“пожиттєва”) соціалізація виступає лиш слабким підкріпленням початково закріплених у дитячому віці норм, які в більшості ситуацій залишаються в силі протягом всього життя. Тут напрошується такий приклад. Якщо дитина народжена в християнській, мусульманській чи будь-якій іншій релігійній традиції, то найімовірніший варіант, що в дорослому віці індивід залишиться в тій же традиції з незначними варіаціями в бік одного чи іншого релігійного напрямку. І лише невеликий відсоток людей може змінити традицію, оскільки така поведінка зазвичай вважається девіантною.

Детальніше норми та цінності, які засвоює особистість, діючи в площині соціальної системи, Парсонс описує в системі культури, яка підпримує ціннісний зразок (функція L). Вчений зазначає, що культура є головною силою, що зв’язує елементи соціального світу. В цій системі є одна особливість – вона має властивість ставати частково елементом інших систем і служить взаємозв’язком між особистістю і соціальною системою. Частина культури в соціальній системі – це сукупність наявних норм і цінностей, а в системі особистості – це засвоєні людиною норми та цінності. Система культури існує не лише як частина інших систем, але й окремо у формі соціального запасу знань, символів і понять. Культура розуміється вченим як структурована система символів, що є орієнтиром для агентів, інтерналізовани-

ми аспектами системи особистості та інституціоналізованими зразками в соціальній системі [7]

За цей макросуб'єктивний підхід вченого критикували його послідовники. Так, Джордж Рітцер [4, с. 420] у своїй схемі рівнів соціального аналізу доводить, що всі 4 рівні: – макро– та мікросуб'єктивний, – суб'єктивний – є незалежними і взаємозв'язаними одночасно (мал. 1).



Малюнок 1. Основні рівні соціального аналізу, запропоновані Рітцером

Хоча з Рітцером можна не погодитись. В теорії Парсонса присутні всі з перерахованих Рітцером рівні аналізу. Та зрештою, Парсонс акцентує увагу на тому, що саме з макросуб'єктивного підходу можна перейти до аналізу на всіх інших рівнях соціального простору. Яким чином це відбувається?

Він вважає, що норми і цінності інтерналізуються в структурі особистості через процес “пожиттєвої” соціалізації. Саме процес ідентифікації соціального актора з конкретними загальними нормами і цінностями (макросуб'єктивний рівень) – культурними, релігійними, національними тощо – підтримує цілісність та інтеграцію суспільства в соціальну структуру.

Як приклад мікросуб'єктивного підходу можна навести аналіз Парсонса ролі ідеї в соціальній дії. Релігійна ідентифікація соціального актора з відповідними релігійними нормами і цінностями опосередковано впливає на всю соціальну систему, включаючи адаптацію, цілеспрямованість та інтеграцію, а також і підтримку ціннісного зразка.

Парсонс зазначає, що в сучасній науці ведеться суперечка про роль ідеї в детермінації дії. При чому погляди кардинально різні. Наприклад, у марксистській теорії ідеї, яку зазвичай називають ідеологією, надається другорядне, похідне значення. У позитивістській концепції Конта, Спенсера, а також у згаданого вище Вебера, ідея є рушієм функціонування соціуму.

Парсонс досліджує питання ідеї так: він підкреслює, що ця проблематика тісно пов'язана з філософськими питаннями, а це рідко сприяє аналізу теорії на емпіричному досвіді. Хоча в своїй роботі вчений аналізує роль ідеї на емпіричному базисі, що на той час було нововведенням у суспільних науках.

Відзначаючи, що ідеї відіграють важливу роль у визначенні дії, їх можна внести в систему теорії, яка робить зрозумілим складний комплекс явищ, Парсонс аналізує ідеї нормативні (наукові) і ненаукові. Прикладом ненаукових ідей він вважає екзистенційні ідеї. Він їх поділяє на підкласи: емпіричні та неемпіричні. “В цю категорію (*неемпіричних ідей* – І. Б.) потрапляють ідеї типу: універсум поділений між добрими і злими початками, душі виконують безкінечний ряд перетворень, єдиний спосіб уникнути гріха – милосердя боже. Такі ідеї є скоріш ненауковими, аніж антинауковими” [3, с. 529-530]. *Емпіричні екзистенційні* ідеї пов'язані з поняттям раціональності дії, в загальноприйнятому сенсі вони використовуються для максимізації ефективності та корисності шляхом адаптації засобів до цілей. Однією з необхідних умов раціональності дії (екзистенційні емпіричні ідеї) є наукова обґрунтованість знань, а також вибір найефективніших засобів, які доступні акторові в певній ситуації. Парсонс також зазначає, що ідея за суттю є нормативною, тому що її створення і збереження може бути використано як ціль для соціального актора.

Повертаючись до екзистенційних неемпіричних, але “не антинаукових” ідей, Парсонс знаходить варіант і екзистенційних ненаукових, наводячи приклад дослідження первісного мислення Леві-Брюльом, який дійшов висновку, що пралогічне мислення ранніх суспільств не підкоряється законам логіки, а має свій специфічний закон – партиципації (співпричетності). Хоча таке мислення не є логічним, його не можна вважати нижчим, менш розвиненим, аніж логічне, як вважали прихильники теорії еволюції. Ідею якісних змін у процесі історично-культурного розвитку можна довести тим, що грецька філософія не є розвинутою міфологією, а є іншою за якістю, як за одиницями, так і за операціями, формою мислення. Отже, пралогічне мислення – теж інше за якістю. Леві-Брюль підкреслював, що у сфері особистого

практичного досвіду первісна людина діє аналогічно сучасній західноєвропейській. Відмінності проявляються лише у сфері колективних уявлень – колективне мислення первісних суспільств, на думку Леві-Брюля, є пралогічним, містичним [9].

Подібну точку зору висловлює Парсонс: “Будь-яке людське суспільство володіє значними запасами емпірично доведених знань про своє природне середовище, в якому діють його члени, про самого себе і про інші суспільства. Те, що такі знання систематизовані в світлі уявлень сучасної науки емпірично, а не теоретично, – нічого не змінює. Більше того, основна частина дій члена будь-якого суспільства повинна бути зрозумілою на основі цього знання. Теорія Леві-Брюля про те, що примітивна людина не мислила логічно була остаточно дискредитована” [3, с. 529].

Хоча Парсонс у цьому контексті дещо суперечить сам собі. З одного боку він підтверджує той факт, що формалізоване наукове емпірично обґрунтоване мислення якимось чином повинне описувати побутову діяльність людей, а з іншого боку, наголошує, що на саму діяльність воно не впливає. Крім цього, Парсонс вважає теорію первісного мислення ненауковою, і тут з ним теж можна не погодитись, адже в ній, як і в теорії Вебера, присутній компаративний метод. Проте у світлі сучасної наукової парадигми, яка перебуває в контексті культурної системи нашого суспільства, висновки Леві-Брюля можна вважати позбавленими наукових рамок. Адже раціональне логічне мислення сучасних людей не може сприйняти інший, нелогічний, тип свідомості, а отже, і на рівні соціальної системи, в яку входить структура формалізованої науки як інституту, ця теорія не сприймається.

Велику увагу французький мислитель приділяв переходу від пралогічного до логічного типу мислення. Це відбувається через індивідуалізацію понять про світ. Саме індивідуалістичні тенденції в ранніх суспільствах наближають мислення давньої людини до сучасної. Леві-Брюль виводить науку з індивідуального розумового мислення. Тут проявляється відмінність думок вченого від концепції Еміля Дюркгейма, який вважав, що наука випливає із первісної релігії, де вперше виникають неемпіричні поняття. Також Леві-Брюль підкреслював роль суспільних інститутів у формуванні способу мислення. Тут виникає важливе питання, суть якого не в тому, чи існують екзистенційні неемпіричні ідеї в соціальній системі, а чи може вона бути залежна від змісту цих ідей. Як зазначив Парсонс, існує складність наукового вивчення цієї проблематики, і тому він виділив історичний та генетичний метод як основу вивчення цих питань. Єдиною можли-

вістю емпіричного аналізу вчений допускає порівняльний метод як точне співвідношення експерименту. Аналітичні узагальнення відносно ролі ідеї в рамках цього методу не можуть бути ні доведені, ані спростовані.

Найзначніші емпіричні дослідження, які можна брати до уваги в області соціальних і гуманітарних наук, були проведені в галузі соціології релігії Максом Вебером. Як зазначає Парсонс, неможливо вирішити проблему ролі релігійної ідеї, не маючи обґрунтованих знань про роль ідей взагалі. Саме тому Вебер вибрав порівняльний метод для вивчення впливу змін у змісті релігійних ідей на соціальну систему. Вчений зробив спробу показати як розвиток релігійних ідей може впливати на зміну матеріальних чинників, аналізував певні механізми, з допомогою яких релігійні ідеї можуть впливати і впливають на дію соціальних акторів. На основі глибоких компаративних досліджень виявилось, що ідеї аскетичного протестантизму справді мали вплив на генезис сучасного капіталізму і незалежні тенденції їх розвитку [8].

Теорія М. Вебера виявилася дієвим інструментом для вивчення самобутніх форм мотивації, і особливо господарської діяльності, яка склалася в несвропейських регіонах. Всупереч ранньому трактуванню ідей М. Вебера, сучасні дослідники вважають, що він жодним чином не відстоював універсальності західного шляху, але підкреслював його специфіку, залишаючи відкритим питання про розвиток кожної цивілізації відповідно до властивого їй типу раціоналізації.

Як приклад на підтвердження такої думки можна навести також дослідження М. Вебера суспільств Китаю, Індії та Західної Європи. Порівнюючи діяльнісні орієнтації індуїста та кальвініста, Вебер показав, як релігійні доктрини “визначають соціальну ситуацію”. Так, “... для індуїстичних доктрин карми і переселення душ пошуки через контретний подвиг в земному житті були би безглуздими” [6, с. 534].

Діяльнісна ж орієнтація кальвініста – дещо інша. Для нього бог є абсолютно трансцендентним. “Його вічна доля – бути в наперед визначених умовах. Він може набути впевненості в спасінні, доводячи свою віру працею на винограднику, виконуючи тим самим волю бога” [там же].

Таким чином, людина, сприймаючи певні релігійні ідеї, ідентифікує себе з ними, а також вводить їх в свою особисту систему цінностей і норм (“совість” у Парсонса). Саме цей аспект дозволяє докорінно змінити систему дій певного індивіда через по новому сформовані релігійними ідеями потрібнісні диспозиції.

Отже, концепцію Т. Парсонса про ієрархічно визначальне значен-

ня латентної функції можна використовувати для ґрунтового комплексного міждисциплінарного дослідження релігійної ідентифікації, оскільки соціальний актор, перебуваючи в певному латентному просторі (в т. ч. в просторі релігійних ідей, норм, звичаїв, традицій), а також у соціальному просторі, ідентифікує себе з відповідним ціннісно-нормативним зразком, відповідно до чого і формує свої індивідуальні життєві цілі, які в свою чергу інтегруються в суспільні цілі через процес соціальної діяльності актора.

Література:

1. Г. Кулагіна. Особистість як вияв ідентичності віруючого // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2004. – № 14.
2. <http://uk.wikipedia.org/wiki/Идентичность>.
3. Т. Парсонс. О социальных системах / Под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М. : Академический Проект. – 2002.
4. Maslow A. A theory of human motivation. – Psychological Review. – 1943. – July. – P. 370-396. // <http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>.
5. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002.
6. Talcott Parsons. Social structure and personality. – New York: Free Press. – 1970.
7. Talcott Parsons. Prolegomena to a theory of social institutions // American sociological review, – 1990, # 55, – P. 319-333.
8. Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму. – К. : Основи, 1994.
9. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление // Психология мышления. Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С. 130-140.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, поректор НПУ імені М. Драгоманова Г. І. Волинка

Тамара Шадюк

КАТЕГОРІЯ "СТРАЖДЕННІСТЬ" В. Г. НЕСТЕРЕНКА В СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті аналізується концепція стражденності людського буття В. Г. Нестеренка. Виявлено екзистенціальні підстави категорії "стражденність" та окреслено шляхи її конституювання як феномену екзистенціальності у творчому спадку мислителя.

Ключові слова: страждання, стражденність, діяльність, феномен екзистенціальності.

Tamara Shadiuk. V. G. Nesterenko's category of "sufferability" in the light of modern existential anthropology

V. G. Nesterenko's conception of sufferability of the human being is analyzed in the article.

The existential basis of the category of "sufferability" has been revealed and the main points of construction of the phenomenon as existentiality in scientific inheritance of the thinker has been outlined.

Key words: suffering, sufferability, activity, the phenomenon of existentiality.

Тамара Шадюк. Категория "страдательность" В. Г. Нестеренко в свете современной экзистенциальной антропологи

В статье анализируется концепция страдательности человеческого бытия В. Г. Нестеренко. Выведены экзистенциальные основы категории "страдательность" и очерчены пути ее конституирования как феномена экзистенциальности в творческом наследии мыслителя.

Ключевые слова: страдания, стражденность, деятельность, феномен экзистенциальности.

Проблема стражденності входить до кола вічних тем людинознавства. Актуальність обраної теми зумовлена відмовою від моделювання зразкової, позитивної реальності та залученням до філософського обігу понять, що сприяють адекватному осмисленню змісту людського буття в складних і суперечливих умовах існування та самореалізації людини. Вибір екзистенціальної методології як пріоритетного способу розуміння проблеми стражденності пов'язаний із принципо-

вою її “непіддатливістю” засобам раціонального осмислення, а відтак, верифікацією нових підходів, сформульованих у сучасній філософській антропології.

Історія розвитку поняття стражденності належить до екзистенціальної тематики, генеалогію якої пов’язують із зародженням самого філософського мислення. З огляду на полемічний характер щодо потреб чіткого розмежування понять “екзистенціальне” та “екзистенційне”, екзистенціальна парадигма має порівняно недавню традицію в українській філософській думці. Її прихильником є відомий вітчизняний дослідник К. Райда, який здійснив концептуальне закріплення екзистенціального способу пояснення історико-філософського процесу. У праці “Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи” К. Райда, шляхом критики наукоподібної філософії, протиставляє раціоналістичне, логічне пізнання екзистенціальному, доводить першість та значущість останнього у історико-філософському аналізі. “Екзистенціальне”, на думку дослідника, це – специфічний вимір духовного життя індивіда та адекватний спосіб (метод) будь-якого історико-філософського дослідження, оскільки спирається на особистісний екзистенціальний досвід [7, с. 41].

У руслі екзистенціального способу пояснення історико-філософського процесу працюють чимало сучасних українських дослідників. Серед них екзистенціальному осмисленню понять “страждання” та “стражденність” приділяли увагу В. Шинкарук, С. Кримський, В. Табачковський, В. Нестеренко, В. Малахов, М. Попович, І. Бичко, Н. Хамітов, Є. Бистрицький, О. Наконечна, М. Зайцев, А. Залужна, С. Українець, Т. Ярошенко. Здебільшого аналіз цих понять здійснювався в контексті розгляду проблем, поставлених класиками філософії екзистенціалізму. Вивчення ж поняття стражденності як феномену екзистенціальності проводилося недостатньо, а тому це поняття потребує детальнішого осмислення і є, зокрема, метою цієї розвідки.

Дослідження останніх років демонструють незгасаючу популярність та парадигмальність екзистенціалістського способу розуміння дійсності людського буття, що проявилися появою численних напрямів екзистенціалізованого гуманітарного знання, в основі яких лежить тематика та, частково, методологія класичного екзистенціалізму. Екзистенціальну антропологію, у сферу зацікавлення якої входить й проблема стражденності, вважають одним із таких напрямів, що в предметному полі дослідження К. Райди, постає зразком постекзистенціалістського дискурсу [7, с. 12]. Враховуючи дослідження останніх років у вітчизняній філософській антропології,

доцільним є використання методів екзистенціального аналізу задля вирішення завдання виявлення змісту екзистенціальних підстав проблеми стражденності, зокрема, у творчості українського філософа В. Г. Нестеренка.

В історії вітчизняної філософії В. Г. Нестеренко вперше здійснив категоріальний аналіз стражденності як фундаментальної характеристики буття людини в світі. Незважаючи на послідовну онтологічну позицію автора, аналіз стражденності отримує у дослідженні В. Г. Нестеренка екзистенціальний вимір, уособлюючи собою “струм і напругу живої, реальної філософської думки” [2, с. 11-12] та стаючи ознакою смислоідентифікації цілком конкретного життя.

Розуміння людини як частини буття – онтологічна підстава філософування В. Г. Нестеренка. Відтак, “перше” визначення стражденності – онтологічне, “негативно-людське”, втім, воно реально людяне й, за задумом В. Г. Нестеренка, слугує засобом осмислення граничних життєвих ситуацій: страждання, смерті, екзистенційної втрати, відчаю, вини та ін.

Цілісно осмислити категорію стражденності у Владислава Григоровича можливо лише у співвідношенні з іншими авторськими означеннями буття як “непіддатливості”, “надлишковості”, “несумірності” людським можливостям, непозбутньої “напруженості”, “важкості”, “вразливості”. У цих формулюваннях вчувається певна недомовленість, невизначеність, що припускає наявність між відношенням “людина-світ” чогось третього, що уможливило саме це відношення. Ним і є “стражденність”, що осмислюється автором як “відображення в самій людині її укоріненості в бутті, відображення непоступливості цього буття зусиллям людини”, і далі: “стражденність – це постійне самозасвідчення людини в своїй конечності і обмеженості перед обличчям світу” [4, с. 16]. Таким чином, людина стверджується в бутті своєю стражденністю, рефлексивно ставлячи її у відношення до світу та до буття Іншого.

Проте категорія стражденності у В. Г. Нестеренка закорінена не просто в онтології, а в онтології діяльності, хоча, як зазначає В. А. Малахов, виходить і за її межі, “обумовлюючи, по суті справи, необхідність переходу до постдіяльнісного, а можливо, й постонтологічного осягнення людської присутності у світі” [2, с. 13]. Тим самим, поняття стражденності виявляється в опозиції до діяльнісної методології марксистського гатунку, де будь-які негативно-людські характеристики, що належать до сфери існування, оголошуються несуттєвими та здоланими, історично-перехідними. Щобільше, стражденність, на

думку В. Г. Нестеренка, дана людині як знання, якого неможливо позбавитись, хоча воно не завжди усвідомлене: “Страждання абсолютне по відношенню до думки, якою б об’єктивно-змістовною вона не була” [3, с. 152].

Таким чином, дослідження В. Г. Нестеренка, хоча концептуально і підпорядковане онтологічному осмисленню людини, проте, долаючи методологічні перешкоди діяльнісної онтології, відкриває екзистенціальний та етичний виміри діяльності людини, як діяльності духовної. Феномен стражденності виявляється, з одного боку, одним із таких означень, як “вихідна даність...буття”, що надана “непорушно й незаперечно”, а з іншого боку, у діяльнісній опозиції до цих обставин буттєвого світу. Розширюючи сферу своєї цілеспрямованої, перетворюючої загрозливу дійсність, духовної діяльності, людина, тим самим розширює сферу своєї стражденності, а саме існування набуває її ознак (стражденності), екзистенціалізується.

У цілому формування категорії “стражденність” відбувається у смисловому полі, створеному напругою екзистенціально-орієнтованої думки, між полюсами “діяльної і стражденної природи людини” [3, с. 152]. Діяльність та стражденність, як сутнісні характеристики людини, набувають ознак екзистенціальності та розкривають зміст внутрішнього, психологічно зумовленого життя. Історія людськості проілюстрована прикладами суміжності, злучення діяльності та стражденності як аспектів конституалізації екзистенціальності людини, їх взаємодією та взаємопроникненням. Так, “біль передбачає терпіння; страх – здатність його вгамування, мужність; тривога заглушається ділом; горе долається скорботою, величчю духа і т. д.” [4, с. 17]. Як бачимо, екзистенціальний зміст діяльності розкривається через індивідуальні форми переживання стражденності, які мобілізують у людині різноманітні потенційні духовні реакції.

У “теорії стражденності” В. Г. Нестеренка людина мислиться безпосередньо причетною до усього “негативно-людського”, яке так само безпосередньо переживається нею. У “поле стражденності” входять проблеми страждання, невиліковної хвороби (хвороби-до смерті), самотності, злочину, покарання, відчаю, провини, страху, жаху, гріха, спокути та ін.

Форми переживання стражденності індивідуально зумовлені. На переконання автора, до них належать: страждання, турбота, тривога, туга, нудьга, біль, ін. Кожна з них належить екзистенції та уособлює “онтологічну потужність даного небезпечного феномену” [2, с. 14], володіє вибуховим потенціалом.

Кожна з модифікацій стражденності має самостійну традицію філософського осмислення. До прикладу, страждання вже саме по собі є багатоліким та розглядається у філософській літературі як самостійний феномен. В історії філософії наявний оптимістичний та песимістичний дискурси з приводу страждання. Більшість дослідників відмічають багатовимірність страждання, в тому числі його екзистенційність. Серед усіх виявлених В. Г. Нестренком модифікацій стражденності, страждання здобуло найбільш послідовного осмислення.

За В. Нестренком, страждання передбачає своїм первинним виявом біль, що ним (як відчуттям, почуттям) безпосередньо переживається. “Біль...стає домінантою людського існування, гасить активність свідомості, притягуючи її до себе, скорочує простір людської добровільності, задуляє світ собою” [3, с. 153]. З огляду на цю обставину, страждання володіє найбільшою афективністю [3, с. 152-153]. “Людське страждання наче “висаджує в повітря”, деформує тотожність мислення і буття, замикає людину на її переживаннях” [1, с. 106]. Гранічним наслідком страждання є феномен “розлюднення людини”, що виникає внаслідок його надмірності. Так, надмірність відчуття болю у стражданнях паралізує свідомість, волю та свободу людини, які виявляються намагніченими до існування та перешкоджають процесам трансцендування, унеможливають адекватне осмислення дійсності, а отже і “подолання” стражденності. У цьому випадку спостерігається елімінація особистісних рис людини, перетворення її на об’єкт чи річ.

У зв’язку з філософським осмисленням страждання, як однієї з форм стражденності, автору відкривається морально-етичний вимір стражденності, куди входить проблема прийняття, неприйняття страждань, феномен “розлюднення людини” та проблема свободи як трансцендентного кореляту страждання. Морально-етичний аспект стражденності доповнюють страждання виправдані та невинуваті, а також марні страждання.

Прикметно, що головним для цього філософа є не утвердження стражденності як факту буття, риси буттєвості, що цементує та виправдовує пристосувальницьке існування людини, а намічення шляхів його подолання, в яких, на думку самого мислителя, “проявляється екзистенціальна могутність діяльності як другої сутнісної характеристики людини” [4, с. 17]. Мислитель переймається проблемою подолання стражденності (зокрема, страждання, як однієї з її форм), що уявляється йому як градація форм екзистенціальної діяльності, яка супроводжується наростанням смислу: потерпання (найнижча, найбільш пасивна форма, що відображає здатність

сприйняття зовнішнього впливу); вибуття (вибування) (передбачає становлення суб'єктивності, завдяки чому можливою стає здатність зносити стражденність); терпіння (здатність протистояти різним формам страждання); вистраждування (здатність до подолання тих форм стражденності, що виникають безпосередньо в процесі такої діяльності); творчість (найвищий щабель подолання тих чи інших форм людської стражденності). У статті “Страждання”, видрукованій у Філософському енциклопедичному словнику, також йдеться про “освоєння”, “олюднення” страждання. Автор доповнює своє розуміння зростання смислотворності стражденності поняттями “спокута”, “моральне самовизначення” та “культура” [5, с. 610].

Як бачимо, пізнання стражденності у Владислава Григоровича співвимірне з розумінням його подолання, трансформації, що стає можливим завдяки саморефлексії та трансцендуванню, які мають ступені підвищення рівня усвідомленості, про які йшлося вище. Акт трансценденції характеризується розривом з існуванням, звільненням від буттєвості, виходом за межі наявного, предметного буття. Проте спрогнозувати результати трансцендування неможливо, а відтак, ставиться під сумнів можливість цілковитого подолання стражденності. У кожній такій спробі є раціональний момент, а також виявляється щось залишкове, що ініціює наступний акт трансценденції і так безкінечно. До слова, як зазначає С. Кримський, “світ не раціоналізується без залишку” [1, с. 107].

Екзистенціальне прозріння є властиве цьому мислителю, внутрішня чуттєвість якого стає його “очима” і уособленням філософського світогляду. Площина екзистенціального – жива зчепленість буття і думки, це мисленнєва реальність, якій “притаманна власна внутрішня необхідність”. Ця особливість творчості В. Г. Нестеренко, що її помітив В. А. Малахов, не належить часу, вона завжди актуальна та евристична.

У доробку В. Г. Нестеренка осмислення стражденності проявляє себе як прерогатива двох філософських підходів: онтологічного (стражденність ототожнюється з проблемністю, як ознакою буття, незалежного від діяльнісного аспекту життя людини) та феноменологічного (індивідуального та суспільного) (стражденність осмислюється як ознака екзистенції, закорінена в самій людині, а діяльність набуває ознак діяльності духовної). Таким чином, визнання буттєвих властивостей людини неподоланими, що залишаються “при всіх її трансформаціях та перетвореннях” [3, с. 151], поєднане з практичним ставленням до світу, тією діяльнісною опозицією, що

передбачає відповідне зусилля, застосування сили та здібностей, що долає спротив буття та може порівнюватись з актом трансценденції, в якому відбувається звільнення людини від тягара буттєвості.

Конституювання категорії “стражденність” є відображенням у мисленевих формах специфічного стану свідомості та самосвідомості автора. Як стверджує В. Т. Нестеренко, філософська та життєва позиція Владислава Григоровича були органічно поєднані, а тому проблема стражденності осмислювалась ним як “фундаментальний вибір людського буття” та є “сутнісно важливою у ствердженні моральності і культури людини, котра прагне перетворити страждання в “ріст” людського у своєму бутті” [6, с. 107].

Створення теорії людської стражденності у В. Г. Нестеренка було своєчасною спробою концептуалізації знань про людину “в рамках загальної теорії людини”. Проте змістовне навантаження поняття стражденності, на нашу думку, дедалі глибше виявляє себе як один з феноменів екзистенціальності особи, що, за визначенням К. Райди, “є формою переживання індивідом духовного життя, фактом і способом його психоемоційної укоріненості в душі людської істоти” [7, с. 31].

Таким чином, у зміст екзистенціальності поняття стражденності В. Г. Нестеренка входять модифікації стражденності (страждання, біль, турбота, тривога, туга, нудьга, страх, жах, горе, хвороба-до смерті, самотність, відчай, злочин, провина, гріх) та екзистенціальний аспект діяльності, що розкриває себе в трансцендентних формах переживання стражденності (освоєння, олюднення, подолання, трансформації): потерпання, вибуття, терпіння, вистраждування, творчість, спокута, моральне самовизначення, культура. Чітко усвідомлювані автором діяльнісно-онтологічний, етичний, феномено-антропологічний, соціальний та культурологічний підходи формують розуміння стражденності як феномену екзистенціальності, що фіксує моменти росту індивідуальної самосвідомості та оприявлює хід процесів вибудови світоглядних позицій автора (його роздуми, психоемоційні реакції, душевні інтенції та переживання).

Авторське визначення категорії стражденність фіксує передусім неспіввимірність людських можливостей щодо буття, факт усвідомлення якої помножує трансцендентні зусилля людини.

У інтерпретації стражденності як феномену екзистенціальності стверджується самотутній зміст людської екзистенції, яка виявляє свою багатовимірність та самоцінність. Паралельно категорія “діяльність” набуває ознак екзистенціальності як необмеженості людських духовно-креативних можливостей. Стражденність як феномен ек-

зистенціальності потребує подальшого дослідження з приводу його генеалогії та встановлення значимості у процесі духовного самоздійснення індивіда, а також з метою ратифікації чуттєвого в філософському знанні.

Література:

1. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. – К. : Вид. Парапан, 2003. – 240 с.
2. Малахов В. А. Феномен стражденності на межі онтології та етики // Вісник Національного університету водного господарства та природокористування : Збірник наукових праць. – Випуск 2 (42). – Частина 2. – Рівне, 2008. – 162 с. – С. 11-17.
3. Нестеренко В. Г. Страдательность – нравственность – культура // Онтологічні проблеми культури: Зб. наук. праць. – К. : Наук. думка, 1994. – С. 150-161.
4. Нестеренко В. Г. О теории человеческой страдательности и ее месте в общей теории человека // Проблемы антропологии (Тезисы докладов к XIX межзональному симпозиуму). – Нижний Новгород, 1991. – С. 15-18.
5. Нестеренко В. Г. Страдания // Філософський енциклопедичний словник. – Київ, Абрис, 2002. – С. 610.
6. Нестеренко В. Т. Філософія як основний вимір життєвого шляху Нестеренка В. Г. // Вісник Національного університету водного господарства та природокористування : Збірник наукових праць. – Випуск 2 (42). – Частина 2. – Рівне, 2008. – 162 с. – С. 104-107.
7. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

***Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії НУВГП А. Є. Залужна*

Михайло Мовчан

КООПЕРАЦІЯ І СТРАХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС

У статті розглянуто взаємодію кооперації з важливим аспектом людської екзистенції – феноменом страху, який може суттєво впливати як на економічну діяльність соціального середовища, так і на матеріальну й духовну сферу кожної людини.

Ключові слова: кооперація, страх, філософія кооперації, кооперативні принципи, страх самозбереження, страх небуття, духовна основа кооперації, страх перед своїм майбутнім, соціальний та екзистенціальний страх.

Myhajlo Movchan. Cooperation and fear: philosophical discourse.

In this article interaction of cooperation with important aspect of human existence – phenomena of fear, which can significantly influence both economic activity of social environment and material and spiritual sphere of every human is considered.

Key words: cooperation, fear, philosophy of cooperation, cooperative principles, fear of self-preservation, fear of nonexistence, spiritual foundation of cooperation, fear of future, social and existential fear.

Михайл Мовчан. Кооперация и страх: философский дискурс

В статье рассмотрено взаимодействие кооперации с важнейшим аспектом человеческой экзистенции – феноменом страха, который может существенно влиять как на экономическую деятельность социальной среды, так и на материальную и духовную сферу каждого человека.

Ключевые слова: кооперация, страх, философия кооперации, кооперативные принципы, страх самосохранения, страх небытия, духовная основа кооперации, страх перед своим будущим, социальный и экзистенциальный страх.

Сучасний світ знаходиться в умовах екзистенційно-антропологічної кризи, яка постійно продукує страхи, деформуючи розгортання політичної та економічної консолідації того чи іншого суспільства. Проблема страху завжди хвилювала людство, тому вона є цікавою й актуальною для філософського осмислення.

Люди все частіше переконуються в тому, що економічним життям керують не тільки розум чи розрахунок, а й “емоційні, афективні, підсвідомі та стереотипні елементи, данина традиціям, нормам, цінностям, релігії, також ризик, благодійність, бажання успіху, примус, почуття страху чи перемоги” [1, с. 10].

Ми більш конкретно зупинимось на одній із важливих складових, що керують економічною діяльністю в соціумі (а саме в кооперації) і впливають як на матеріальну, так і духовну сферу кожної людини, – феноменові страху.

Страх – це емоційний стан, який виникає в ситуаціях загрози фізичному чи соціальному існуванню людини і спрямований на джерело реальної чи уявної небезпеки (страх перед смертю, перед небуттям, страх безглуздо прожити життя, страх втратити шанс у конкуренції за процвітання, страх перед різними хворобами і небезпеками тощо) [2, с. 402].

Кооперація є досить ваговою сферою соціального та економічного життя людини. Вона має чимало різновидів, серед яких на чільному місці в Україні і світі є споживча, кредитна, сільськогосподарська, виробнича кооперація. *Проблемами кооперації* (у більш і менш розгорнутому вигляді) *займалися* економісти, соціологи, філософи, історики минулого О. Анциферов, М. Баллін, С. Бородаєвський, Ф. Бюше, М. Верещагін, І. Витанович, Г. Галаган, Ч. Говартс, В. Доманицький, Ф. Енгельс, Ш. Жід, М. Зібер, К. Каутський, В. Кінг, М. Левицький, В. Ленін, К. Маркс, Б. Мартос, Р. Оуен, Ф. Райффайзен, Дж. Ролз, П. Сорокін, Г. Спенсер, В. Тотоміанц, М. Туган-Барановський, Дж. Холіок, О. Чаянов, М. Чернишевський, Г. Шульце-Деліч та інші.

Зауважимо, що філософська думка як у минулому, так і зараз досить рідко розглядає ті чи інші проблеми і перспективи розвитку кооперації. Останнім часом у філософському дискурсі з’являються певні напрацювання, що стосуються філософії кооперації, але вони відрізняються своєю фрагментарністю, відсутністю цілісності. Переважно цим філософствуванням займаються економісти, історики, журналісти, політики, а самі фахівці-філософи чомусь уникають означеної теми. Напевно, на це є свої причини. Слід сказати, що сучасні українські і російські вчені М. Аліман, В. Апопій, К. Вахітов, В. Геєць, С. Гелей, В. Гончаренко, В. Дронов, Ю. Ільїн, І. Захаров, В. Зіновчук, В. Кабанов, О. Крисальний, А. Макаренко, В. Мартинов, Л. Молдаван, Л. Наговіцина, Т. Оніпко, А. Пантелеймоненко, В. Подолян, В. Рекрут, Г. Скляр, Л. Теплова, Л. Уколова, Н. Фігуровська та інші у своїх наукових розвідках здебільшого акцентують увагу на історич-

них, економічних та соціальних аспектах кооперації, а в самій філософії кооперації вчені зосереджують певну увагу на питаннях власності, морально-духовних засадах і соціальній відповідальності означеного феномену.

Філософія – це одне з найвидатніших надбань людської цивілізації і культури. Вона – “не тільки візитна картка цивілізації і культури, а й їхня основа та животворний фермент” [3, с. 10]. Філософи [4, с. 8] аргументовано переконують в тому, що сама *філософія відрізняється від конкретних наук* (економічних, юридичних, історичних тощо) тим, що у науковому дослідженні бере участь людський розум, а у філософствуванні – все людське єство: воля, інтуїція, чуття, серце тощо; мова філософії більш різноманітна, ніж наукова; філософська істина відрізняється своєю сталістю (від неї відмовляються рідко), а наукова є тимчасовою (від якої вчений може відмовитись на користь більш обґрунтованої істини); способів пізнання істини у філософії значно більше, ніж у науці. Тому в назві “філософія кооперації”, де висувається поняття “філософія”, має бути аналіз, що відтворює специфіку філософії, адже вона “... не піддається визначенню через щось інше, а тільки через саму себе й у якості самої себе – без порівняння з чим-небудь, з чого можна було б добути її позитивне визначення. У такому випадку філософія є щось самостійне, останнє...” (М. Гайдеггер) [4, с. 9]. Історично так сталось, що філософія виплекала науку, яка з часом стане самоусвідомлюючим особливим проявом людського духу.

Метою нашої статті є спроба виділити із соціальної складової кооперації один досить суттєвий аспект людської екзистенції – страх і розглянути кооперацію через призму філософії (в нашому випадку – філософії страху).

Слово “*кооперація*” (від лат. “cooperation”) означає *співробітництво*. Про кооперацію можна говорити як про: 1) гуртування і співпрацю людей у будь-якій сфері суспільного життя; 2) таку форму організації праці, за якої певна кількість людей спільно бере участь в одному й тому ж або в різних, пов’язаних між собою виробничих процесах; 3) сукупність специфічних громадсько-господарських об’єднань людей – кооперативів, систему, в яку поруч із ними входять їх об’єднання, підприємства та заклади, які їм належать [5, с. 5].

Протягом багатовікової історії суспільного розвитку існували певні види діяльності, якими займалися групи людей. Групові об’єднання забезпечували більш ефективну діяльність порівняно з індивідуальною [6, с. 50].

Які ж причини виникнення “групності”, колективності, коопера-

тивності (як певної групової взаємодії і розуміння) і, кінець кінцем, самої кооперації? На нашу думку, *початок* цього процесу *слід шукати* ще в *первісному суспільстві*. Щоб діяти і розвиватися, людям передусім необхідно було забезпечити своє існування (людське буття), відтак гостро поставала потреба самозбереження. Первісна людина надзвичайно часто зустрічалася з небуттям – смертю, позаяк середня тривалість життя тоді становила 20 – 22 роки. У цієї людини, яка ще не була особистістю, виникав надзвичайно стійкий емоційний стан (вона почала значно раніше переживати, ніж усвідомлювати, це можна простежити й у феномені онтогенезу) – страх перед небуттям, тобто спрацьовував сильний біоінстинкт. Небуття – це все те, що знищує буття. У будь-якому разі страх небуття – це відповідь на зіткнення людини з руйнацією умов її нормального буття. Особа, в якій первісно (в самій її природі) закладений інстинкт стадності, почала відчувати, що її дія має бути взаємодією, бо тільки тоді вона може бути результативною (справжньою) і підтримувати життя. Таким чином, життя можливе (не кажучи про його якість) лише в певній (груповій) організації – плем'я, рід тощо. *Страх самозбереження* і приводить людей до групової діяльності, кооперативності (в подальшій історії людства означеному феномену буде постійне підтвердження). На цьому етапі з'являється певна форма свідомості, яку можна класифікувати як *“Ми-свідомість”* – свідомість, що “визначається належністю індивіда до його соціальної групи: племені, роду, общини і т. ін.” [7, с. 55]. Вона є визначальною як для спільноти, так і конкретного індивіда. В її межах людина виступає лиш як носій та представник колективних і родоплемінних уявлень, цінностей, норм. Тому один індивід ніколи не протистояв іншому індивідові: протистояти могло лише наше “Ми” чужому “Вони”. Це не означає, що всі люди в цьому (первісному) суспільстві однакові. Вони відрізняються і за своєю фізичною силою, і за своїми здібностями.

Можна говорити про стадність, “групність”, колективізм як про “спосіб самозбереження живих систем” [8, с. 175]. Але колективізм можливий лише в соціальному середовищі і є вищим рівнем розвитку групи. Так іще з прадавньої історії (первіснообщинного суспільства) нам відомі аспекти гуртування, співпраці, які можна класифікувати як кооперацію, де одне з провідних місць належить екзистенціалу страху. Зародження кооперації загалом стало результатом закономірних процесів. У подальшому поступі соціуму (в Античності, Середньовіччі, епосі Відродження, Новому часі) кооперація і страх будуть взаємодіяти і їх взаємодія матиме свою специфіку.

Кооперативи (як самостійні організації людей, що добровільно об’єдналися з метою задоволення своїх економічних, соціальних та культурних потреб за допомогою підприємства, яке перебуває в їхній спільній власності) формально з’явилися на європейському континенті в умовах розвитку товарно-грошових відносин у середині XIX століття.

Історія засвідчила, що кризи (соціальні, політичні, економічні) постійно супроводжували людство у всі часи і стосувалися майже всього суспільства (особливо найбідніших і найменш захищених верств), тому *страх перед своїм майбутнім* (якістю життя в ньому і виживанням взагалі) був надзвичайно сильним, а це спонукало людей до реальних дієвих кроків щодо збереження свого життя (виживання) і можливого його покращення. Найефективніший засіб для цього – кооперація, кооперативи. Визначний український теоретик і практик кооперації *В. Доманицький* у своїх *“Товариських крамницях”* з цього приводу підкреслював: “Найліпший рятунок – товариські спілки, коли люди працюють гуртом самі для себе. А гурт, звісно, – святе діло... Гуртом не страшно ні до якого діла узятися, у гурті найважча робота за гру здається. Коли велика вигода буває з того, як двоє або троє спрягаються та разом орють, сіють, возять, або молотять хліб, то що вже й казати про більші спілки хліборобські, хліборобські артїлі, коли до гурту стає кілька сімей, 10-15 або й більше робочого люду, й вони роблять гуртом усяку роботу, і вже аж готовим зерном, або навіть грішми між собою діляться!” [9, с. 1]. Дуже важливо, щоб у таких організаціях усвідомлювалися і реалізувалися *кооперативні цінності*. Протягом кооперативної історії (від Р. Оуена, В. Томпсона, Л. Блана, “рочдельських піонерів” з Ч. Говардсом і до наших днів) відбувалася їх еволюція. Динаміка змін цінностей (принципів) залежала від конкретних умов і країн, стадій розвитку, класової структури, політичної орієнтації тощо. Останні зміни зафіксовані в Декларації про кооперативну ідентичність, яка прийнята Міжнародним кооперативним альянсом на XXXI конгресі МКА 20 вересня 1995 р. Тут зафіксовані такі принципи: взаємодопомога, демократія, справедливість, рівність, чесність, взаємна відповідальність, солідарність, відкритість, соціальна відповідальність і турбота про інших [10]. Ці принципи повинна виконувати кожна кооперативна організація, вони не мають бути декларативними гаслами. Якщо принципи не виконуються, а постійно порушуються (особливо вибраними керівними органами товариств, спілок тощо), то *страх особистості за своє гідне життя* зараз і в майбутньому посилюється. Але на цьому деструктивні процеси не зу-

пинаються, а виникають нові страхи – самотності, покинутості, нереалізованості тощо. Це може призвести не тільки до депресії та повної руйнації особистості людини, але й смерті.

Тому в системі кооперації завжди існувала нагальна потреба у високоосвічених, культурних, толерантних фахівцях-патріотах як своєї справи, так і кооперації загалом. Як не дивно, але найбільша шкода для кооперації може акумулюватися всередині самої кооперації (її установ), бо вона залежить від усіх тих людей (і передусім її очільників), які мають завжди відстоювати високі ідеали кооперативного руху, але, на превеликий жаль, чомусь часто забувають про це). Відомий український економіст, кооператор і політичний діяч *Б. Мартос* приділяв велику увагу людському фактору в кооперативних організаціях. Він говорив, що “в першу чергу керівник кооперативної установи повинен бути людиною порядною. Розум, досвід та енергія людини нечесної принесуть кооперації не користь, а тільки шкоду, тому в першу чергу потрібні люди непідкупні, що для них матеріальні блага не грали б у житті першої ролі, і то однаково, чи справа йде про які-небудь дрібні вигоди, чи про якусь велику користь” [11, с. 24]. Керівник не повинен бути ні користолобцем, ні егоїстом, громадські справи він має поставити “вище за свої особисті”, а ще йому належить бути *не боягузом*, а “людиною смілою, з сильною волею й твердим характером, яка б при невдачах не падала духом, а, певна у вірності вибраного шляху, уперто б йшла до поставленої мети, підбадьорюючи слабодухих” [11, с. 24].

Слід наголосити на тому, що *діалектика взаємовідносин* у межах кооперації непроста. З одного боку, кооператив закликає до особистої зацікавленості кожного, але “люди, поведінка яких визначається тільки мотивами особистого егоїзму, непридатні для кооперації” [12, с. 92]. З іншого боку, в розвитку кооперації виникає так багато проблем і труднощів, що подолати їх може тільки інтерес до спільної справи, громадське піднесення, ентузіазм. “Охорона своїх інтересів повинна поєднатися у кооперативів з готовністю жертвувати ними в ім’я спільних інтересів. Не чистий егоїзм і не чистий альтруїзм, а солідарність інтересів – ось духовна основа кооперації...” [12, с. 93]. Лише така духовна основа кооперації дозволяє людям не тільки вгамовувати *страх перед невизначеним майбуттям*, а й долати його. Адже кооперація – це антропологічний феномен, сила і багатство якого полягає в тому, що він потрібен людям для забезпечення не тільки існування у світі, але й гідного життя в ньому, отримання благополуччя, радості і щастя буття.

Кооперативність, кооперація може виникати через страх, вона може допомагати людині в його подоланні, але також може й викликати страхи, коли порушуються певні “правила гри” – основні кооперативні принципи (а це трапляється тоді, коли егоїстичні тенденції людини беруть гору над спільними (груповими) інтересами).

Про кооперацію не потрібно говорити, як про панацею від усіх нещастя і страхів. Вона має бути не раз і назавжди встановленою та застиглою догмою на всі випадки життя, а гнучкою (пластичною), чутливою до всіх і до кожного, хто сповідує її цінності. Кооперація як соціальний інститут лише тоді по-справжньому дієва і допомагає людині, коли відчуває людину і реалії буття, які неможливо обмежити вузькими рамками якихось “правильних” норм, визначень, правил тощо.

Наше життя набагато глибше і різноманітніше за всі наявні рамки. Тобто кооперація має бути невіддільною від життя, іманентною йому.

Ми переважно зосереджували увагу на відношенні кооперації і соціального страху, але є ще й *екзистенціальний страх* (зумовлений тим, що людина конечна і вона знає про це; індивід бачить очевидність і неминучість втрати себе), який неможливо подолати, та й не потрібно, бо він виступає атрибутом людського існування (тобто це те, чого не може не бути). Коли сила цього страху непомірно велика, то вона може призвести до глибоких переживань і руйнації. Але слід не забувати і про те, що завдяки саме екзистенціальному страху людина здобуває можливість відчутти справжність, істинність, “смак” буття. Без цього феномену наше буття не є повним. Найкращим виходом із подібного становища є визнання страху (тобто уміння жити з цим страхом): це потужний крок для того, щоб успішно мислити, діяти, творити. Прийняття екзистенціального страху як наявного в нашій “картині світу” означає те, що страх втратить значну частину свого руйнівного потенціалу, бо більша частина дезорганізуючого впливу цього страху пов’язана з напругою його боротьби проти витіснення: дія дорівнює протидії. Страх потрібно зробити не елементом власної деструкції, а навпаки – конструктивним елементом. Саме таким важливим феноменом, який може перетворювати навіть екзистенціальний страх на конструктивну силу, є кооперація.

Сучасна філософія кооперації наголошує на тому, що кооперація як вихідний принцип соціальних, економічних і особистісних відносин повинна бути реалізована в численних варіантах суспільної й господарської практики для захисту особистості повною мірою.

Література:

1. Амінова О. В. Соціально-ціннісний зміст економічної діяльності людини: автореф. дис. канд. філос. наук: 09. 00. 03 / О. В. Амінова / Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. – К., 2010. – 17 с.

2. Волков Ю. Г. Страх / Ю. Г. Волков, Е. С. Поликарпов // Человек: Энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2000. – 520 с.

3. Надольний І. Ф. Філософія: Навчальний посібник / І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко, І. В. Бойченко, В. П. Розумний та ін. – К. : Вікар, 1997. – 584 с.

4. Киричок О. Б. Філософія: підручник для студентів вищих навчальних закладів / О. Б. Киричок. – Полтава: РВВ ПДАА, 2010. – 381 с.

5. Аліман М. В. Історія споживчої кооперації України / М. В. Аліман, С. Г. Бабенко, С. Д. Гелей та ін. – Львів, Інститут українознавства НАН України, 1996. – 383 с.

6. Мовчан М. М. Кооперація у філософсько-теоретичному дискурсі / М. М. Мовчан // Міжнародний кооперативний рух: історичний досвід і сучасна практика: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2010. – С. 50-53.

7. Мовчан М. М. Самотність як феномен буття особистості: Монографія / М. М. Мовчан – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2009. – 265 с.

8. Маца К. А. Кооперативность как естественный принцип организации систем / К. А. Маца // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції “Споживча кооперація ХХІ століття: уроки трансформаційних реформ і перспективи розвитку” 20-21 листопада 2008 р. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2008. – С. 174-177.

9. Аліман М. Василь Доманицький і його “Товариські крамниці” / М. Аліман // ДВ-вкладка газети “Вісті: діловий випуск Центральної спілки споживчих товариств України”. – 2010. – № 38. – С. 1-8.

10. Декларация о кооперативной идентичности, принятая Международным кооперативным альянсом на XXXI конгрессе МКА 20 сентября 1995 года. – М. : Центросоюз, 1996.

11. Аліман М. Борис Мартос та курс його лекцій з теорії кооперації / М. Аліман // ДВ-вкладка газети “Вісті: діловий випуск Центральної спілки споживчих товариств України”. – 2006. – № 20. – С. 1-24.

12. Туган-Барановский М. И. Социальные основы кооперации / М. И. Туган-Барановский. – М. : Экономика, 1989. – 496 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі С. М. Варв'янський

Олександр Титарчук

ЭТИКА, МОРАЛЬ, МОРАЛЬНІСТЬ: ЭТИМОЛОГІЯ ТА СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ

У статті аналізуються поняття "етика", "мораль" і "моральність" у їх історичному розвитку та на сучасному етапі. У статті розглянуто різноманітність смислових аспектів даних термінів, особливостей їх функціонування у сучасному науковому просторі. Проведено диференціацію понять, окреслено їх смислову навантаженість. Також запропоновано спеціальне застосування кожного з понять до конкретних морально-етичних феноменів людської духовності.

Ключові слова: етика, мораль, моральність, індивідуальна мораль, соціальна мораль, теоретична етика, нормативна етика.

Oleksandr Titarchuk. Ethics, moral, morality: etymology and correlation of concepts

This article is devoted the analysis of concepts "ethics", "moral" and "morality" in their historical development and on the modern stage. In the article the different semantic aspects of these terms, and also features of their functioning, are considered in modern scientific space. The differentiation of the concepts defined by their meaning. Also suggested that a special application of each of the concepts to specific moral and ethical phenomena of human spirituality.

Key words: ethics, moral, morality, individual moral, social moral, theoretical ethics, normative ethics.

Александр Титарчук. Этика, мораль, нравственность: этимология и соотношение понятий

В статье анализируются понятия "этика", "мораль" и "нравственность" в их историческом развитии и на современном этапе. В статье рассмотрены различные смысловые аспекты данных терминов, а также особенности их функционирования в современном научном пространстве. Проведено дифференциацию понятий, определено их смысловую нагрузку. Также предложено специальное применение каждого из понятий к конкретным морально-этическим феноменам человеческой духовности.

Ключевые слова: этика, мораль, нравственность, индивидуальная мораль, социальная мораль, теоретическая этика, нормативная этика.

Загальновідомо, що слова “етика”, “мораль”, “моральність” є близькими за змістом, а доволі часто, особливо в буденній мові, еквівалентними. Зазвичай, при спілкуванні використання цих слів не викликає значних непорозумінь, інша справа, коли мова йде про їх спеціально філософський або науковий контекст. У цьому випадку виникає необхідність у ясній диференціації понять, причиною чого є не лише загальна установка теоретичного розуму надати певному поняттю якомога точнішого визначення, а й розмитість смислових рамок між даними термінами, що призводить до суттєвих аберацій і криє за собою низку невирішених методологічних проблем. Безумовно, така проблематика актуалізує відповідні ділянки досліджень. Завдання полягає у тому, аби встановити кореляцію між поняттями “етика”, “мораль” і “моральність”, визначити їх поняттєву структуру, те, яких змін вони зазнають у сучасному світі; їх особливу роль у культурі, викликану багатозначністю цих понять та тих феноменів, які вони позначають.

Те, що і у буденному, і у теоретичному застосуванні цих термінів спостерігається широка синонімічність, має свої теоретичні передумови. Справа у тім, що досліджувані поняття мають глибокий теоретичний ґрунт.

Традиція розуміння тлумачення понять “етика” та “мораль” впливається своїм корінням у ранню античність. Саме тоді відбувається розклад родового ладу і формування рабовласництва. Термін “етика” етимологічно походить від давньогрецького слова “ $\eta\theta\omicron\varsigma$ ” (латинізоване – “ethos”). Зокрема, у Гомера воно “зустрічається у значеннях “місцеперебування”, “житло”, “стійло”, “хлів”. Із інших найдавніших значень слова “ $\eta\theta\omicron\varsigma$ ” (етос) можна виділити “навичка”, “звичайність”, “звичай”, “звичка”, “спосіб дій”, а також більш абстрактні “порядок”, “характер” (в розумінні “особливості”, “риси”), “якості” тощо” [7, с. 23]. Згодом поняття етосу починає вживатися для характеристики внутрішньої душевної конституції людини у розумінні “душевного складу”, “нраву”, “вдачі”. “Таке слововживання зустрічається у Есхіла, Софокла, Геракліта, навіть у Платона та Аристотеля, які, звичайно ж, розуміють, що психіка індивіда та моральні вимоги, що йому висуваються, – далеко не одне й те саме” [7, с. 23]. Це стає ґрунтом для уведення Аристотелем (384-322 р. до н. е.) прикметника “етичний”. “Ним він означив особливий клас людських чеснот, а саме чеснот характеру (мужність, поміркованість тощо), котрі відрізняються від чеснот розуму або діано-етичних чеснот” [4, 8].

Аристотель зазначає: “Мислительна [добročесність] виникає і зрос-

тає головним чином завдяки навчанню, і саме тому потребує досвіду та часу, а етична (η $\eta\theta\kappa\eta$) народжується звичкою, звідки й отримала назву [тобто від *етосу*]” [2, с. 57]. Таким чином, ми можемо вести мову про певну рису людського характеру, що виникає в людині як притаманна їй психіці риса, яка, згодом, може стати об’єктом оцінки (у руслі антитетики “добро”/“зло”). Для означення науки, що покликана досліджувати людські чесноти, Аристотель запроваджує ще одне похідне від *етосу* слово – “етика” (грецькою “ $\eta\eta\kappa\omicron\varsigma$ ”; латинською “*ethika*”). Слово “етика” одночасно означає “сумірний”, “лагідний”, “м’який” [7, с. 23]. Цей же мислитель залишив праці, до назви яких уперше входить слово “етика”: “Нікомахова етика” (вважається, що її було відредаговано сином Аристотеля Нікомахом), “Евдемова етика” (назва пов’язана з учнем філософа Евдемом) та “Велика етика” (становить стислий конспект перших двох праць). Таким чином, у IV ст. до н. е. етична наука отримує своє ім’я, що існує вже понад дві тисячі років.

Історія поняття “етика” повторюється у римській традиції. У латинській мові здавна існувало слово “*mos*” (у множині – “*mores*”), яке подібно до грецького “*етос*” означало “закон”, “правило”, “припис”. “Однак цей власне моральнісний смисл слова “*mos-mores*” є всього лиш одним з багатьох його значень, більшість з яких не мають прямого відношення до моралі. У більш широкому смислі *mos* – це “звичай”, “спосіб дій”, “поведінка” загалом, а також “мода”, “покрій” (одягу), “характер” (не тільки людини, але і якого-небудь явища), нарешті, зовсім вже абстрактно розуміється як “властивість”, “якість” [7, с. 22-23]. Маючи на увазі цей комплекс значень, відомий римський оратор та політичний діяч Марк Тулій Цицерон (106 – 43р. до н. е.) “утворює від іменника *mos* – з прямим посиланням на аналогічну операцію Аристотеля – прикметник “*moralis*” – “той, що стосується вдачі, характеру, звичаїв” [10, 17]. Згодом цей неологізм широко використовує Сенека Старший (бл. 54 р. до н. е. – бл. 39 р. н. е.) та інші римські письменники і філософи. Дещо пізніше (у IV ст. . н. е.) виникає термін “*moralitas*” – мораль. “За етимологічним змістом грецьке “*ethike*” й латинське “*moralitas*” збігаються. Ці поняття народилися не в етиці народної свідомості, а були створені філософами для означення певної області дослідження” [4, с. 3-4].

У багатьох європейських мовах поряд із запозиченими поняттями “етика” та “мораль” існують й власні слова для подібного явища. “У староукраїнській мові існувало слово обичайність, що застосовується до сфери людських звичаїв і взаємин” [10, с. 18]. У російській мові вживається поняття “*нравственность*”, а у німецькій поряд із

“Moralitat” вживається “Sittlichkeit”. Зокрема, останнє має джерелом слово “Sitte” (нрав, звичай) із якого, згодом, виводиться прикметник “Sittlich” і лише у XVI ст. утворюється іменник “Sittlichkeit”. “І російський, і німецький терміни загалом повторюють історію латинського слова “moralitas” з тим істотним збагаченням, що вони із самого початку вживаються переважно або ж виключно для означення реальних процесів, а не науки; слова ці, окрім того, не є штучним продуктом творчості філософів, а ... мають природне походження” [4, с. 4]. Якщо брати сучасну українську мову, то вживаним аналогом є скалькований з латини термін “моральність”. Тому маємо три поняття, що вживаються як синоніми: “етика”, “мораль”, “моральність”. Однак вже поверховий погляд засвідчує їх принципову нетотожність, суттєві відмінності одне від одного. Навіть у побуті ми наповнюємо ці поняття різним змістом.

Один із знаних філософів, який звернув серйозну увагу на вказану обставину, був Г. В. Ф. Гегель (1770 – 1831). Гегель розрізняє поняття “моралі” і “моральності”. Моральна воля виявляє власну безкінечність як суб’єктивний принцип (“суб’єктивна воля як безпосередня для себе і відмінна від себе суцільна воля абстрактна, обмежена й формальна” [3, с. 156]), а особу утворює як суб’єкт. “Лише у моральності воля тотожна поняттю волі і має своїм змістом лише його” [3, 156]. Отже, моральність виступає як дійсність моралі, являючи собою загальний образ дій індивідів. Гегель зазначає: “Належність, котра ще міститься у моралі, досягається лише у моральності” [3, с. 156]. Тут відбувається зростання суб’єктивного принципу моралі до дійсного відношення (“якщо б добро і було покладено у суб’єктивній волі, то тим самим воно ще не було б здійснено” [3, с. 156]). Тому мораль передусім виступає як сукупність усвідомлених людьми принципів, правил, норм поведінки, а моральність – утіленням цих принципів і норм у реальній поведінці людей та стосунках між ними. Мораль являє собою імперативну належність, а моральність – її суще, котре доволі часто може не відповідати ідеалу. Таким чином, розглянувши основну етичну термінологію, ми повинні з’ясувати специфіку власне етичного, що являє собою мораль як предмет етики, які їхні завдання та особливості? Якими є механізми функціонування моралі у суспільстві?

Під час культурно-історичного розвитку поняття “етика” і “мораль” набувають різного змісту. Зокрема, етика вживається для позначення науки, а мораль – реальних явищ, предметної сфери, що вивчаються цією наукою. Хоча, у буденній мові вони, як правило,

вживаються синонімічно. Отже, у наукових роздумах слід розрізнити етику як певну галузь знання і мораль як об'єкт її вивчення.

Традиційно мораль осмислювалася як сукупність чеснот, що у сумі становила образ досконалої людини, водночас, як сукупність норми поведінки, що формують досконалу організацію суспільного життя. "Це були два взаємопов'язаних аспекти моралі, що переходили один в одного, – суб'єктивний, особистий і об'єктивований, предметно розгорнутий. Вважалося, що благо окремої людини і благо держави (суспільства) – одне й те саме" [6, с. 9]. В обох випадках мораль тлумачилася як конкретність індивідуально відповідальної поведінки суб'єкта. У першому випадку ми звертаємося до особистих рис, або моральних якостей (зокрема, щедрість, мужність, чесність тощо) індивіда, які залежать від його свідомих зусиль і за які він міг би бути покараний. "Основна проблема, котру вирішує моральний індивід, полягає в наступному: як я можу вплинути на своє життя, як я повинен орієнтувати його, аби надати йому найкращого, досконалого вигляду. Важливо підкреслити, що моральне прагнення індивіда тожне його прагненню до найкращого для себе" [5, с. 36]. У другому випадку мораль постає як сукупність суспільних норм поведінки (не вбивай, не кради тощо) та оціночних понять (добро, справедливість тощо). Таким чином, і моральні якості, і моральні норми мають своїм змістом відносини між індивідами, їх суспільний зв'язок. Тільки у одному випадку цей зв'язок виступає у суб'єктивно-особистісній формі, а у іншому – у формі об'єктивованій, надособистісній.

У той же час, з'ясуємо, яке місце займає мораль у соціальній дійсності, суспільних зв'язках між індивідами. Необхідно зазначити, що мораль присутня при кожному міжособистісному контакті, у кожній сфері суспільного життя (наприклад, політика, економіка, релігія тощо). Будь-яка суспільна дія, тобто людська дія, має свою моральну глибину, свою міру моральності. Нарівні зі специфічним у кожному окремому випадку результатом така дія виробляє й відтворює певні моральні цінності. "Усе різноманіття тілесних і предметних проявів людської активності може слугувати способом фіксації моралі: міміка, жест, мовлення, мовчання, одяг, житло тощо – за усім цим може приховуватися і насправді, як правило, приховується певна моральна позиція" [4, с. 12].

З огляду на вказане, необхідно звернути увагу на підходи у розумінні природи моралі. Р. Г. Апресян виокремлює два протилежних підходи, які умовно позначає як соціально-іманентний та соціально-трансцендентний. "За соціально-іманентного підходу мораль розгля-

дається як сутнісно соціальний феномен, продукований соціальністю, соціальний за своїм походженням” [1, с. 6]. Згідно з ним, мораль уявляється такою, що існує лише у соціумі й покликана обслуговувати його потреби. Саме соціум задає моральні нормативи, основними функціями яких є підтримка певної соціальної організації. Моральні інституції та нормативний зміст моралі є узагальненим від потреб суспільства та його функцій. Власне моральність поза поняттям суспільства і не мислиться. “Відповідно, особистість у своїй активності обумовлена спільнотою і тими залежностями, до яких вона як член спільноти виявляється включеною, а її моральність визначається її вкладом у загальне благо, що розуміється саме як суспільне, комунітарне, групове благо” [1, с. 6-7]. Зрештою, мораль трактується як спосіб соціальної регуляції. До цього підходу схилялися такі мислителі, як Т. Гоббс, Дж. С. Мілль, К. Маркс, Е. Дюркгайм, Дж. Ролз тощо.

Згідно з соціально-трансцендентним підходом, мораль тлумачиться як явище, що зумовлене позасоціальними чинниками. А потреба у впорядкуванні інтерсуб’єктивних та соціальних відносин є лише поодиноким ціллю. І хоча позасоціальні фактори тлумачаться по-різному у різних філософських концепціях, однак вони сходяться у тому, що мораль є первинною щодо соціальності, а остання оцінюється завдяки моралі і за її мірками. “Мораль, таким чином, тлумачиться як те, посередництвом чого транслюється й репрезентується трансцендентний по відношенню до соціуму ціннісний зміст” [1, с. 7]. Водночас, необхідно наголосити, що історично мораль виникає як мораль індивіда, особистості, яка спрямована на рефлексію соціально впорядкованої, але індивідуальної поведінки. Мораль виникає як індивідуальна і у витках своїх зовсім не всезагальна, хіба що потенційно. Однак, розвиваючись у процесі висування суспільству вимоги відповідати ідеалу моралі, вона допомагає самому індивіду, а через нього і суспільству, стати більш моральними. Зрештою, втіленість у суспільстві, різних його сферах (або прагнення цього) ідей моралі, призводить до кристалізації поняття “соціальної моралі” (або “колективної моралі”). Р. Г. Апресян, класифікуючи визначення соціальної моралі, вказує на такі способи її розуміння: по-перше, суспільна мораль розглядається як відбиття у суспільному житті загальних моральних принципів; по-друге, суспільна мораль, або мораль у суспільстві розглядається як реальність самої ідеї моралі; по-третє, суспільна мораль пов’язується із діяльністю інститутів, які регулюють громадське життя таким чином, аби воно сприяло солідарності людей та їх щастю; по-четверте, суспільна мораль може виступати як набір моральних стандартів, що

відповідають тим ролям, які індивід виконує в різних спільнотах – від сім’ї до національної держави (Див.: 1, с. 10). Хоча сама моральна свідомість не завжди розуміє неоднаковість моральних вимог як індивідуальних, так і з боку колективу. Звідси, і відповідні однобічні етико-філософські рефлексії, що уявляють мораль або як універсальну й абсолютну, або як партикулярну й індивідуальну, як мораль особистого вибору чи мораль соціальної взаємодії й організації. Важливим завданням тут постає компліментарне розуміння різних підходів до обґрунтування моралі.

Зрештою, ми підходимо до ключових питань: що таке мораль як етичний феномен? Як її можна дефінувати? У чому полягає понятійна відмінність між етикою і мораллю? Ретроспективно початкове розмежування понять “етики” і “моралі” пов’язано з розрізненням доктринально оформлених життєвчень, що отримали назву етики, з одного боку, і сукупності особливих регулятивних норм і принципів, що становлять зміст етичних вчень, – з іншого. Саме ці норми і принципи, які склалися переважно стихійно і функціонують у реальних соціумах, набули найменування моралі. Вказане співвідношення етики і моралі в їх історичній динаміці можна інтерпретувати, залежно від прийнятої методологічної установки, двома протилежними способами. Ось що з цього приводу пише російський філософ Л. В. Максимов. Або етику розглядають як складовий елемент сукупної моральної свідомості, її вищий (раціональний) шар, тобто як самосвідомість моралі, як моральну (“практичну”) філософію,– або мораль розглядають “предмет” чи “об’єкт” етичних досліджень і побудов (тобто, трактують етику як “філософію моралі”, “теорію моралі” або “науку про мораль”) [9, с. 15-16]. Обидва ці погляди співіснують у сучасній моральній філософії. Сама ж мораль, за бажання її визначити, одразу розподіляється на два, часто змішуванні, контексти. Це так звані ціннісний (морально-ціннісний) та пізнавальний (когнітивний) аспекти. У першому з них ми інтерпретуємо події, вчинки, речі тощо за критеріями позитивних цінностей: добра, справедливості, честі, належного тощо. У другому – з’ясовуються, чим є мораль як особливий феномен, чим вона відрізняється від інших позаморальних явищ. “У відповідності з цими тлумаченнями будуються й відповіді: у ціннісному контексті вони являють собою відображення тієї чи іншої моральної позиції, у пізнавальному контексті – той чи інший опис або пояснення феномена моралі” [8, с. 62]. Іншими словами, ціннісний підхід характеризується моральними судженнями про предмет, пізнавальний – роздумами про мораль.

Історично мораль переважно розумілася як ціннісний феномен, такий, що належить ціннісній свідомості. У докантівський період поділ на ціннісний і когнітивний контексти було тільки намічено, сам же Кант розвів ці розуміння у поняттях практичного і теоретичного розуму. Але і це не змінило розуміння моралі як, по суті, духовного явища, що іменується нині “ціннісною свідомістю”. “Остання містить у собі широкий набір реалій, що позначаються словами ціль, ідеал, план, норма, правило, імператив, оцінка, інтерес тощо” [8, с. 68-69]. Сюди ж належить і поняття “цінності”, яке розуміється не у контексті конкретних чи ментальних речей, що є цінними як для людини, так і самі по собі, а розуміються як ціннісні настанови й орієнтири, що належать саме свідомості.

З іншого боку, мораль не зводиться виключно до ціннісної своєї складової, а неодмінно містить когнітивну складову, що виступає знанням чи уявленням про Бога, світ, людину. Власне саморефлексія моралі над собою, вихід за межі конкретних моральних концепцій і може дати відповідь на питання, що таке мораль як особливий феномен? Водночас це узагальнення претендує на статус наукового, а згідно з попередньо викладеним саме етика виступає наукового рефлексією моралі, хоча й сама певною мірою є елементом моралі. Саме когнітивна складова, звільнена від ціннісних міркувань, імперативів, оцінок, може претендувати на побудову об’єктивного образу реальності. А елементи такого роду знання можуть бути віднайдені практично у будь-якому етичному вченні. Такими елементами, наприклад, можуть виступати опис звичаїв і традицій різних народів, спроби пояснити походження моралі, її суспільні функції тощо.

Окрім того, саме поняття “етики” розуміється неоднозначно. З одного боку, беручи етику у її традиційні функції життєповчання, її можна охарактеризувати як систему чітко сформульованих й строго доведених, як це принаймні здавалося авторам учень, ціннісних тверджень морального плану. Сама мораль, моральні цінності, вчення набували вигляду наукових теорій (яскравим прикладом цього може бути “Етика” Б. Спінози). З іншого боку, у руслі соціальної філософії було закладено основи науки про суспільство, її складові у формі держави, права, релігії, моралі тощо. Така наука, спираючись на певний емпіричний матеріал, не продукувала ніяких нормативно-ціннісних програм (наприклад, у Т. Гоббса, Д. Юма). І хоча у філософських працях такого типу “наукове знання про соціальні і психологічні механізми моралі не було спеціально виділено під грифом “етики”, однак у багатьох пізніших працях ... що відносяться до етичної рубрики,

такого роду знання займає помітне місце, а іноді й повністю вичерпує зміст тієї або іншої наукової праці” [9, с. 18].

Крім того, у сучасній філософській літературі різних напрямів вживаються поняття “теоретична етика” та “нормативна етика”. Часто їх вживають як назви різних “розділів” етики як єдиної науки або галузі знання. Однак ця диференціація потребує деякого уточнення. Сама етика у її розумінні як раціоналізація моральної свідомості є етикою нормативного у тому сенсі, що включає в себе певні приписи, імперативи, норми, вимоги тощо. Окрім того, наявна “присутність у нормативній етиці різноманітних міркувань і доказів ще не робить її “наукою” (і взагалі “формою пізнання”), оскільки цей раціональний компонент перебуває й діє всередині ціннісної (моральної) свідомості і цілком підкоряється відповідним нормативним цілям” [9, с. 19]. Але, не будучи наукою, нормативна етика, опираючись на достовірні знання, що необхідно присутні у тих або інших нормативно-етичних концепціях, може відповідати логічним критеріям науковості, за винятком хіба що єдиного, а саме того, що наукове знання має бути вільним від оцінок й імперативів. Однак, якби нормативна етика відповідала б і цій вимозі, то перестала би бути власне нормативною етикою. Стосовно “теоретичної етики”, то це поняття використовується для означення усієї сукупності знань про мораль як феномен, що відрізняє “теоретичну етику” від “нормативної етики”, яка опікується знаннями про конкретні моральні погляди чи позиції. “Теоретична етика” виступає певною раціоналізуючою інстанцією, власне моралезнавством щодо життєвої нормативності, її науковим узагальненням.

Отже, коли ми ведемо мову про співвідношення етики і моралі, необхідно попередньо з’ясувати, у якому значенні ми вживаємо поняття етики. Адже значна частина явищ, яку ми позначаємо цим словом є складовою власне моралі, інша ж частина складає рефлексію феномену моралі, власне науку про мораль. Така “подвійність” етики знаходить свій вираз у сучасних визначеннях етики як “практичної філософії”, з одного боку, та “науки про мораль” – з іншого. “Практична філософія” та “наука про мораль” не є різними сторонами чи розділами однієї і тієї ж етики, демаркація між ними проводиться на основі ціннісного та пізнавального критеріїв відповідно. Адже, коли мова йде про ціннісні орієнтації особистості чи суспільства, про певну форму належності, яка має бути втілена в життя, ми маємо справу з “практичною філософією”; коли ж ми прагнемо осмислити генезу, функції моралі, її раціонально-узагальнюючу, когнітивну складову, то маємо справу саме з “наукою про мораль”.

Література:

1. Апресян Р. Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 3-17.
2. Арістотель. Нікомахова етика. – К. : “Аквілон-Плюс”, 2002. – 480 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
4. Гусейнов А. А. Введение в этику. – М. : Изд. Московского ун-та, 1985. – 208 с.
5. Гусейнов А. А. Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы. – М. : Альва-М, 2009. – С. 36-49.
6. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире // Этическая мысль. – Вып. 1. – М. : ИФ РАН, 2000. – С. 4-15.
7. Дробницкий О. Г. Понятие морали // Моральная философия: Изб. Труды. – М. : Гардарики, 2002. – 523 с.
8. Максимов Л. В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. – Вып. 3. М. : ИФ РАН, 2002. – С. 61-74.
9. Максимов Л. В. Этика и мораль: соотношение понятий // Этическая мысль. – Вып. 4. – М. : ИФ РАН, 2003. – С. 14-22.
10. Малахов В. А. Этика: Курс лекцій. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор *Т. Г. Аболіна*

Володимир Турчиновський

**ДАР ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА КАТЕГОРІЯ
МІЖСОБОВОГО СПІЛКУВАННЯ:
НА МАТЕРІАЛІ РОМАНУ В. ДОМОНТОВИЧА
"ДІВЧИНА З ВЕДМЕДИКОМ"**

У статті розглянуто деякі проблеми етики міжособового спілкування, зокрема проблему браку діалогічності, на матеріалі роману В. Домонтовича "Дівчина з ведмедиком". Діалогічність, фундаментальною основою якої є дарування та саморозкриття себе Іншому, може бути реалізована найкращим чином у сімейних стосунках. Наголошено на потребі відновлення традиційних сімейних цінностей задля моральної цілісності кожного окремого індивіда.

Ключові слова: мотиви моральної поведінки, міжособове спілкування, відчуженість, дар, етика сімейного життя.

Volodymyr Turchynovskyy. Dar as a category fundamentalnaya mezhychnostnoho communication: on the materials novel V. Domontovych "Woman with myshkoy"

The article discusses the problem of the lack of dialogicity and interpersonal communication ethics based on the example of V. Domontovych's novel "The Girl with the Teddy Bear". Dialogicity which is structured on the concept of gift and self-giveness to the Other can be properly realized in the family relations. The author emphasizes the need for restoration of the traditional family values for the benefit of moral integrity of each individual person.

Key words: motifs of moral behavior, interpersonal communication, alienation, gift, ethics of the family life.

Владимир Турчиновский. Дар как фундаментальная категория межличностного общения: на материале романа В. Домонтовича "Девушка с мышкой"

В статье рассмотрены некоторые вопросы этики межличностного общения, в частности проблема отсутствия диалогичности, на материале романа В. Домонтовича "Девушка с мышкой". Диалогичность, фундаментальной основой которой является дарение и самораскрытие себя Другому, наилучшим образом реализуется в семейных отношениях. Подчеркнута необходимость восстановления традиционных семейных ценностей ради моральной целостности каждого отдельного индивида.

Ключевые слова: мотивы нравственного поведения, межличностное общение, отчужденность, дар, этика семейной жизни.

Українська сімейна статистика невтішна. Це означає, що стан сім'ї, державна політика щодо сім'ї, ставлення громадян до інституту сім'ї перебувають у критичному стані. Втішним є лише те, що певні спільноти та інтелектуали поступово починають усвідомлювати серйозність та загрозовість ситуації, що склалася у сімейній сфері, і, здається, виявляють зацікавлення до розмови про те, що колись називалося традиційними сімейними цінностями.

Статистика, однак, лише фіксує певний стан справ і не претендує давати пояснення подій, про які свідчить. Щоб збагнути суть та причини того, що сьогодні спостерігаємо в українській родині, ми повинні налаштуватися на філософське сприйняття світу, а це означає, що, поєднавши інтелектуальну відвагу із терплячістю та критичністю, крок за кроком йти вслід за пізною істиною.

Це дослідження розпочинаємо зі спроби окреслення того, що можна назвати “психологічним портретом” проблеми, яка глибоко проникла в саму серцевину багатьох сучасних сімей, роз’їдаючи та розчиняючи внутрішній сенс та значення сімейних стосунків, внаслідок чого вони починають здаватися архаїчними, непотрібними, а то й ворожими особовому еству. Цей “портрет” потрібний нам не тільки для того, щоб збудити тугу за цілком іншою картиною сімейних стосунків, але й для внутрішнього пережиття повноти, гармонійності та багатства міжособового спілкування, яке може подарувати сім’я кожному своєму членові, та його осмислення.

“Психологічний портрет” проблеми

Для ілюстрації проблеми, про яку йдеться в нашому дослідженні, ми скористаємося прикладом з української літератури першої половини ХХ століття. У 1928 році український письменник Віктор Домонтович опублікував роман про життя своїх сучасників під назвою “Дівчина з ведмедиком”. Не ставлячи собі за мету аналізувати художню та історичну цінність твору, зазначимо лише, що він є одним з найкращих зразків модерністської літератури, який заслуговує на статус класики. Натомість ми хотіли б звернутися до змістового наповнення роману, а саме до проблем, яких торкається автор у своєму творі. Для початку нагадаємо тезу, що її В. Домонтович вкладає в уста Зини, головної героїні роману:

Безневинність! Падіння! Безглузді й затуркані слова... Вони не

наші, й для нашого покоління вони не властиві. Наші бабусі, коли старовинним романам вірити, може й мали деяку рацію так думати й говорити. Як описується в цих романах, дівчину, що родила дитину, ганьбили; батьки проклинали її й, проклявши, божеволіли, а вона в одчай йшла на річку, шукала ополонку і в ополонці з дитиною на руках топилася. Тепер така ошукана дівчина йде в суд і в суді вчиняє позов про аліменти” [2, с. 75].

О, так! Зина однозначно не рекомендує нікому, хто потрапив у подібну ситуацію, вибирати ополонку. Ополонка – це маніфестація власної слабкості та невміння піднятися над умовностями, традиціями та суспільною думкою про роль та призначення жінки. Нестерпна психологічна напруга народжується з усвідомлення свого перебування у суперечності з тим, чого вимагає моральний закон чи традиція, – з одного боку, та небажання або й невміння самоствердити себе, відкинувши та переступивши через закони і традиції, як сказала би нам Зина, – з іншого. І божевілля батьків, і ополонка, що приймає їхню дитину, – це втеча в нікуди і невміння слабких стати володарями власного існування. В дусі багатьох сучасних психотерапевтичних практик, Зині навіть на гадку не спадає думка про каяття та прощення як можливий варіант загоєння душевної рани та відновлення втрачених міжособових стосунків. Переступити через те, що сталося, і забути про це – ось дорога, гідна сильної і вільної жінки.

Ідея свободи чи вивільнення жінки, як, зрештою, і чоловіка, в розумінні Зини, вимагає, щоб кохання та шлюб, любов та сім'я були визнані не лише несумісними, але й взаємоворожними за своєю суттю та взаєморуйнівними. Саме тому з її уст злітають такі слова:

“На твою думку, – каже Зина, – дівчина, що покохала, має взяти шлюб і стати заміжною жінкою. А для мене кохання є спосіб звільнитись од шлюбу, одруження, родини – всього, що зв'язує й може зв'язати мене і волю. Я хочу бути вільною й залежати в своїх вчинках від себе й нікого більше” [2, с. 125].

Абсолютним пріоритетом стає свобода власної волі, яка, на думку Зини, кристалізується і маніфестує себе у двох коротких словах “я хочу”. “Я хочу робити те, що я хочу робити”, – говорить вона [2, с. 123]. Сама можливість і здатність хотіти, а отже і насолода, подарована свободою хотіти будь-що, стає тим, що детермінує її хотіння. У такому випадку питання про те, чого хотіти, поступово втрачає сенс. Важливо не те, чого я хочу, а те, що я хочу. Основним мотиваційним чинником виступає не предмет бажання, а саме бажання знову і знову вправлятися у власному хотінні і переживати задоволення від усвідом-

лення цілковитої незалежності власних бажань від будь-яких зовнішніх принципів, правил, законів, норм, звичаїв та цінностей. “Я хочу щось заради пережиття самого хотіння (живу задля того, щоб хотіти)”. Це нагадує ситуацію, коли хтось намагається переконати інших, що він дихає заради того, щоб дихати, або їсть заради того, щоб їсти, а не заради того, щоб жити. Тобто дивиться на дихання чи на споживання страви як на щось самодостатнє за своїм призначенням (живу, щоб їсти і дихати) і не помічає, що і одна, і інша дія розкивають своє остаточне значення лише в контексті підтримання людського життя.

Пірнувши в глибини власного “я хочу” та повністю віддавшись йому, ми покидаємо світ традиційних цінностей і виринаємо у світі цілком іншому, де все вимірюється нашим “я хочу”. Таким чином, ми, здавалося б, знайшли спосіб, як переступити через усе, що могло сковувати нашу волю та обмежувати її. Ми піднялися, говорячи мовою Ніцше, понад сферу морального добра та зла, щоб відкрити у собі царство абсолютної свободи. Все, здавалося б, чудово, якби не одна деталь. Ціна такого “визволення” – занпащення власного “я”, яке цілком поглинається хотінням, стає залежним від нього, і зрештою повністю підпорядковується йому. Світ, в який потрапляє така людина, є нічим іншим, як проекцією її бажань, і про свободу у такому світі ми можемо говорити лише як про сваволю власних бажань. Зина інтуїтивно відчуває, що стається, коли відділити відповідальність від свободи або, скажімо так, “очистити свободу” від відповідальності. Кожен, хто намагається це вчинити, заглядає у прірву небуття. Та саме цього вона, здається, і прагне: відчутти на собі холодний подих пустоти, сподіваючись, що, зрікшись та відкинувши усе, вона опанує себе і світ. Жити зі свідомістю пустоти, безбарвності та ілюзорності світу – ось справжній виклик для Зини:

“Можна дійти до останньої межі, що далі лишатиметься провалля, діра, нічого, і все ж таки не гадати про самогубство. Отруїтись – це млявість, це для слабких душ. Я б гордувала собою, коли б мене вистарчило тільки на таку пошлість... Умерти що? Умерти легко! Хіба ми не бачили на власні очі, як умирають і убивають? Ні, треба не себе вбити. Зумій усе знищивши, жити цим” [2, с. 143].

Динаміка “зумій усе знищивши, жити цим” різко відрізняється від християнського “зерно мусить вмерти, щоб жити”. І справді, мова йде про дві цілком відмінні за своєю суттю динаміки особового існування. В одному випадку особа намагається підпорядкувати собі усе і зрештою знищити усе непіддатливе її волі, а в іншому випадку вона служить світові і готова віддати за нього життя. Перша динаміка – це

динаміка духовного страждання та самоуярмлення, а друга – динаміка духовного розкріпачення, звільнення і зрештою – торжества життя.

Зина живе за законами динаміки першого типу – це стає зрозумілим, коли ще раз вслухаємося в її слова про те, що для неї “кохання є спосіб звільнитись од шлюбу, одруження, родини – всього, що зв’язує й може зв’язати...” її волю. На її погляд, шлюб та сімейне життя є нічим іншим, як кайданами, що назавжди прикували один до одного чоловіка та жінку, цілком позбавивши їх свободи дії та самовизначення. Їй здається, що тільки кохання може розірвати ці кайдани шлюбного обов’язку та взаємної відповідальності. Ця думка – наскільки приваблива, настільки ж оманлива – успішно дожила і до наших днів. Незбагненим залишається тільки те, як можна думати, що кохання, яке за своєю сутністю є відповіддю на гідність, красу, доброту, мудрість іншого, може звільнити того, хто кохає, від служіння тому, кого він кохає.

“Щоб доповнити змальований нами “психологічний портрет” проблеми сімейних стосунків, звернемося до іншого характерного епізоду в романі Домонтовича. Головний герой, намагаючись розгадати загадку своїх стосунків із Зиною, мимоволі розпочинає розмову про шлюб з випадковою супутницею в трамваї дорогою додому.

Не пам’ятаю вже з якого приводу, розмовляючи в трамваї, ми натрапили на тему про шлюб. Вона сказала:

– Я не припускаю, щоб жінка зраджувала чоловіка.

Я запитав:

– А чоловік?!

– Чоловікові можна.

– Чому так?

– Потрібно, щоб хтось, хоч один, оберігав родинне вогнище. Оберігати його належить жінці.

Я подивився на неї; вона подивилася на мене. І після павзи, тоном задуму, що в ньому було щось патетичне, вона, міркуючи, додала:

– Але я не думаю, щоб родинне вогнище тепер взагалі було потрібне.

Це сказала жінка, що має дитину. Твердження її були побудовані із тонким розрахунком, щоб остаточний висновок знищив усі попередні, з категоричною позитивністю висловлені, думки. Вона проповідувала вірність, вогнище, родину, непорушність усталених зв’язків: вона з огидою одкидала зраду. І ні в що з того не вірила” [2, с. 127–128].

Погляди цієї випадкової супутниці головного героя є чудовою ілюстрацією Зининих переконань: родинне вогнище є лише формою, позбавленою будь-якого змісту. Слова про вірність та непорушність

родинних стосунків зринають з її уст за інерцією традиції. Вона і не вірить у те, що говорить, і не бачить жодних цінностей у подружніх стосунках.

Підсумовуючи, можемо сказати, що причинами кризи сімейних стосунків є нерозуміння природи міжособових стосунків, хибна абсолютизація власної свободи, намагання інструменталізувати кохання та небажання відкривати власне покликання у служінні іншому.

Коротко про філософію дару

Що можемо відповісти Зині, а разом з нею і багатьом нашим сучасникам, для яких шлюб та сімейні стосунки мають характер музейних експонатів? Збагнути суть шлюбних стосунків зможе лише той, хто відкриє для себе глибину та багатство міжособових стосунків, що їх народжує любов між чоловіком і жінкою. Пригадаймо собі чудові слова апостола Павла:

“Любов – довготерпелива, любов – лагідна, вона не заздрить, любов не чваниться, не надимається, не бешкетує, не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла; не тішиться, коли хтось чинить кривду, радіє правдою; все зносить, в усе вірить, усього надіється, все перетерпить. Любов ніколи не переминає” (1 Кор. 13, 3-8).

Може, ці Павлові слова – просто мрія, казка про щось цілком нереальне та недосяжне для нас? А може, це просто вигадка, втіха для слабких людей, нездатних переступити межі людських умовностей? Ні, і ще раз ні! Щоб зрозуміти, про що говорить апостол, скористаймося одним із документів Другого ватиканського собору – Душпастирською конституцією про Церкву в сучасному світі (“*Gaudium et spes*”): “Людина хоча й є єдиним сотворінням на землі, яке Бог забажав заради нього самого, не може до кінця зреалізувати себе, окрім як через щире дарування себе самої” [3, с. 525]. Якою б досконалою не була людина (Бог забажав створити її заради неї самої ж), її буття не є довершеним, не реалізується у повноті, аж поки вона не вплете у своє життя динаміку прийняття дару та дарування.

Коли ми говоримо про дар як фундаментальну категорію, що визначає суть міжособового спілкування, то виходимо із розуміння діалогічного контексту, в якому перебуває людська особа. Будь-яка спільнота, і зокрема сім'я, починає занепадати, коли в її житті щезає момент діалогічності, а натомість кожен прагне жити, так би мовити, монологічно. Діалогічність щезає там, де співрозмовники хочуть чути лише самих себе, прислухатися лише до себе і втішатися своїми власними словами, думками і діями.

Сім'я за своєю суттю творить унікальну нагоду для діалогу, а отже, для участі всіх членів сім'ї у міжособовому даруванні. Щоб народилася любов, потрібна зустріч з Іншим. Щоб любов жила, плодом зустрічі повинен стати дар визнання краси і гідності Іншого. Щоб зустріч двох стала спільною стежиною до вічності, дар кожного з них повинен бути прийнятим і стати нагодою для вдячності і любові у відповідь.

"Благословенна трудність родини у тому, що це місце, де кожен з нас нечувано близько підходить до найважливішого персонажа нашого життя: до Іншого," – пише С. Аверінцев [1, с. 84]. Кохання, якого шукає Зина, а з нею і величезне число наших сучасників, не може принести нічого, окрім гіркою та гнітючого розчарування і невдоволення, бо воно скероване не на Іншого, а на себе. Зинине життя наповнюється болісною і смертельною суперечністю, яку породжує прагнення "нечувано близько" підійти до Іншого, а водночас залишатися нечувано далеко від Іншого, замкнувшись у власній іманентності та себелюбстві.

Життєва драма Зини трагічно вплелася у долі багатьох українських родин та сімей і стала одним із найсерйозніших викликів для нашого суспільства. Якщо хтось спробує переконати нас, що сьогодні не на часі філософські роздуми про стан родини (бо життя вимагає рішучих практичних кроків), то дозволю собі з цим не погодитися. Наш філософський діагноз не тільки ставить собі за мету виявити корені проблеми і під тим оглядом є передумовою успішних практичних дій суспільства і держави, але також є нагодою та ще одним кроком до повнішого самоусвідомлення людиною власної особовості та діалогічності, які можна зреалізувати лише "через щире дарування себе самої".

Література:

1. Аверинцев С. С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи (Лекция, прочитанная 20 июля 1996 года, Москва) // Православная община. – 1997. – № 41. – С. 82-99.
2. Домонтович В. Дівчина з ведмедиком: Роман; Болотьяна лукроза: Оповідання та нариси [Текст] / В. Домонтович. – К. : Критика, 2000. – 415 с.
3. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі "Радість і надія" (Gaudium et spes) // Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 499-619.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету "Острозька академія" П. М. Кралюк

Максим Карповець

ЛЮДСЬКЕ ТІЛО ЯК ОНТОЛОГІЧНО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН У СВІТІ МІСТА

У статті аналізується людське тіло як онтологічно-культурний феномен у взаємодії зі світом міста. Осмислюються способи проявлення тіла через культурні практики і залучення до світу міста через досвід, ритуали і знаково-символічну реальність. Робиться висновок, що людське тіло не тільки змінюється у місті, але й змінює саме місто, конструюючи його як соціокультурне тіло.

Ключові слова: людське тіло, тілесність, онтологія, світ міста, тіло міста.

Maxym Karpovets. The human body as an ontological and cultural phenomenon in the urban world

In the article the human body is analyzed as an ontological and cultural phenomenon in interaction with the city. Various ways of manifestation of the human body through cultural practices and adaptation into the city with experience, rituals and symbolical reality is shown. The conclusion is the human body not only is changed in the city, but also changed the city itself as a social-cultural body.

Key words: human body, corporeality, ontology, urban world, urban body.

Максим Карповець. Человеческое тело как онтологически-культурный феномен в мире города

В статье анализируется человеческое тело как онтологически-культурный феномен во взаимодействии с миром города. Осмысливаются способы проявления тела через культурные практики и привлечения к миру города через опыт, ритуалы и знаково-символическую реальность. Делается вывод, что человеческое тело не только изменяется в городе, но и меняет сам город, конструируя его как социокультурное тело.

Ключевые слова: человеческое тело, телесность, онтология, мир города, тело города.

Здійснюючи аналіз людського буття у місті, не можливо оминати феномен тілесності, який проявляється по-різному у топографії міста. Феномен тілесності у місті є логічним і необхідним доповненням до

духовних запитів людини, маркуючи таким чином її як онтологічну цілісність. Справді, “при усіх спробах досягнути людське буття як цілісність, це реалізовано не було. Аналізуюча думка зосереджувалась або на тілесності, і тоді духовне начало в людині відносилось переважно на рахунок релігії, або на духовності, і тоді тілесність людини тлумачилась як щось таке, що не відповідає людській сутності, а то й взагалі вороже їй” [4, с. 166]. Дослідження тонкої і мовчазної єдності між двома інстанціями – просторовим тілом міста та індивідуальним існуванням людини – потребує особливої обережності. По-перше, воно неминуче натрапляє на ту чи іншу форму дискурсу, без якої будь-яка реєстрація фізичних даних виявляється лише формалізованою невизначеністю і ліквідувати яку може тільки інша невизначеність, а тому ми опиняємось у безмежності інтерпретацій, де будь-яке трактування має значення. По-друге, таке дослідження балансує між дискурсивним підходом (тексти про тіло міста) і безпосереднім феноменальним перебуванням суб’єкта (індивідуальний досвід міста), а тому основною перевагою дослідника є спроба збереження “золотої середини” між цими осередками знання. Тому в гуманітарних студіях існує нестача цілісного філософсько-антропологічного підходу в осмисленні людської тілесності, а спроба її аналізу у світі міста робить дослідження особливо актуальним.

Здійснити цілісну рецепцію людського тіла у місті, навіть оперуючи арсеналом методів філософської антропології, неможливо. Однак у межах статті можливо вирішити низку важливих завдань. По-перше, важливо зрозуміти, що означає для людини процес залучення її тіла до світу міста. По-друге, які механізми використовує місто для ікультурації людського тіла у своє буття. Останнім етапом є з’ясування культурно-антропологічних наслідків діалектики людського тіла і тіла міста.

Людське тіло у місті під впливом соціальних і культурних чинників концептуалізується до певних смислових і символічних конструктів. Залучення тіла людини у просторове тіло міста тягне за собою наслідки, що перетворюють тіло із біологічного феномену у соціокультурне явище, яке на додаток до природніх властивостей отримує культурні атрибути. Звідси Марк Оже влучно пише: “Місто символізує собою тих, хто в ньому живе і працює: міське суспільство, що складається із людей, які зустрічаються і розмовляють один з одним, які ведуть символічне існування у первинному сенсі цього слова, тобто їх взаємини мають взаємодоповнюючий характер і володіють певною системою значень” [10]. Процес “вплітання” тіла у міський контекст є двозначним: з одного боку, суб’єкт свідомо вибудовує свою тілесність, а з ін-

шого – отримує низку властивостей без своєї активної участі. У романі Томаса Вулфа “Додому повернення нема” частково репрезентується Нью-Йорк і його мешканці, які ввібрали світ міста: “Величезне місто було цим людям жорстокою матір’ю, і вигодувала вона їх гіркотою. Вони народились серед цегли і асфальту, у багатоповерхових людських вуликах, переповнених народом вулицях, із дитинства їх заколихував оглушливий брязкіт поїздів надземелля, що раптово налітали нізвідки; з дитинства вони вчилися боротись, погрожувати, огризатись і відбиватись у світі лютого насилля, неприпинного шуму і гаміру – місто лишило їм прижеттєве тавро, пролізло у їх кров і плоть, кислотою в’їлося у їх рухи і мову, у їх думки і поняття... Пульс бився у потужному ритмі міста: викривлені губи готові миттєво виплеснути лайку, що лякала залізом, у серцях затаїлась непомірна похмура гординя” [20, р. 36]. В одному абзаці автор зумів зобразити всю повноту взаємодії тіла індивіда та міста, непростий характер обживання і виживання, де з часом важко розділити антропологічне тіло від урбаністичного.

Тіло є інструментом і способом проявлення світу міста. Вмонтоване у багатовимірний простір буття, функціонуючи всередині різних його підсистем і рівнів, тіло людини також отримує різні рівні буття. На цих рівнях тіло модифікується і постає в іпостасях або *образах*. Анрі Бергсон наголошує на особливий характер тіла, яке не тільки постає в образах, а саме повсякчас продукує образи: “Все відбувається наче в сукупності образів, які я називаю всесвітом, дещо справді нове не може виникнути інакше, аніж під час задіяння якихось особливих образів, які мені являє моє тіло” [1, с. 417]. Філософ відзначив важливу форму проявлення тіла у культурі – його семіотизацію. Особливо це актуально у міській культурі, яка переповнена символами та образами, які структуруються різноманітними механізмами у єдиний урбаністичний світ. Юрій Лотман чітко фіксує цей структурно-семіотичний контекст культури у вступі до тексту “Культура і вибух”, наголошуючи, що “без отримання, збереження і передачі інформації неможливе життя людини – ні пізнання світу, ні організація людського суспільства” [8, с. 7-8], а тому тілесні практики “прописуються” у місті і через комунікативні канали передаються від суб’єкта до суб’єкта, від однієї епохи до іншої.

З вищезазначених міркувань виникає судження, що тіло постає певним текстом (чи “поверхнею”, “ландшафтом”, як часто іменують тіло філософи постмодерної ситуації), в межах якого апробуються й актуалізуються закони, норми і цінності міста. Ролан Барт, своєю чергою, порівнює текст із тілом, підкреслюючи їх комплементарність і подібність. У той же час місто здійснює контроль над текстом

і постає контрольним органом щодо нього. Мішель Фуко вбачає у цьому приріст влади, яка в історико-культурному розвитку реалізує себе у варіативних формах покарань і наглядання. Культура повсякчас контролює людське тіло і через канон вписує в ту чи іншу парадигму, однак починаючи із ХІХ ст. у європейських та американських містах фізичне покарання тіла зникає: “Адже є незаперечний факт: за кілька десятиріч відійшло в минуле катоване, розчленоване, покалічене тіло з символічним тавром на плечі чи обличчі, виставлене живцем або мертво, перетворене на видовисько. Тіло перестало бути головною мішенню карних утисків” [15, с. 12]. Можливо, саме урбанізаційний приріст розчинив принцип покарання? Однак мало б бути навпаки: місто, що постає як світ, повинно контролювати порядок у світі. Зрештою, це стало основною теоретичною та емпіричною проблемою урбаністичних студій, що зосередились чи у не найбільших американських містах – Чикаго і Лос-Анджелесі. Практично всі дослідники писали про те, що неконтрольоване владою тіло призводить до деструктивних інтенцій, які неможливо зупинити. Так, Джейн Джекобс пише про всеприсутність насилля на вулицях міста: “Не потрібно багато випадків насилля на міській вулиці чи у міському районі, щоб змусити людей боятися вулиць. І якщо ж вони їх бояться, то і користуються ними рідше, що робить вулиці ще більш небезпечними” [18, р. 39]. Концентрованість тіл в обмеженому просторі мимоволі призводить до тривоги і напруги між людьми, а тому достатньо лише причини для прояву агресії та нетерпимості.

Тіло людини в місті є особливим *індикатором* культурної дійсності, яка, зі свого боку, так само реагує і по-своєму конструює людську тілесність. У міському просторі людське тіло опиняється під тією множинністю соціальних і культурних чинників, що об’єктивно діють на тіло, на всю його природно дану основу – це так званий вплив міського тіла на людське. Однак, крім просторового вираження тілесності (чи вираження тіла через міський простір), варто вказати на другий етап розуміння буття тіла у місті – його часовий вимір. Більш того, людське тіло “задає” динаміку хронотопу міста, оскільки “тілесність на більш фундаментальному рівні людського саморозкриття забезпечує безпосередньо чуттєве відношення до світу, відношення, що супроводжує будь-який вид і спосіб людської активності” [6, с. 87]. Важливо тут зробити акцент на понятті “активності”, оскільки через тіло проявляється і актуалізується хронотоп як *динамічна* антропокультурна реальність. Крім того, завдяки людській тілесності долається штучне теоретичне та емпіричне розділення людського іс-

нування у просторі або у часі міста, що здійснювалось більшістю антропологами (наприклад, Анрі Лефевр чітко виділяє простір як справжній ареал буття суб'єкта у місті, відкрито ігноруючи не тільки час, але й можливість взаємодії темпоральних і топографічних практик).

Взаємодія людського тіла і міського тіла є також відображенням взаємодії природи і культури (поява міста на фоні природи може взагалі розглядатись як рана і розлам космосу). Виникаючи на перетині природнього і соціокультурного, модифікована людська тілесність об'єднує як матеріалізовані, об'єктивовані наслідки цього “перетину”, так і ті атрибути, якими сам суб'єкт не володіє. Моріс Мерло-Понті акцентує на динамічний характер тілесності. Так, “конкретні гешталти, структури та поля, від яких він відштовхується, – це не реальні речі і не готові ідеї, а способи появи та організації; відповідна тілесна поведінка не розподіляється на сліпі механізми і свідомі акти – вона є відповіддю на вимоги ситуації і тим самим здатна до нового, що виходить поза існуючі правила” [3, с. 58]. У той же час перетин призводить до того, що “стосунки тіла і міста, коли тіло, що звикло до комфортних умов перспективного простору класичного європейського міста, страждає від дезорієнтації в глобальному мегамісті нашого інформаційного суспільства” [16, с. 323]. Інформаційне місто витісняє фізичне, данне тіло, натомість пропонуючи симулятивне і недосяжне тіло.

Важливо додати, що тіло все ж таки залишається частково “сліпим механізмом”, який трансресивно долає раціональні структури. Тому тіло містить як розумний, так і нерозумний компонент, що тим більше вказує на неоднозначність людського буття. Справді, “суть і головний акцент фундаментального предиката тілесності – не метафізичні, а антропологічні: цей предикат характеризує відношення рівнів антропологічної реальності і виражає, передусім, непідвладність тіла розуму і свідомості – його неслухняність і непокірність не до змін взагалі, а саме до тих, яких хотів би чи вимагав від нього розум” [13]. Очевидно, що попри природню неконтрольованість тіла, воно постає також неконтрольованим людині через потужні впливи культури, перед якими суб'єкт не має жодних захисних властивостей. Однак тут міститься важлива здатність тіла і в цілому людського організму, яка полягає в адаптивній можливості вписатися у дискурс міської культури, мимоволі змінюючи її семіотичний і предметний ряд. Так, “адаптація людини до світу починається з пойменування речей, що водночас є й початком формування культурної реальності. Пойменування речей – це визначення їх місця в загальній системі світобудови” [4, с. 156].

Останнє слугує доказом того, що спосіб адаптації до міського дискурсу часто має семіотичний вимір, коли важливішим не є безпосереднє вираження людської тілесності (яке, по суті, є неможливим у складній, закодованій системі культури), а його символічне вираження. Тому не дивно, що мода – структурована система знаків – є продуктом і феноменом суто міської культури. Зрештою, образ “ідеального тіла” повсякчас продукується і підтримується модою у новочасному місті.

Міське тіло розгортається як великий текст, а тому одним із способів осягнення є прочитання такого тексту, тому “місто сьогодні постає для тіла як “поживне” культурне середовище, що, на одному рівні, розчиняє в собі й “перетравлює” це тіло через численні системи репрезентації, трансформацію образів, мас-медіа, мистецтво тощо; водночас, на іншому рівні, тіло (як “продукт культури”) трансформує, переписує урбаністичні ландшафти згідно зі своїми потребами “пристосування” [16, с. 323]. Тіло водночас виражається через знаково-символічну систему і є тією системою, оскільки будь-яке “входження” в поле культури передбачає не тільки декодування вже наявного символічного поля, але й “переписування” реальності і культурно-історичного досвіду. У такому разі “культурні символи, будучи структурними компонентами світоглядної самосвідомості особистості, відкривають світ у сенсі його розумності і осмисленості, життєвої значимості для перспектив індивідуального розвитку людини” [5, с. 271]. Тому тілесне буття у світі міста є способом “символічної реконструкції” світу міста і його структур, де індивід прикладає значні зусилля, щоб осягнути смисловий рівень міської реальності. Складність полягає в тому, що процес осмислення потребує особистого *смислопокладання* і *смислопрокладання*, тобто людина повина *надати* власний смисл у вже довколишнє її місто, що переповнене іншими смислами і знаками (із цієї причини Жан Бодріяр фіксує феномен симулякру у сучасних мегаполісах, де переповнена інформацією культура починає нагадувати кладовище пустих форм, які нічого не значать для людини). Тіло у цьому разі є онтологічним доказом і способом власної причетності до світу, а тому завдяки “символічному” є першим і надійним етапом залучення до вибудовування культури, оскільки саме “символи забезпечують приховану наявність в особистісному досвіді певної семантичної глибини і незавершеності цілісності культури” [5, с. 272].

Одним із важливих фактів є те, що міське тіло найбільше проявляється через буденність, яка і є тим спільним культурним і антропологічним тлом, де перетинається людське і міське тіло. Однак бу-

денність невидима і неосяжна, за предметами її не “схопиш”. Тілесні практики жителів міста обплели його непомітною сіткою буденності, яку декодувати означає зайняти дистанцію, відійти від неї, що неминуче призведе до викривленого бачення. Одночасно перебування мого тіла у тілі міста не дозволяє об’єктивно побачити характер взаємодії між конкретним і загальним, індивідуальним і соціальним, приватним і публічним. На цю дихотомію наголошує Девід Гарві: “Але – і тут виникає діалектика – місто перетворює нас у міських умовах, які ми не вибирали. Як можна розраховувати на створення альтернативного міського світу, хоча б уявити його обриси, його загадки і чарівність, коли ми так глибоко занурені у досвід того, що вже існує? Чи можна жити у Лос-Анджелесі і не стати настільки розчарованим автомобілістом, щоб без кінця голосувати за позики на будівництво зростаючої кількості першокласних автострад?” [17, р. 86]. По суті, від неспроможності тілесно змінити безмежне тіло міста (яке утотожнюється у цьому сенсі до тіла культури), людина вибудовує утопічні проекти міста, а тому питання Анрі Лефевра “Хто сьогодні не є утопістом?” буде актуальним завжди.

Що ж стосується смислових опозицій в осмисленні тіла у просторі, то Лефевр відмовляється від них, з огляду на наслідки, до яких призвела класична метафізика і в цілому європейська раціональність. Дослідник переконаний, що представники модерної рефлексії “зрадили тіло”, намагаючись його вписати у розчленований класичною філософією простір. Справді, “простір як форма і простір як субстанція, величний простір Космосу і сутінковий простір Землі були в процесі класичної метафоризації розділені, як були розділені виражальне і осмисленне, означуване і позначуване, вміст свідомості і реальність, психічне і соціальне, те, що проживається і те, що осягається” [14, с. 444]. Анрі Лефевр вважає, що живе тіло не підвладне абстракціям і метафорам, оскільки ті не виражають істинну онтологічну суть тіла, яке може бути як суб’єктом, так і об’єктом – об’єднувати у собі протилежності. У міському просторі така амбівалентність тілесності особливо виражена, а тому сучасна теоретична думка повинна враховувати “тіло разом із простором, тіло в просторі і тіло як творець простору” [19, р. 407]. Однак найбільшу проблему Лефевр вбачає не у класичному метанаративі, а у владній інтенції міської культури, що ідеологізує людське тіло, заважає його проявленню і вираженню, насильно вписує у свій дискурс, переломлюючи будь-які намагання індивідуальної саморелаксації.

Коли окремих індивід не може змінити світ міста, то, натомість,

спроби реконструювати тіло міста владою мають місце. У багатьох випадках такі спроби не тільки зважають на індивідуальні запити, але й на історичний та культурний контекст міста, а тому для Анрі Лефевра онтологічне часто поєднується із історичним, яке поневоле тіло через візуальні і мовні механізми. Просторовий аналіз тіла повинен “пояснити генезу і побудувати критику тих інституцій і підмін, перестановок і метафоризацій, анафоризацій і так далі, які змінили простір, що нами розглядається” [19, р. 135]. Парадоксально, але Лефевр вважає, що модерний дискурс роздріблює простір і тіло через абстракції, водночас не помічаючи, що у постмодерній ситуації деконструкція, шизоаналіз та інші “практики” призводять до того ж самого, тобто коли у місті “виникають і поширюються зони, де людина вже – зайва, де сам комфорт стає нелюдським” [9, с. 18].

Фрагментація і розмивання тілесності відбувається не лише із тиску історії чи традиції, а в основному йде від самих людей. Лефевр шукав причину розламу між людським тілом і міським у великих наративах, хоча проігнорував той факт, що будь-який наратив і дискурс продукуються людиною, яка часто сама є для себе основним ворогом. Ле Корбюзьє з цієї причини писав про сучасний йому Париж, “доля якого в наші дні змушує здригнутися через те, що деякі неглибокі, зловісні або, може, й повністю несвідомі люди намагаються зруйнувати його основну біологію” [7, с. 56]. Очевидно, що йдеться про надмірне захоплення репрезентаційними просторами, про небезпеку яких говорив Анрі Лефевр, де мапа переважає над значимістю реального життя городянина; де уявне проективне тіло руйнує культурну органіку міського тіла, залишаючи за собою пустоту або семіотичні викривлення. Не випадково Мішель Фуко пропонує діагностувати паталогічні дефекти міста-тіла, яке постає як об’єкт “медикалізації”. Як зазначає Світлана Шліпченко, “геометрична, анатомічна чи фізіологічна аналогія (а це стосувалося не лише системи пропорціонування) завжди апелювала до позитивного балансу – йшлося про “ідеалізоване тіло у нормальному стані”. І далі, в конструкції міста-як-соціального-тіла, превалує “медичний” характер цих аналогій – поставлена необхідність діагностувати та лікувати паталогічні стани й дефекти” [16, с. 237]. Людина за своєю діяльністю є не тільки лікарем, але й пацієнтом, тобто водночас активним і пасивним началом, тілесність якої “медикалізується” разом із тілом міста. У цьому контексті мова більше йде про спільну антропологічну природу тіла людини і міста, бо, насамперед, глобальне тіло міста утворюється із сукупності одничних тіл його мешканців.

Складна структура світу міста передбачає поліфонічність у взаємозв'язку тіла і міста, оскільки людська тілесність окрім того, що є суб'єктом і об'єктом пізнання, також постає чимось проміжним, ситуативним у смисловій взаємодії між індивідом і міською культурою. Слушно зазначає Валерій Подорога, що “ми завжди – *поза* іншими тілами і *всередині* власного” [12, с. 12], а тому займаємо певну пограничну територію у бутті, перефразовуючи Жоржа Батая – здійснюємось на межі. У цьому сенсі важливо зазначити, що “бути у *ситуації*” може тільки істота, що наділена саме тілесною природою, оскільки тіло людини складається із тієї ж “субстанції”, що й світ” [6, с. 88]. Мова йде не про пограничне чи помежове тіло, про яке пише Валерій Подорога, а власне ситуативне тіло, яке ні суб'єкт, ні об'єкт – воно виконує роль медіума у світі. Справді, доречніше вживати конструкцію “феноменального тіла”, яка також цілком відповідає осмисленню міської реальності. Остання ж виникає як феномен і складається із взаємодії феноменів у світі. Загалом “сприйняття – процес не тільки антропоморфний, але й онтологічно-культурний, тобто відбувається на рівні історично сформованої і важливої у світі і культурі людської самості, яка не зводиться до когітальних актів, а існує як феномен, де зрощені воєдино антропоморфні можливості тіла і смислові можливості його (тіла) переживання, відношення до нього як до свого тіла, яке більше, аніж просто фізичний об'єкт, а є сам, “вписаний” у повноту світу” [там само]. Для сприйняття тіла як феномену достатньо хоча б того факту, що воно більше, аніж фізична реальність.

У взаємодії людського тіла і міського настає той момент, коли перше втомлюється від світу міста і його всепоглинаючого характеру. Тіло людини перетворюється із активного у пасивне, виконуючи роль не діяльного суб'єкта, а швидше того, що підкорюється ритмам, темпам і швидкості міста. Валер'ян Підмогильний змальовує таку ситуацію втомленого тіла в урбаністичній реальності як такого, що поринає у свої фантазії, втікаючи від утисків міста: “На рахунок цієї притоми він і поклав ту обважнілість м'язів та неохоту рухатись, що його тут обняла. Але почував він себе посланцем, що виконує надзвичайно важливе, тільки *чуже* доручення. Свої давні бажання він раптом відчув, як сторонній примус, і скорився йому не без глухої одрази. Він пішов далі під владою своїх побляклих на мить, але чіпких мрій” [11, с. 314]. Тілесна і духовна втома є результатом машинального життя у місті, що довела екзистенціальна філософія і репрезентувала авангардна культура. Так, “людина, яка розмовляє із телефонного автомату, за Камю, здається доволішнім смішною і недоречною. А,

власне, чому?... Камю ж дивиться на навколишнє середовище очима втомленого дратівливого городянина, а тому підкреслює винятково зовнішні, формальні сторони побаченого” [2, с. 188]. Філософ справді драматизує і перебільшує винятковість буденної практики у таксафоні, однак він має рацію щодо роздратованості городян. Втім, причина роздратованості, що часто проявляється завдяки тілесності, приховується не тільки у “нудоті” від міської культури. Причина тілесної і духовної втоми індивіда у тому, що він не може *змінити* онтологію міста, а тому повсякчас здійснює неґацію міста через низку дискурсивних практик. Вихід із цієї ситуації полягає в тому, що людина не повинна витрачати зусилля на боротьбу із культурою – вона повинна змінювати себе відповідно до світу міста, відкривати для себе його ціннісно-смысловий культурний пласт.

Отже, людська тілесність є важливим чуттєво-смысловим феноменом, який не постає тільки як фізична об’єктивна реальність. У процесі адаптації до світу міста людське тіло змінюється під впливом складних ритуалів, буденних і святкових практик, знаково-символічної реальності. Щобільше, процес взаємодії людського тіла і міського є не тільки антропологічним, коли тіло творить місто і навпаки, а також онтологічно-культурним, оскільки на рівні історичної традиції формує канон тіла. Характер взаємодії міського і людського тіла складний, динамічний і екзистенціально виснажливий для індивіда, тому неминує продукує втому, байдужість і апатію. З іншого ж боку, лише завдяки тілу людина може відкрити для себе смисли світу міста і його хронотоп, реалізуватись як активний суб’єкт творчості і діяльності. Однак стратегії буття тіла у місті можуть мати різний спосіб проявлення у часопросторовій картині світу, протиставляючи і доповнюючи одна одну.

Література:

1. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Бергсон А. – Мн. : Харвест, 1999. – 1408 с. – (Классическая философская мысль).
2. Босенко Е. Урбанизм и живопись / Е. Босенко // Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання. – К. : Парапан, 2005. – С. 181-192.
3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с.
4. Зайцев М. О. Особистісне буття в смысловому полі європейської культури / М. О. Зайцев. – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. – 202 с.
5. Козловский В. П. Культурно-исторические традиции и мировоззре-

ние личности / В. П. Козловский // Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования). – К. : Наукова думка, 1986. – С. 245-292.

6. Козловский В. П. Пространство и время культуры: деятельность, бытие, телесность / В. П. Козловский // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). – К. : Наукова думка, 1991. – С. 59–91.

7. Ле Корбюзье. Творческий путь / Ле Корбюзье. – М. : Стройиздат, 1970. – 246 с.

8. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки / Ю. М. Лотман. – СПб: “Искусство–СПБ”, 2002. – 768 с.

9. Малахов В. Образ города в современном гуманитарном дискурсе: некоторые проблемные направления / В. Малахов // Образ міста в контексті історії, філософії, культури. – К. : Парапан, 2005. – С. 16-19.

10. Оже М. От города воображаемого к городу-фигции / М. Оже // Художественный журнал. – № 24. – 1999. – Режим доступа: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm> – Назва з екрана.

11. Підмогильний В. Місто / В. Підмогильний // Оповідання. Повість. Романи. – К. : Наук. Думка, 1991. – С. 308-539.

12. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 341 с.

13. Смирнов С. А. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя / С. А. Смирнов. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Норују/Норују3>. – Назва з екрана.

14. Трубина Е. Город в теории: опыты осмысления пространства / Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 520 с.

15. Фуко М. Наглядати і карати: Народження в'язниці / М. Фуко. – К. : Основи, 1998. – 392 с.

16. Шліпченко С. Записано на камені: короткі інтервенції в історію та теорію архітектури / С. Шліпченко. – Київ: Всесвіт, 2008. – 352 с.

17. Harvey D. The Right to the City / D. Harvey // Divided Cities: The Oxford Amnesty Lectures 2003. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 83-103.

18. Jacobs J. The Uses of Sidewalks: Safety / J. Jacobs // The Death and Life of Great American Cities. – NY: Random House, 1961. – P. 37-71.

19. Lefebvre H. The Production of Space / H. Lefebvre. – Oxford: Blackwell, 1991. – 454 p.

20. Wolfe T. You Can't Go Home Again / T. Wolfe. – NY: Harper Perennial Modern Classics, 1998. – 720 p.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія” **Д. М. Шевчук**

Уляна Кулик

ОСОБЛИВОСТІ КРИЗИ НУКЛЕАРНОЇ СІМ'Ї У СУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті на основі праць сучасних мислителів проведено аналіз сучасного стану нуклеарної сім'ї. Розкрито умови виникнення кризи нуклеарної сім'ї та її вплив на морально-нормативне життя людини. Розглянуто консервативно-кризову та ліберально-прогресивну парадигми дослідження кризи сім'ї.

Ключові слова: сім'я, нуклеарна сім'я, криза нуклеарної сім'ї, мораль, цінності, шлюб.

Uljana Kulyk. Features nuklear family crisis in the modern world

In paper based on works of modern philosophers it is analyzed modern state of nuclear family. It is considered conditions of nuclear family crisis arising and its impact on moral and normative life of human. It is considered conservative and liberal paradigms of family crisis research.

Key words: family, nuclear family, nuclear family crisis, morale, values, matrimony.

Ульяна Кулык. Особенности кризиса нуклеарной семьи в современном мире

В данной статье, основываясь на трудах современных философов, проведен анализ современного состояния нуклеарной семьи. Раскрыты условия возникновения кризиса нуклеарной семьи и ее влияние на морально-нормативную жизнь человека. Рассмотрены консервативно-кризисная и либерально-прогрессивная парадигмы исследования кризиса семьи.

Ключевые слова: семья, нуклеарная семья, кризис нуклеарной семьи, мораль, ценности, брак.

В умовах зростаючого науково-технічного прогресу та посилення ролі особистості у суспільному житті гостро постає проблема становища сім'ї у сучасному житті людини. Такі дослідники, як Д. де Ружмон, Ф. Фукуяма, Е. Тофлер та інші, аналізували кризове становище сучасної моделі сім'ї – нуклеарної. Проте багато аспектів сучасного стану нуклеарної сім'ї, трансформації чи переоцінки її морально-етичних цінностей залишилися поза увагою філософів та соціологів. Отже, метою статті є розкрити основні риси сучасної кризи нуклеарної сім'ї.

Розгляд проблеми буття сучасної сім'ї варто розпочати з дефіні-

ціювання цього поняття. Так, згідно з визначенням американського соціолога Дж. П. Мердока, сім'я – це соціальна група, що характеризується спільним проживанням, економічною кооперацією, спільною участю в біологічному і соціальному відтворенні. Вона включає в себе дорослих індивідів двох статей, як мінімум двоє із яких знаходяться у соціально схвалених сексуальних стосунках, і дітей (власних і/чи прийомних) дорослих членів сім'ї [13, с. 19].

У кожную історичну епоху сім'я відігравала різні соціальні та культурні ролі. Її типи, форми і функції зумовлені характером суспільних відносин, а також рівнем культурного розвитку суспільства. Своєю чергою, сім'я також впливає на життя суспільства (дітонародження, соціалізація дітей та підлітків, вплив на фізичний, духовний, морально-естетичний рівень розвитку своїх членів). Тому в кожній історичній епосі сім'я мала інше значення та певні переваги тих чи інших моральних норм сімейної поведінки, адже її роль у житті суспільства, історичні форми і відповідні їм моральні вимоги до людини визначаються всією системою суспільних відносин, а також рівнем розвитку цивілізації та культури загалом. Проте одними з основних функцій завжди були репродуктивна та виховна. Саме у сім'ї відбувалась передача знань, традицій, звичаїв, моральних норм та установок – усього того, що робить життя людини морально наповненим та надає етичного змісту.

Індустріалізація виробництва, розпочате раніше відокремлення праці від сім'ї, а також інші чинники спричинили появу нового її різновиду – сім'ї нуклеарної (від латинського “нуклеус” – ядро). Вперше цей термін стосовно сім'ї вжив американський соціолог Дж. П. Мердок, який позначив таким терміном сім'ю, що складалася або із багатьох дітей, або була бездітною. Також він зазначає, що якими б не були великими за розміром інші сімейні групи, до якої б міри вони не брали на себе функції малих сімей, завжди можна виділити нуклеарні сім'ї у межах таких груп. При цьому виявляється, що вони завжди виконують життєво важливі функції – економічну, репродуктивну, виховну [13, с. 21]. Сьогодні нуклеарна – це така сім'я, в якій подружжя має або не має дітей, проживає окремо від інших родичів і є цілковито самостійною щодо планування власного життя [7, с. 128]. Вона може бути повною й неповною. Остання має лише одного з батьків та його дітей.

Нуклеарна сім'я стала необхідною в індустріальному суспільстві. Вона є мобільною, що забезпечує легке пересування до іншої місцевості за потреби виробництва. У цьому типі сім'ї не обов'язково є одна професія для усіх членів, у її межах можуть формуватись різні стилі життя, розширюється спектр дозвілля. Система соціального за-

безпечення, розвиток сфери послуг, підвищення розмірів пенсій також стимулюють формування нуклеарної сім’ї, оскільки знімають необхідність підтримувати хворих і родичів похилого віку.

Рівноправний розподіл прав та обов’язків між окремими членами є одним із найголовніших критеріїв культури сімейних стосунків нуклеарної сім’ї у сучасному суспільстві, який визнає людину як найвищу цінність. У такій світоглядній, морально-етичній площині сформувалась егалітарна модель сімейних стосунків – сукупність морально-етичних цінностей сім’ї, які формуються за принципами рівності, взаємоповаги, взаємодопомоги та емоційної близькості між членами родини. Така модель відкидає патріархальну мораль сімейних стосунків і наголошує на рівноправності усіх членів сім’ї. Можна вважати, що саме такий варіант моделі є відповідним до потреб та інтересів чоловіка і дружини.

Проте аналіз проблеми дає змогу зауважити, що останнім часом нуклеарна сім’я почала занепадати. Часто починають обговорювати різні сімейні проблеми, які раніше замовчувались, такі як конфліктність, виховання дітей, насильство в сім’ї, репродуктивне здоров’я тощо. Отже, спостерігаємо кризу нуклеарної сім’ї. Згідно з усталеного розуміння, криза – складний, загострений стан, різкий перелом або занепад [9, с. 370]. Таким чином, кризу нуклеарної сім’ї можна визначити як різку зміну звичайного укладу сім’ї, важкий перехідний стан від старих сімейних цінностей до нових.

Підтвердження цій тезі знаходимо у багатьох мислителів. Сучасний французький вчений Д. де Ружмон з цього приводу зазначає: “Теперішній стан загальної деморалізації пояснюється, на нашу думку, безладною сваркою двох моралей, на тлі яких ми живемо. Одна з них успадкована від релігійної ортодоксії, але спирається вже на живу віру, а інша походить від ересі, засадничо ліричну виразність якої ми спрофанували і як наслідок спотворили її” [5, с. 262]. Далі він пояснює, що, з одного боку, існує мораль, яка більше чи менше пов’язана з релігією, мораль продовження людського роду та розвитку суспільства, яку називають міщанською. З іншого боку, мораль нав’яна культурним, літературним, артистичним середовищем – “мораль пристрасті або роману”. Усі діти сучасного європейського суспільства виховані з ідеєю шлюбу, але книжки, фільми, театральні вистави викликають думки про те, що пристрасть є найвищим випробуванням і найбільшим благом. Проте ідея шлюбу та ідея пристрасті, на думку мислителя, є несумісними. Їх співіснування у нашому житті створює лише нові конфлікти та невирішені проблеми. Філософ виділяє три засоби примусу, що забезпечують сукупності варіантів, на яких ґрунтується інституція шлюбу:

Сакральні засоби примусу. Європейські інституції довго зберігали ритуали, елементи, що супроводжували поганські шлюби. До них зараховує викрадення, викуп, пошук та інші. Проте у наш нестабільний економічний час посаг втратив свою актуальність, викрадення чи викуп залишилися лише у вигляді жарту.

Соціальні засоби примусу. Питання соціальних рангів, походження, сімейних чи фінансових інтересів відійшли на другий план. Взаємний вибір визначається особистими вподобаннями. Тому і розлучення перестає залежати від усіх цих чинників, що значно збільшило їх кількість.

Релігійні засоби примусу. Релігійна заангажованість має сприйматись навічно, тому не залежить від змін темпераменту, характеру, уподобань та зовнішніх умов, що проявляються у подружньому житті.

Як бачимо, ці примуси або зникають, або пом'якшуються. Шлюб втратив захист системи примусів, тому може спиратись на індивідуальну ідею щастя, яка за найсприятливіших умов у двох осіб збігається.

Д. де Ружмон говорить також про те, що сучасна людина під впливом масової культури (наприклад, голлівудський кінематограф чи масова література) спонукають людину до бажання пристрасті. Але сама ідея пристрасті суперечить буденності шлюбу. Тому людина страждає, почуваючи себе розгубленою, виникають таємні бажання зрадити партнера, які часто втілюються в життя. Або нудьга, або пристрасть – на цій дилемі наголошує Д. де Ружмон. Можна погодитись із думкою філософа, що таке ставлення до своїх бажань веде до руйнації шлюбу, як соціальної інституції, яка ґрунтується на стабільності.

Ф. Фукуяма, американський філософ, політолог, мислитель, автор ліберальної концепції про перспективи розвитку сучасного суспільства також звертається до аналізу сучасного стану занепаду сімейного інституту [12]. У своїй праці “Великий розрив” виділяє три основні проблеми. Перша із них – це різке зниження народжуваності. Післявоєнний “бейбі-бум” та постійна увага до глобальної екологічної кризи породили, на думку Ф. Фукуями, тверде переконання в тому, що “перенаселення” – це одна з основних загроз подальшому людському існуванню. Таке переконання призвело до того, що загальний рівень народжуваності став критично низьким і не завжди може підтримувати стабільний рівень популяції.

Другою проблемою американський філософ виділяє шлюб та розлучення. Все більшої популярності набувають громадянські шлюби, створення та розлучення яких дуже важко піддаються статистичним дослідженням, адже не мають ніде офіційної реєстрації. Незважаючи

на це, розлучення у нуклеарних сім'ях стають все частішими. І якщо можна говорити про певне зниження кількості розлучень, то спричинені вони також і зниженням кількості одружень. Таким чином, зростає і без того велика кількість дітей, які пережили розлучення своїх батьків і живуть лише з одним із них.

Третьою проблемою сучасного суспільства Ф. Фукуяма називає народжуваність поза шлюбом. Помітний ріст співвідношення народжуваності поза шлюбом і у шлюбі спричинений не так зростанням кількості позашлюбних дітей, як зниженням народжуваності в шлюбах. Виникає питання: чому жінка, яка має усі умови для народження та достойного виховання дітей, хоче народжувати менше, ніж самотня чи покинута жінка?

У своїх роздумах Ф. Фукуяма доходить висновку, що нуклеарна сім'я стала ослабленою. Відкинувши обов'язковість виконання функцій традиційної сім'ї, такі як ведення сімейного бізнесу, догляд за старшим поколінням тощо, нуклеарна сім'я гірше виконує ті функції, що їй залишилися, наприклад, репродуктивну чи виховну [12].

І справді, аналізуючи сучасні тенденції розвитку сімейного інституту, ми можемо побачити, що все частіше виникають нові моделі сімей. Громадянський шлюб стає все популярнішим і в українському суспільстві, яке відзначається своєю традиційністю. У цьому руслі можна згадати про рух чайлдфрі (англ. “childe” – дитина; “free” – вільний, сімейні пари, які вирішили не мати дітей), який уже зайняв своє тверде місце у західноєвропейській культурі. Ще один вияв кризових тенденцій – це поява нових типів сім'ї, які фундаментально відрізняються від нуклеарної. Наприклад, “гостьова” (коли члени сім'ї не живуть разом, а лише зустрічаються час від часу) чи “альтернативна” (одностатеві сім'ї) тощо. У таких сім'ях не завжди можуть приділити достатньо уваги дітям, виховати у них ті морально-нормативні засади, на основі яких вони могли б належним чином формувати свій ціннісний світ та морально-етичну свідомість.

Один із нових типів сімейних стосунків висуває Е. Тоффлер у своїй праці “Футурошок”. Він називає його “серійним” або “тимчасовим” шлюбом. Оскільки традиційний шлюб все менше і менше може забезпечити обіцяну любов до кінця життя, дослідник стверджує, що все більше людей створюватимуть сім'ї, знаючи, що ці стосунки не будуть довготривалими. Вони також будуть розуміти, що, коли дороги чоловіка та дружини розійдуться через ті чи інші причини, пара розлучиться, не переживаючи при цьому ні шоку, ні страждань, які виникають при розлученні сьогодні. І коли буде можливість, вони будуть одружуватись знову і знову [14, с. 252].

Серійний шлюб, на думку Е. Тоффлера, повністю відповідає “епосі швидкоплинності”, у якій всі стосунки між людьми, усі їхні зв’язки зі світом стають недовготривалими. Такий шлюб природний; він – неминуче породження соціального устрою [14, с. 253].

Крім того, Е. Тоффлер піднімає питання про виховання дітей. Дослідник стверджує, що швидше за все виникне нова спеціалізація, яку він називає “профі-батьки”. Це будуть справжні сім’ї, які будуть виховувати чужих дітей. Такі сім’ї можуть складатись із кількох поколінь, таким чином діти будуть спілкуватись із різними типами дорослих людей. Біологічним батькам відводиться роль, яку сьогодні відіграють хресні – дружні сторонні помічники. Таким чином збережеться генетична різноманітність, а діти виховуватимуться під впливом людей, які емоційно та інтелектуально до цього придатні [14, с. 249-250].

Отже, можемо стверджувати, що попередні морально-етичні сімейні цінності (такі як виховання дітей, турбота та піклування про когось) дещо нівелюються у сучасному суспільстві, а нові ще не сформувались. Сучасна молода сім’я стоїть на роздоріжжі і від того, яким шляхом вона піде, залежатиме її модель та якість виконання сімейних завдань та функцій. Можемо констатувати, що сім’я як інститут переживає кризу – вона перестає бути цінністю для людей, зникають мотиви, які спонукають до створення сім’ї та народження дітей.

Дослідники А. Антонов та В. Медков розглядають дві наукові парадигми, що досліджують питання кризи сім’ї, – “консервативно-кризова” та “ліберально-прогресивна” (еволюційна). Зміст першої парадигми є в попередженні можливості зникнення сімейного стилю життя і в необхідності укріплення сімейних основ буття, а друга – в переконанні, що на руїнах старої традиційної сім’ї виникають нові альтернативні структури сім’ї [1, с. 54].

Перша парадигма містить у собі два моменти: по-перше, певну оцінку історичного процесу, що призвів до зміни сім’ї, і певний ідеал сімейного буття; по-друге, розгляд сім’ї як соціального інституту. Історія уже пропонувала варіант сімейної цілісності, що могла б самозберігатись та протистояти зовнішнім впливам, – традиційну патріархальну модель сім’ї. Для неї характерні родинно-сімейний принцип організації життя; перевага родинних цінностей над максимізацією користі індивіда та над економічними цілями індивіда; природне ставлення до домогосподарства як до основи сімейного життя; соціокультурна заданість сімейних ролей, принцип сімейного “ми” щодо зовнішнього світу; багатодітність на протигагу малодітності; сімейний авторитет у соціалізації дітей [1, с. 105-108].

Соціокультурну тенденцію індивідуалізації життя А. Антонов і В. Медков описують як конфлікт між особистістю і суспільством, який приховується ілюзією росту самосвідомості особистості, підвищення рівня екологічної, політичної, демографічної свідомості, яка покликана розширити на основі свободи вибору зону особистих рішень і відповідальності [1, с. 94].

Невиконання сім'єю своїх функцій (про яке говорив також і Ф. Фукуяма), таких як репродуктивна чи виховна, свідчить про глибоку інституційну дисфункцію. Мають місце також і структурні зміни всередині самої сім'ї – різні частини (шлюб, батьківство, діти, домогосподарство) набувають самостійного значення. Принципово нові моделі сім'ї виступають, з такої точки зору, залишками деградації розширеної сім'ї, які вказують на відмирання сім'ї загалом, а не лише традиційної [2, с. 34].

Проте не усі погляди на кризу сім'ї є настільки песимістичними. Наприклад, російська дослідниця Т. Свадьбіна вважає, що криза сім'ї пов'язана з крахом сімейної економіки, з розділенням роботи і дому, і вихід бачить у перспективі розвитку постіндустріальної цивілізації, яка б відновила статус і значення малого сімейного бізнесу. Тільки на цій основі, на цю думку, можливе подолання кризових явищ сім'ї [8, с. 74].

На противагу інституційній парадигмі існує еволюційна концепція моделі сім'ї, яку також називають ціннісною. У соціокультурному плані міняються ціннісні пріоритети, підноситься цінність окремого чи індивідуального людського життя, відбувається рух від публічності до приватності, самореалізація особистості набирає ціннісного характеру. Різноманітні стратегії "ненасильницького" виховання дітей спираються на посилення у них таких рис характеру, як самостійність, вміння вирішувати життєві проблеми чи проблеми міжособистісного спілкування. Звісно, це все передбачає достатньо високий рівень морального розвитку особистості, коли ж його немає, то у такому випадку виникають всілякі проблеми. Нуклеарний тип сім'ї, з такої точки зору, виступає у всій своїй складності, очевидним стає те, що створення і збереження такої сім'ї не можна уподібнити до певних шаблонів, наперед запрограмованих дій, а тому зрозумілих і чітких. Кризові тенденції якраз і пов'язані з переходом від патріархальних стандартів до нових ціннісних орієнтирів [4, с. 48].

Феномен різноманітності моделей сім'ї пов'язується зі зміною морально-етичних цінностей у сучасному суспільстві. Традиційна парадигма цінностей, в якій особа сприймається як частина сім'ї, замінюється інноваційною парадигмою, орієнтованою на особистість, направленою

на саморозвиток і автономію особистості у питаннях вибору стратегії поведінки [6, с. 262, 304]. Тут відбувається зміна ролі традиції, зовнішнього авторитету, інституту відповідальності і можливості раціонально визначати цілі, орієнтири, ідеали свого життя. Пліуралізм типів сім'ї відображає процес розмивання стандартної схеми норм сімейної поведінки, сутність сімейних ролей. Але, разом з цим, людина привчається самостійно вибирати для себе та відділяти вироблені та перевірені культурою цінності від імітації, яка в кінцевому результаті стає руйнацією.

Про кризові зміни сімейного інституту писав також П. Сорокін: "Сім'я переживає гострий перелом; старі і частково нові сучасні її форми поступово зникають і поступаються місцем іншим формам, які відомі поки що в загальних рисах" [10, с. 24]. Зокрема він зазначав, що союз чоловіка та дружини, батьків та дітей і родичів загалом починає слабшати. Послаблення подружнього зв'язку демонструє збільшення кількості розлучень, зменшення числа шлюбів, популярність позашлюбних стосунків, проституції, зниження народжуваності дітей, зміну відносин між чоловіком та дружиною, знищення релігійної основи шлюбу. Усі ці зміни П. Сорокін пов'язує із збільшенням кількості населення, розвитком великих міст і промислових центрів, ростом свободи особистості, фактом емансипації жінок, занепадом старих релігійних вірувань. Сім'я втрачає свої зв'язки та функції. Майбутня сім'я, на його думку, буде ґрунтуватись на основі вільної угоди, яка буде викликана справжньою любов'ю, симпатією і взаємоповагою.

Отже, як можемо побачити, багато мислителів, філософів, соціологів досліджували та продовжують досліджувати проблематику сучасної сім'ї. У кожного з них є свій погляд на це питання, проте всі вони відзначають, що для сьогоденного стану сім'ї характерне різке зниження народжуваності, зменшення укладання шлюбів та збільшення кількості розлучень. Поруч із різними соціальними та економічними проблемами, які впливають на морально-нормативне життя сім'ї, називають також зміну ролей членів сім'ї. Така ситуація призводить до того, що сім'я лише частково виконує свої основні функції: репродуктивну та виховну. Таким чином, дослідники питання говорять про кризу нуклеарної моделі сім'ї та перехід до нових. Відповідно до усталеного розуміння, криза – складний, загострений стан, різкий перелом або занепад [9, с. 370]. Таким чином, кризу нуклеарної сім'ї можна визначити як різку зміну звичайного укладу сім'ї, важкий перехідний стан від старих сімейних цінностей до нових. Можна виділити основні риси такої кризи: загальний рівень народжуваності став критично низьким; зниження кількості офіційних одружень та надання перева-

ги громадянському шлюбу; поява нових альтернативних типів сімей; зміна принципу сімейного “ми” акцентом на особистість тощо. Усе ще триває дискусія щодо типу сім’ї, який переважатиме в майбутньому та в якому сучасна людина зможе знайти та відтворити моральні цінності, необхідні для гідного життя та виховання наступних поколінь.

Література:

1. Антонов А., Медков В. Социология семьи. – М. : Изд-во МГУ: Изд-во Международного университета бизнеса и управления, 1996. – 304 с.
2. Антонов А. Современная семья: два взгляда на одну проблему // Семья в России. – 1999. – № 1 – 2. – С. 30 – 40.
3. Біблія. – Ukrasian Bible 63 DC. United Bible Societies, 1991. – 1986 с.
4. Голод С. Моногамная семья: кризис или эволюция? // Социально-политический журнал. – 1995. – № 6. – С. 43 – 57.
5. Ружмон де Д. Любов і західна культура / пер. З франц. Я. Тарасюк. – Львів: Літопис, 2000. – 304 с.
6. Рукавишников В., Халман Л., Эстер П. Политические культуры и социальные изменения. Международные сравнения. – М. : СОВПАДЕНИЕ, 1998. – 368 с.
7. Сайтарли І. Культура міжособистісних стосунків – К. : Академвидав, 2007. – 240 с.
8. Свадьбина Т. Семья и российское общество в поиске обновления. – Нижний Новгород, 2000. – 278 с.
9. Словник іншомовних слів / За ред. Мельничука О. С. – К., 1987. – 775 с.
10. Сорокин П. Кризис современной семьи: Социол. очерк: Сокр. ст. из “Ежемес. журн. для всех”, 1916, № 2 // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18, Социол. и политология. – № 3. – С. 15 – 27.
11. Философский словарь / Под. ред. И. Т. Фролова. – М. : Политиздат, 1987. – 590 с.
12. Фукуяма Ф. Великий разрыв // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fukuyama_vr/index.php.
13. Murdock G. P. Social Structure. – New York: Free Press, 1965. – 388 p.
14. Toffler. A. Future Shock. – New York, 1970. – 542 p.

Рецензент: кандидат філософських наук **І. О. Ліщинська-Милян**

Ольга Гармаш

СИМВОЛ В АНТРОПОЛОГІЇ КЛАСИЧНОГО ТАНЦЮ

Одним з можливих (і довгий час пануючих) шляхів сприйняття та інтерпретації танцю є семіотичний аналіз, що ґрунтується на розподіленні композиції на складові частини та приписанні їм певного значення. Вводячи поняття “значення” та “об’єкт”, автор звертається до питань функціонування символу в мистецтві, механізму його наповнення та виявлення об’єкта, до якого він відсилає. Звертаючись до танцю з позиції антропології (говорячи про митця), семіотичний аналіз постає не простою інтерпретаційною системою, а традицією бачення культурних практик (а відповідно і їх учасників).

Ключові слова: символ, значення, об’єкт, танок, митець.

Olga Garmash. The Symbol in Anthropology of Classical Dance

One of possible (and prevailing for a long time) ways of perception and interpretation of a dance is the semiotic analysis that is based on the dividing a composition into components and attributing certain meaning to them. Introducing notions “meaning” and “object”, an author applies to problems how a symbol functions in art, what is a mechanism of its filling and finding an object which it refers to. Applying to a dance from the positions of anthropology (telling about an artist), the semiotic analysis is considered to be not a simple interpretation system but the tradition of seeing of cultural practices (and, accordingly, their participants).

Key words: symbol, meaning, object, dance, artist.

Ольга Гармаш. Символ в антропологии классического танца

Одним из возможных (и долгое время доминирующих) способов восприятия и интерпретации танца является семиотический анализ, который базируется на вычленении из композиции составных частей и их означивании. Введя понятия “значение” и “объект”, автор обращается к вопросам функционирования символа в искусстве, механизма его наполнения и источнику, к которому он отправляет. Обращаясь к танцу с позиции антропологии (говоря о творце), семиотический анализ предстает не просто интерпретационной системой, а традицией видения культурных практик и следовательно их участников.

Ключевые слова: символ, значение, объект, танец, творец.

Антропологія танцю та символ

“Те, в чому виражає себе Діоніс” (Ж. Делез), “справжня оргія енергійного становлення особистості” (М. Мід), розкриття лику (А. Л. Волинський), рух на молекулярному рівні (Дж. Скінер) – все це різноманітні визначення танцю. Танок з різних боків стає предметом осмислення не лише хореографів і критиків мистецтва, а й філософів та культурологів. Однак розглядаючи мистецтво з позиції (культурної) антропології, в центрі уваги постає *автор, творець*.

Зазначимо основні тези, сформульовані культурними антропологами, які звертаються до аналізу мистецтва. В статті Е. Гунтхер (Gunther Erna) “Art in the Life of Primitive Peoples” зазначено, що антропологія вивчає мистецтво, оскільки це *частина культури*. Культурні практики певного суспільства створюють контекст, в якому існує мистецтво. Виходячи з цього, антрополог, який вивчає мистецтво, має аналізувати, по-перше, загальну тенденцію мистецтва, по-друге, митця, що його створює, і по-третє, позицію автора в суспільстві. Виконати ці вимоги інколи не можливо в заданій послідовності, тому що всі ці частини взаємопов’язані.

Перед антропологом постають питання щодо мотивації митця (чому він творить?), долі витвору (як використовується об’єкт творчості?) та техніки виготовлення. Митець *говорить за допомогою* певного медіума, який він обрав серед інших. І якщо він висловлюється через картину чи танок, не завжди необхідно просити його повторити це словами. Тому завдання антрополога ускладнюється тим, що він має не лише говорити, а й вчитися бачити, чути, відчувати. Вербальна *форма комунікації* лише одна з можливих форм, тому треба вчитися, говорячи/пишучи про мистецтво, зберігати його автономію. Тобто, по-перше, не робити назву твору важливішою за сам твір, а по-друге, не зводити твір до його назви.

Давати настанови для антропологічного дослідження не є метою цієї статті, тому повернемося до розуміння мистецтва антропологами. П. Боханон (Paul Bohannon) так само, як і Е. Гунтхер, говорить, що мистецтво є *способом комунікації*, тобто містить у собі певне інформаційне ядро, яке може бути сприйнято іншими. Таким чином, мистецтво може існувати лише в суспільстві, в якому створюються певні значення, форми їх передачі та необхідність такого обміну. Наше дослідження звернене до проблематики функціонування *значення в мистецтві*. Звертаючись до поняття “символ”, ми розуміємо його як ключ до безпосереднього пізнання значення (визначення Ф. де Соссюра). “Символ можливо визначити як річ, цінність і смисл

якої надають їй ті, хто нею користуються” [6, с. 37]. Тому повністю виявити значення символу не можливо, він одночасно поєднує тих, хто його сприймає, і розділяє їх множиною інтерпретацій. Мистецтво можливо визначити як комунікацію лише з правкою на те, що така комунікація є *постійною* і не зберігає стабільного значення.

Ч. Пірс розділяв знак та символ за тими ознаками, що знак лише репрезентує об’єкт і повідомляє про нього, а символ *втільює основу об’єкта*. Таким чином, намагаючись пояснити значення поняття “символ” нами було введено два терміни, на які ми опираємося, це “значення” та “об’єкт”. Виходячи з цього, перед нами постають питання: яким чином танок стає носієм значення та як воно може бути розпізнаним? до чого відсилає нас танок (що є об’єктом)?

Семіотика та феноменологія в антропології танцю

Щоб відповісти на вищезадані питання, розглянемо спочатку тенденції в аналізі танцю. Фокус і спосіб бачення задають те, що ми бачимо, однак будь-яка концепція виходить з певних культурних практик, які вона аналізує і в контексті яких існує. Класичний танок – це не “танок усього” (Дж. Скінер), це вміння, набуті за допомогою навчання, втілити певний сенс, створити із задалегідь відомих елементів малюнок, виставу. Достатньо складно провести межу між класичним і не-класичним танком. Деякі дослідники, які займаються аналізом сюрреалістичного танцю, модерного балету, танцю Буто, контактної імпровізації, танц-перформансу (Й. Бергмарк, Сакурай Кейсукі), використовують поняття “сучасної глобальної танцювальної революції”, намагаючись означити імпровізаційність, акцент на тілесності, а не на рухові, поєднання різноманітних стилів. Однак треба зазначити, що експериментальні форми танцю існують паралельно з класичними, що змушує прихильників кожного з напрямів рефлексивно ставитися до своїх занять (що підтверджується великою кількістю статей, які продукуються не критиками мистецтва, а митцями).

Розглянемо тенденції в аналізі танцю. Прикладом аналізу класичного балету є теорія А. Л. Волинського (“Книга ликований”, 1926), яка репрезентує, по-перше, образ танцю, побудованого за правилами та зразками, який виражає дещо, по-друге, постулює сенс і значення як головні характеристики руху і танцю в цілому. Такий семіотичний аналіз описує не нашарування значення на тілесний рух, а те, що танок і тіло *пронизано* ним (рух виникає й існує з огляду на своє значення). Цінність має не рух сам по собі (і тим паче не тіло як таке), а те, що воно може виразити, як указівка на певну ідею, “ідеальність”. У семіотичній перспективі тіло виступає як творець схеми танцю, в

якій можна виокремити елементи та поіменувати їх, наділити їх значенням.

Тематика філософії танцю бере початок з тез Ніцше про “діонісійське”, яке розглядається як символ здорового природного життя, “вакханічне оп’яніння” самою сутністю життя, поза межами контролю розуму. Танок як прояв діонісійського початку зайняв у філософії амбівалентну позицію, з одного боку, він є сферою мистецтва, але, з іншого боку, сприймається як маргінальний об’єкт дослідження. Тому актуальним сьогодні є розглядати танок з феноменологічної позиції, яка дає можливість увести індивідуальний тілесний досвід проживання танцю та тілесної взаємодії в академічний науковий дискурс. Прикладом може виступати стаття І. Соломатіної “В поисках себя между рождением и смертью...”, в якій автор звертається до аналізу танцю Буто через концепти “тіла” та “міста”, описуючи зміни, що відбуваються, як зміни цілого (“цілісність” – відмінна характеристика такої традиції, тому що вона виходить із досвіду, в якому не можливо виокремити структурні частини), як помноження характеристик описуючих людину, яка знаходиться в постійному становленні через переродження. Г. Годард розглядає танок через поняття “феноменологічного простору”, в якому він відбувається. Танок створює свій простір і час, в якому як відчуття себе, так і взаємодія з іншим змінюється. Простір постає як такий, що наповнений рухом, в просторі знаходиться виконавець, а простір у виконавці. Зміни, які відбуваються в тілі, це насамперед переміна відчуття простору. Таким чином, феноменологія дає новий концептуальний апарат для аналізу антропології танцю через поняття “досвід”, “простір”, “світ”, “буття разом” і т. н.

Наше дослідження розглядає танок не з позиції класифікації його стилів та виявлення їх характерних рис (що може стати завданням мистецтвознавчого дослідження), чи історії їх становлення, а через “носія”, виконавця танцю. Тобто нас цікавить не поняття “вистава” та “композиція”, а “тілесність”¹, яка бере участь у створенні танцю. В семіотичній перспективі тіло постає як таке, що виказує і втілює *значення*, в той час як у феноменології тіло самоцінно і розуміється як джерело унікального *досвіду* проживання та взаємодії у танці.

Однак ці два підходи до аналізу танцю (феноменологія та семіотика) не відмінюють один одного, швидше доповнюють, що можливо підтвердити на прикладі різноманітного сприйняття танц-перформансу.

¹ “Тілесність” у цьому випадку необхідно розуміти як єдність тіла і духа, рівність і взаємопов’язаність свідомості та тіла. Для більш глибокого знайомства з таким розумінням можна звертатися до робіт Мерло-Понті М.

З одного боку, можливо його розглядати з позиції зміни тілесних відчуттів зі зміною простору чи встановлення комунікації на рівні тілесної взаємодії, а з іншого – проілюструвати, чому він може бути по-різному сприйнятий у двох відмінних культурах як такий, що постійно вбудовується в систему значень. Відмітимо те, що і семіотика, і феноменологія розглядають танок, але навряд чи можуть охопити його. Танок у цілому вислизає від них обох, тому що дослідник, з одного боку, працює зі своєю пам'яттю, враженнями, відбитком побаченого у свідомості, а з іншого – завжди залишається простір для вивчення танцю з інших позицій.

Семіотика та феноменологія виявляють лінію напруження в аналізі антропології танцю. Ця лінія проходить між антропологією танцю як такої, що може бути зведена до значення, чи такої, що ґрунтується на понятті “досвід”. Тобто вона розділяє *тіло, що означає, втілює*, та *таке, що є присутнім та розчиненим у бутті*. Ми дійшли тієї точки, в якій необхідно обирати з якого ми боку¹. Як було зазначено раніше, наша мета поговорити про значення в мистецтві.

Критичний метод аналізу класичного балету

Поява в ХХ ст. модерного балету змусила прихильників класичного описати умови і вимоги до нього, створити так би мовити браму, яка має захищати їх “володіння”. А. Л. Волинський намагається створити керівництво по класичному танцю, якого “не має ні на одній європейській мові”. Новерр, Блазис, Чекетті, на його думку цікаві, але не систематичні, і не мають наукового характеру. А. Л. Волинський пропонує *критичний метод*: розкривати *зміст танцю із самої його форми*. “Усі види та форми ... не тільки в спеціальному застосуванні, але і в значеннях універсального порядку” [2, с. 76]. Тобто завданням книжки є не лише створити хореографічний підручник, а й виявити основи, за якими будується класичний танок, його основні принципи.

У вступі А. Л. Волинський порушує проблему ієрархічного становища слова та тіла. Слово поверхневим поглядом сприймається як єдина форма вираження думок і почуттів, а тіло людини, що мовчить, – німим. Жести тіла можуть лише посилювати значення слів, але саме тіло говорити, при тому говорити на “високі” теми, не здатне. Волинський же намагається змінити такі погляди, стверджуючи, що “тіло само по собі говорить, співає, кричить іноді звучніше і повніше, ніж людське слово” [2, с. 13]. В балетному мистецтві тіло відроджується

¹ Спроби поєднати ці два підходи, чи знайти точки їх дотику є завданням нашого подальшого дослідження.

і покликано знову говорити (говорити природнім, легким, простим, понівіченим словом печалі та радості) і радити, “брати участь у загальному тріумфу життя”.

Говоріння тіла однак має бути побудовано за *універсальними принципами* (балетні класичні танці мають загальнолюдський характер, оскільки будуються за єдиними законами), задля того, щоб його могли розпізнати, почути. Кожен палець руки отримує значення і не може бути мертвим (в сенсі другорядним, німим, не почутим). Раніше ми ввели два поняття “значення” та “об’єкт” символу. 1) Значення надається танцю керуючись певними *правилами*. Цей механізм нагадує *побудову граматичного речення*, а з них створення тексту, який може бути прочитаним.

Першим принципом у теорії А. Л. Волинського стає “*вертикальність*”. Людина стала людиною, коли перестала бути горизонтальною і стала вертикальною. З вертикальністю починається історія людської культури і завоювання неба та землі. Наступними важливими принципами є “*вивернутість*” та “*розкриття лику*” (людське тіло уявляє собою цілу множину облич та ликів). Феномен вивернутості (як вивернутість руки), розповсюджуючись на всі частини тіла, охоплює людську пластику в цілому. Обличчя так само може бути закритим чи відкритим, закритим і вивернутим. Воно може бути простим обличчям, але може бути і ликом. Вивернутість обличчя означає його здатність перевтілюватися в нові піднесені форми. “Обличчя людини постає вічною ареною, де постійно змінюються почуття та настрої, залежно від чого зовнішні риси його чи покриваються флером, чи відкриваються пламеніючій вивернутості” [2, с. 24]. Класичне мистецтво потребує розкриття усіх ликів. Розкриваючись у всіх напрямках, тіло постає доступним випроміненням духа, стаючи “інструментом вогню” (горіння вищого порядку). Надання тілу можливості не просто говорити і втілювати значення, а кардинальний перегляд його положення, місця, значення, призводить до відмови від тіла як інструмента та предмета, речі, і визнає *єдність тіла й духа*. А. Л. Волинський не лише створює новий метод аналізу класичного танцю, він *переглядає зміст понять* “танець” і “тіло”. Тіло може говорити, воно створює і втілює значення, але для того щоб його зрозуміли, необхідні певні правила побудови мови. 2) Відповідно “*об’єктом*” символу в танці стає єдність тіла і духа, розкриття лику, тобто втілення почуття, думки, волі (точніше їх сутність очищена від випадкового та миттєвого), певної істини. А. Л. Волинський ілюструє не лише символічну значимість вивернутості, але і її практичну необхідність у хореографії.

Однак практична необхідність постає для нього саме з символічної значимості. *Символ* не лише традиція, історія, форма, це форма, яка наповнена значенням сутності істини.

Підхід А. Л. Волинського до розуміння та аналізу танцю цікавий для нас в першу чергу не хореографічними рекомендаціями, а теоретичними здобутками. Класичний танок у ньому представлений як такий, що побудований за правилами та на основі відомих елементів, функцією якого є донесення та вираження певного значення. З огляду на що постає питання: яке місце відводиться в цій теорії виконавцю? А. Л. Волинський розділяє танцювальні рухи жінки та чоловіка, на основі того, що вони мають різні характеристики (наприклад, намагаючись пояснити чому чоловіки не танцюють на носочках, зауважується, що пальці йому не потрібні, оскільки у нього є крила). Однак виконання не є індивідуальним, адже має відповідати правилам та вимогам до правильних, ідеальних рухів. Це нагадує дискусії стосовно *місця особистості* в існуванні мови, коли вона користується колективним надбанням, побудованим за певними правилами, яких необхідно дотримуватися (але це не відміння індивідуального творчого характеру мовлення). Модерновий та експериментальний танок як раз намагаються подолати першість правил, через імпровізацію подарувати свободу вираженню (але з іншого боку, говорячи на різних мовах важче почути один одного).

А. Л. Волинський, виходячи з понять природності, органічності, натуральності, приписує рухи чоловіка та жінки. Однак натуральність розуміється у світлі класичного, античного, ідеального (ідеї вертикальності та вивернутості), очищеного від домішок. “*Relevè*”, наприклад, є основою балету, який побудований на жіночій пластиці і чоловічому стремлінню до вертикальності (в класичному танці присутні елементи трьох видів: рослинний, тваринно-людський, духовний). Балет побудований на основі прямих ліній. Прямі та криві лінії в спрощеному варіанті уявляють собою світ, в якому думка прагне до цілі, утворюючи єдність, цілісність, пряму, воля ж і почуття змушують людину прагнути до постійно змінюючої своє положення точки, створюючи кривизну. Лише думка та апперцепція дозволяють хаотичному чоловіку стати “розумним, цілісним і свідомо-вольовим, даючи собі звіт в своїх прагненнях та шляхах, що ведуть до їх справдження”. А. Л. Волинський описує не просто своє розуміння балетного мистецтва, він говорить про світову радість, тріумф (мистецтво лише частина якого), про ціль та призначення людини, його внутрішню побудову душі. Натуральність, органічність у танці постають як

необхідні, однак шлях до них лежить через героїчні зусилля тіла і апперцептивне сприйняття.

Експериментальний танок же вчить “нульовому станові”, розслабленості, імпровізаційності, без жорсткої відповідності патернам та правилам. Єдність, природність у цьому випадку досягається через свободу. Такий танок звертається до практик, у яких усвідомлення потрібне лише як дослідження можливостей власного тіла, комунікації з іншими, особливостей простору, однак які потребують у танці зануритися в те, що відбувається, розчинитися в русі і т. д. В такому випадку об’єктом символу стає не сутність ідеї чи думки, а *людська сутність* (виконавця в кожному окремому випадку), а значення надається рухові танцівником *індивідуально, випадково* та миттєво (без підпорядкування правилам). Комунікативна функція зберігається у модерному мистецтві, але, по-перше, комунікація стає тілесною в парі танцівників, а по-друге, *комунікація* між виконавцем та глядачем ускладнюється з огляду на можливу множину прочитання (в такому випадку досвід та відчуття стають не менш вагомими ніж значення). Експериментальний танок – це рух, який не утримує у собі концентрат значення, що *розгортається як наратив*, а такий, що дарує задоволення та свободу і несе лише одне значення, значення існування, присутності, буття разом. Такі рухи, звертаються до природи людини, не через історію, пошуки сутності та класики, а через “археологію тіла” кожної окремо взятої людини-виконавця.

Як не складно описувати класичний балет А. Л. Волинському, що призводить до використання метафоричних образів, введення нових термінів, апперцептивному *розчленуванню* тіла і його рухів (що однак у танці постає як неподільна єдність), однак йому вдається представити різноманітні пози та елементи балету, пояснити їх *структуру* та послідовність, проілюструвати тонкі відмінності. В той час як в описах експериментального танцю (контактної імпровізації, Буто, танц-перформансів) переважає не опис елементів (навіть, якщо таке присутнє, то такий опис є поверхневим), а розуміння танцю, його призначення, місця тих, що танцюють, і т. н. Це виявляє нам не чітку програму з іменами, ролями, композиціями, яку можна отримати на початку балетної вистави, а розмиту картину передбачення кожен раз заново народжуючогося танцю. В класичному танці прописані ролі, пози і навіть емоції жінок і чоловіків, які його виконують. Головна цінність в тому, щоб якнайточніше відтворити рух, втілити його сутність. В експериментальному танці наявною є перформативна ідентичність, різноманітні емоції, ролі та голоси. Рухи класичного танцю

сповнені змістом, наданого їм через відповідність певним принципам, який втілює сутність думки, істини. Імпровізаційний танок, порушуючи усі норми, доносить лише значення існування виконавця, його буття разом, а не поряд.

Символ в антропології танцю відкриває безліч питань про функціонування значення в мистецтві та зв'язок його з об'єктом. Класичний танок будується за певними зразками і правилами, він потребує від виконавця та глядача певних вмінь та досвід. Перший має створювати танок, який збирається із задалегідь відомих елементів та відповідає принципам його побудову, а другий – вміти прочитати той зміст, що втілює виконавець. Символ поєднує різноманітні інтерпретації побаченого через зв'язок з цілим, неподільним, з танцювальною виставою. Це як текст, який містить елементи різної величини (фонемарух, речення-танцювальна композиція, твір-вистава), побудований за певними правилами (відхилення від правил, так само потребують їх наявність), розкриває певний зміст та відсилає до об'єкта-історії. До цього танцю-тексту може бути написано безліч коментарів, але вони не вичерпають його значення та не передадуть цілісного враження. Символ є оманною. Він дарує ілюзійну впевненість у значенні, але ніколи не розкриє сутність свого об'єкта повністю. Це і є мистецтво, інакше ми б мали справу з наукою. Розглядаючи антропологію танцю, можемо говорити, що об'єктом символу танцю є існування особистості та буття разом, тому так важко вичерпати і розкрити його значення, описати, перекласти, ігнорувати.

Література:

1. Бергмарк Й. Буто – Восстание Тела в Японии и сюрреалистический способ движения. Пер. Т. Силантьевой. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://biblioteka.teatr-obraz.ru/node/7963>.
2. Вольнский А. Л. Книга ликований. Азбука классического танца. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://photofile.ru/users/tain/2148201/?page=3>.
3. Пирс Чарльз Сандерс. Логические основания теории знаков / Пер. с англ. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.
4. Сакурай Кэйсукэ. Буто – тело как искусство. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iatp.md/contemporarydance/present/buto.html>
5. Соссюр Фердинанд де. Труды по языкознанию / Пер. с фр. – М. : “Прогресс”, 1977. – 695 с.
6. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре / Пер. с англ. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. – 960 с.

7. Gunther Erna. Art in the Life of Primitive Peoples. Introduction to Cultural Anthropology. Essays in the Scope and Methods of the Science of Man edited by James A. Clifton. University of Kansas, Lawrence, 1968, p. 76-116.

8. Releasing Dance. Interview with Joan Skinner by Stephanie Skura // Contact Quartely, 1990.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури та філософії науки ХНУ ім. В. Н. Каразіна І. А. Жеребкіна*

Андрій Петрушкевич

АНАЛІЗ ТЕОРЕТИЧНИХ ОСНОВ НЕСВІДОМОГО В КУЛЬТУРОТВОРЧІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

У статті розглядається місце та роль несвідомого у культуротворчій діяльності. Зазначається, що творчий потенціал несвідомого є підставою як для внутрішнього розвитку окремого суб'єкта, так і для культурної системи.

Ключові слова: *свідоме, несвідоме, свідомість, культуротворча діяльність, особистість.*

Andrij Petrushkevych. Cultural activities and unconscious

The article considers the place and role of the unconscious in culture and creative activity. The author concludes that the creative potential of the unconscious, which can be perceived, is the basis of internal development of an individual and cultural systems in general.

Keywords: *unconscious, cultural activities, conscious, consciousness.*

Андрей Петрушкевич. Анализ теоретических оснований бессознательного в культуротворческой деятельности

В статье рассматривается место и роль бессознательного в культуротворческой деятельности. Указывается, что творческий потенциал бессознательного является основанием как для внутреннего развития отдельного субъекта, так и для культурной системы.

Ключевые слова: *сознательное, бессознательное, сознание, культуротворческая деятельность, личность.*

Дослідження культуротворчої діяльності може відбуватися на базі різних методологічних систем та методів: історичного (Д. Віко), діалектичного (Г. Гегель), еволюційного (О. Конт, Е. Тейлор), функціонального (Б. Маліновський); кожен з яких вивчає її у властивий йому спосіб та певними акцентами, огляд яких значно розширив би межі нашого дослідження. У цій роботі ми спробуємо розглянути місце несвідомого в культуротворчій діяльності.

На ранніх етапах дослідження культуротворчої діяльності та творчого мислення зокрема, залучення категорії несвідомого було обов'язковою умовою роздумів про природу творчості. Несвідоме

онтологізувалося і трактувалося як суб’єктивний простір (“вестибюль свідомості”), в якому відбувається зчеплення образів, думок, подібно до того, як відбувається зчеплення атомів, що рухаються в просторі. Несвідоме розглядалося як джерело, засіб, навіть осередок осяянь, відкриттів, рішень, настанов, мотивів та ін. При такому трактуванні функцій несвідомого відбувалося збіднення характеристик самої свідомості. Часто вона отримувала беззмстовні характеристики: інсайт відбувається в короткі інтервали часу; потрібна несвідома підготовка інтуїтивних рішень; інтуїтивні рішення супроводжуються усвідомленим почуттям повної впевненості в правильності результату. Такі характеристики ведуть до суперечливих рекомендацій щодо шляхів активізації творчості: добре б зменшити зовнішні перешкоди (рішення може прийти у сні); добре б організувати підказку (рішення може прийти в найбільш несподіваному місці, наприклад, під час споглядання заходу сонця або перед вогнищем). Несвідоме бралось цілком натуралістично, шукалися найбільш сприятливі умови, які забезпечують дозрівання і культивування несвідомого.

Певний успіх використання категорії несвідомого для опису та інтерпретації творчого процесу слугував однією з підстав для подальшої генералізації цієї категорії та використання її для опису та інтерпретації практично всіх явищ душевного, культуротворчого життя. Характерно, що, незважаючи на конструктивний у цілому характер концепції З. Фрейда, він також значною мірою зберігав натуралістичне трактування несвідомого. Щобільше, З. Фрейд так само натуралістично трактував і свідомість, наприклад, процеси витіснення. Суть справи полягає в тому, щоб зрозуміти витіснення не як автоматичний процес (а саме на таке розуміння наштовхував цей термін), а як особливу психічну діяльність, нехай навіть несвідому. Адже витіснення – це не занурення важких змістів у деякий більш глибокий шар, а особлива зашифровка цих змістів, тобто особливий діяльно-семіотичний процес. У результаті перед свідомістю і її феноменами залишаються тільки зашифровані “повідомлення”, ключ від яких може бути знайдений лише під час психоаналізу, оскільки свідомість переозначає явище так, що не впізнає його дійсного змісту. Якщо, у ході розвитку теорії та практики психоаналізу, категорії несвідомого і свідомості все більше “окультурювались”, то в контексті дослідження пізнавальних процесів вони продовжували трактуватися натуралістично, як і самі пізнавальні процеси. Це сприяло тому, що категорія несвідомого поступово стала витіснятися з описів культуротворчого процесу. Її місце стали займати інші психічні (і не психічні) функції і процеси: уява, інтуїція.

М. К. Мамардашвілі так говорить про цю проблему: “Сучасні уявлення про психічну діяльність, її природу, загальну багаторівневу будову, операційний склад з часів Фрейда стали багатшими і повнішими. Однак ставлення не тільки ранніх, але й сучасних дослідників свідомості до проблеми несвідомого можна визначити як прагнення до активного її витіснення. Про несвідоме не прийнято згадувати в респектабельних колах психофізиків, психофізіологів, математично, фізіологічно і лінгвістично орієнтованих психологів. Фахівці в галузі когнітивної психології також використовують термін “несвідоме” лише в історико-теоретичному контексті. Але проблема несвідомого живуча і мстива. Її сором’язливе замовчування призводить або до антипсихологізму (а відповідно, і до різноманітних форм редукціонізму) або повертає до ранніх спроб онтологізації натуралістичного трактування несвідомого, зрозуміло, при відповідній зашифровці термінів. Остання виявляється в сучасній когнітивній психології, в якій будова вищих психічних функцій, свідомості описується в термінах блокових моделей.

Виникає питання: чи не краще тактику витіснення проблеми або її зашифрованих виразів замінити стратегією її експлікації, а потім і вирішення? Адже для того, щоб повністю винести уроки з факту, що саме на опорі несвідомого найчіткіше виявляється неможливість редукувати область свідомості та психіки взагалі, потрібно подолати несвідоме в науковому дослідженні. На наш погляд, що для цього в сучасній науці накопичений достатній арсенал засобів – якщо не для вирішення, то для коректної та свідомої постановки проблеми несвідомого в цьому сенсі. Природно, хоча і несподівано, що саме свідомість (а не несвідоме) виявиться тут проблемою *par excellence*” [3, с. 71-72].

Це означає просту і водночас важку для засвоєння річ. Так само, як ми з великими труднощами освоюємося з ідеєю відносності у фізиці, нам важко з огляду на фантазми нашої буденної мови, звички нашої “культури свідомості” освоїти, обґрунтувати думку, що ми оперуємо двома видами явищ всередині самої свідомості:

– явища, які свідомістю і волею контролювані та здатні до розгортання (і в цьому сенсі ідеал-конструктивні), тобто свідомі;

– явища і зв’язки, які хоча і діють у самій же свідомості, але неявні щодо неї та нею неконтрольовані (і в цьому сенсі не контролювані суб’єктом і взагалі безсуб’єктні), тобто несвідомі.

Варто підкреслити, що мова йде про розрізнення всередині самої свідомості, а не про об’єкти зовнішнього світу, які впливають на неї ззовні, чи фізико-хімічні процеси, що відбуваються в мозку, який у

феноменологічному сенсі теж є об'єктом зовнішнього світу для свідомості. Мова йде про те, що щось у свідомості володіє буттєвими характеристиками, які піддаються об'єктивному аналізу щодо свідомості в сенсі індивідуально-психологічної реальності. Ступінь і міра прояву або дії буття у свідомості обернено пропорційна ступеню та мірі відображення ними акту діяльності "Я" та його об'єктів у світі.

М. К. Мамардашвілі пропонує розглядати свідоме і несвідоме під сигнатурою свідомості, що, на його думку, має вирішити низку проблем зі сфери науковості цього знання:

- знімається протистояння свідомого та несвідомого, яке спричиняло суперечки стосовно пріоритетного впливу одного на інше. Уникається генералізація одного з понять;

- нівелюються процеси натуралізації та біологізації несвідомого, воно стає повноцінним учасником духовного, культуротворчого життя;

- констатується діалектична взаємодія свідомого і несвідомого.

Велич З. Фрейда і полягала в тому, що він трактував несвідоме як позачасове і метапсихічне, що багато в чому нейтралізувало його власні натуралістичні забобони позитивістського вченого XIX століття. Онтологізація несвідомого, перетворення його на якийсь реально наявний глибокий шар психіки, свого роду "скриню Пандори" – пізніше явище, продукт вульгаризації психоаналізу.

Позачасовість несвідомого в критичних для людини ситуаціях подібна позачасовості актів творчості, осяянь, відкриттів, необхідними умовами здійснення яких також виявляється розчинення суб'єкта у "явищі свободи", тобто у відмові від власної емпіричної суб'єктивності і призупинення в собі спонтанних дій культурно-знакової частки свідомості.

Розглянемо, як приклад, міркування про роль пам'яті в процесах творчого мислення, яке може бути проведене від протилежного. Адже, безсумнівно, що у випадку М. Пруста вся робота його полягала не в тому, щоб знайти якийсь забутий предмет чи сенс, а в тому, щоб його створити, щоб пригадати або щоб згадалося. Інтуїтивно ясно, що процеси забування протилежні процесам відновлення змісту пам'яті, в тому числі протилежні творчості. Довгий час забування трактувалося як результат спонтанного згасання, розпаду слідів пам'яті. Потім з'явилася точка зору, відповідно до якої забування є наслідком інтерференції слідів пам'яті. Сьогодні накопичуються докази того, що забування відбувається як під впливом згасання, так і під впливом інтерференції. Упаковка втраченого часу, згідно з М. Прустом, у чужі

його змісту речові монтажні – явний випадок інтерференції. Підкреслення ролі останньої вносить елемент активності в характеристику процесу забування. Важливу роль у розумінні механізмів забування відіграє аналіз процесу витіснення як однієї з форм забування, що передбачає не натуралістичне трактування процесу витіснення. Як ми вже говорили, суть справи полягає в тому, щоб зрозуміти витіснення не як автоматичний процес, а як особливу психічну діяльність семіотичного переозначування. Істотно, що зашифроване повідомлення зберігає свій вплив на суб'єкта. Воно може бути відновлене при повторенні контексту, при супермотивації або в екстремальних ситуаціях, до числа яких, наприклад, належить редукція звичного світу в умовах сенсорної ізоляції та ін. Окремим випадком відновлення і дешифрування витіснених “повідомлень” є психоаналіз. Останній цікавий тим, що він демонструє можливість зворотного впливу витіснених явищ на сферу свідомого.

Тому протилежність забування і витіснення творчості не повинна розумітися примітивно: “забув і нічого сказати”. У певних ситуаціях і умовах, з огляду на різні причини, можуть витіснятися і витісняються надзвичайно оригінальні і продуктивні ідеї й образи. Саме це припущення лежить в основі стійкого інтересу різних шкіл психоаналізу до аналізу творчого процесу та спроб його стимуляції за допомогою психоаналітичних методів вилучення і дешифрування витіснених повідомлень. При цьому не враховується одна важлива обставина. Психоаналітичний сеанс дійсно допомагає усвідомленню певної сфери неусвідомлюваного, допомагає знайти загублений ключ до дешифрування переозначених явищ. Але їх експлікація навіть правдоподібна, протікає у формі, яка визначається терапевтичними цілями, виявляється “службово-профаною”. Крім того, витіснене і експліковане, піднесене суб'єктові психоаналітиком, знімає з нього зосередженість на проблемній ситуації, необхідну для творчості. Воно приймає безособову, трафаретну форму. Сказане свідчить про неправомірність претензій психоаналізу на розкриття механізмів творчості і на розробку прийомів його стимуляції. Тому психоаналіз протипоказаний творчості і часто виявляється не засобом її стимуляції, а способом придушення за рахунок банально-прозаїчної інтерпретації прихованих інтенцій і спонукань до творчості шляхом нав'язування суб'єкту часто уявної визначеності, яка нібито характеризує його стан. Саме цим визначається необхідність віри пацієнта в психоаналіз. У результаті кваліфіковано проведеного сеансу аналізу не залишається “елемента недомовленості”, що є обов'язковою властивістю значних тво-

рів мистецтва або наукових відкриттів. Мабуть, зовсім не випадково великі художники побоювалися вдаватися до допомоги психоаналітиків і намагалися самі вийти з кризових душевних станів. Вони відчували, що психоаналіз представляє свого роду хірургічне втручання в душевний організм, втручання, яке, з точки зору подальшого творчого життя, може виявитися занадто дорогим.

У цьому сенсі варто поставити питання: що є джерелом культури? Зрозуміло, в ній можна виявити раціональне підґрунтя. Інакше кажучи, легко припустити, ніби людина будує культуру відповідно до попереднього аналітичного розрахунку. Спочатку в голові людей виникає певний ідеальний задум. Він ретельно обмірковується, а потім реалізується в процесі людської діяльності.

Зрозуміло, багато феноменів культури народилися в результаті початкової здатності людини міркувати й аналізувати. Раціональність – така форма ставлення до світу, коли визнається сила розуму і здатність людини до розрахунку. Однак раціональність, за М. Вебером, доля тільки європейської культури. Отже, можливі й інші пояснення феномену культури. Фрейдистська концепція багато в чому є радикальним розривом з просвітницькою теорією генезису культури.

Культура може бути і спонтанною. У ній немає жорсткої передбачуваності. Культура твориться не відповідно до аналітичного розрахунку. У культурі, як ми знаємо слідом за З. Фрейдом, проступає різнобічний несвідомий зміст. Прагнення З. Фрейда зрозуміти культуру через несвідоме, через драматургію інстинкту виявляється сьогодні досить продуктивним не тільки для філософії культури, але і для соціальної філософії в цілому.

З. Фрейд підходить до проблеми генезису культури суто антропологічно. На його думку, два мотиви визначають людську поведінку – користь і отримання насолоди. Далі З. Фрейд ставить питання про те, яким чином регулюються взаємини людей між собою, як будуються соціальні стосунки. З. Фрейд вважає, що спільне людське життя стає можливим тільки тоді, коли утворюється певна більшість. Кожен жертвує своїм інстинктом в ім'я цієї солідарності. Отже, індивідуальна свобода не є досягненням культури. Культурний розвиток розглядається З. Фрейдом як процес змін, які відбуваються у сфері наших інстинктивних схильностей. Задоволення їх і є психоекономічним завданням нашого життя.

К. Г. Юнг, розробляючи ідею несвідомого в аналітичній психології, постійно підкреслював творчий потенціал несвідомого, що може бути сприйнятим свідомістю, і є величезною підставою внутрішнього

розвитку суб'єкта. “Несвідоме знаходиться в постійній активності і створює комбінації своїх змістів, які служать визначенням майбутнього. Воно продукує сублімінальні комбінації, які здатні успішно прогнозувати, так само, як і наша свідомість, тільки вони значно перевершують свідомі комбінації за своєю тонкістю і значущістю. Несвідоме може через це бути для людини вождем, який не має собі рівних, якщо тільки людина не дасть збити себе з правильного шляху” [6, с. 168]. Далі К. Г. Юнг пише: “Було б несправедливо, якби ми виділили тільки несприятливий бік несвідомого. У всіх чергових випадках несвідоме виявляється несприятливим і небезпечним лише тому, що ми знаходимося у розладі з ним, і тому протиставляємо себе йому. Негативна настанова щодо несвідомого (і відповідно відділення його) шкідлива остільки, оскільки його динаміка тотожна енергії інстинктів. Відсутність зв'язку з несвідомим рівнозначна позбавленню інстинктів і коренів” [6, с. 167].

Марія-Луїза фон Франц, однодумець, найближча колега К.-Г. Юнга в останні роки його життя, зазначає з цього приводу: “Ми ще й досі далекі від розуміння несвідомого в усіх його проявах. Все, що ми можемо зараз спостерігати, це те, що воно впливає на особистість, формуючи емоції, етичне і ментальне світосприйняття. Несвідоме може діяти як творча, так і руйнівна сила: якщо перша викликає нові ідеї і надихає, то друга ці ж ідеї перетворює в забобони свідомості і перешкоджає новим відкриттям” [4, с. 55-56].

На сучасному етапі ми стикаємося з численними варіаціями досліджень пари свідоме-несвідоме. Від намагання зумисного усунення поняття несвідомого з поля наукових інтересів з подальшою генералізацією свідомого до цілком протилежних ідей, які розглядають несвідоме як фундамент усіх наявних знань людства, який, крім того, визначає та детермінує пізнавальну діяльність загалом та наукову зокрема. Існують спроби розглядати свідоме та несвідоме як дві окремі інстанції: “Адже сама назва “несвідоме” свідчить, що це не свідомість. Доцільно їх розглядати як таку, що знаходиться поряд зі свідомістю” [2, с. 46]. Але і вони не виявляють особливої перспективи.

Найбільш плідною тут є позиція, за якої несвідоме поряд із свідомим розглядається як частина свідомості. Тут ще раз варто наголосити, що беззаперечне досягнення З. Фрейда полягає у тому, що в спробах пояснити поведінку і діяльність індивіда як щось цілісне він прийшов до тези про трьохрівневу будову психіки, а звідси впливало, що психіка і діяльність людини не можуть бути представлені лінійно, в одній площині (як прояв лише свідомості), а тільки як

результат діалектичної взаємодії цілого комплексу свідомого та не-свідомого.

Література:

1. Гуревич П. С. Бессознательное как фактор культурной динамики / П. С. Гуревич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 37-42.
2. Касьян В. І. Філософія: відповіді на питання екзаменаційних білетів: Навч. посіб. – 5-те вид., випр. і доп. / Володимир Іванович Касьян. – К. : Знання, 2008. – 347 с.
3. Мамардашвили М. К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного [Электронный ресурс] / М. К. Мамардашвили, В. П. Зинченко // Бессознательное. Сборник статей. Т. 1. – Новочеркасск, 1994. – С. 69-77. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/u/Unconscious.html>.
4. Франц фон М.-Л. Наука и бессознательное / М.-Л. фон Франц // Человечество. – 1996. – № 5. – С. 55-63.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. / Фрейд З. – М. : Наука, 1989. – 456 с.
6. Юнг К. Г. Собрание сочинений. Психология бессознательного / Юнг К. Г. – М. : Канон, 1994. – 320 с.

*Рецензент: доктор філософських наук, професор, академік АН вищої школи України **І. Ф. Надольний***

Ніна Шаровська

ДУХОВНИЙ ВИМІР ЕСТЕТИЗМУ ЯК ПАРАДИГМИ СВІТОВІДНОШЕННЯ

У статті досліджується духовний вимір феномену естетизму. Розглядається естетизм як певна універсалия духовного світовідношення, що виступає передумовою процесу культуротворення; виявляється специфіка розгортання естетизму в класичному та некласичному типах світогляду.

Ключові слова: естетизм, естетичне відношення, культура, духовність, світоглядна парадигма.

Nina Sharovska. The spiritual dimension as a paradigm aesthetic outlook

This article is devoted to the investigation the spiritual dimension of the phenomenon aestheticism. The author examines aestheticism as the universality of spiritual outlook, that causes culturality creative process, reveals the specifics of the deployment aestheticism in classical and nonclassical types of belief.

Key words: aestheticism, aesthetic attitude, culture, spirituality, philosophical paradigm.

Нина Шаровская. Духовное измерение эстетизма как парадигмы мироотношения

В статье исследуется духовное измерения феномена эстетизма. Рассматривается эстетизм как некая универсалия духовного отношения к миру, служащую основой процесса культуротворчества; выявляется специфика развертывания эстетизма в классической и неклассической мировоззренческих парадигмах.

Ключевые слова: эстетизм, эстетическое отношение, культура, духовность, мировоззренческая парадигма.

Естетизм не належить до тих явищ культури, які мають тривалу історію ґрунтового вивчення та теоретичного аналізу. В наявній же не надто численній дослідницькій літературі – як вітчизняній, так і зарубіжній – це явище, крім того, оцінюється суперечливо і неоднозначно. Більшістю дослідників, серед яких передусім необхідно назвати П. Гайденко, Д. Яковлєва, К. Ісупова, В. Федотову, О. Круглова, А. Коковкіну, естетизм розглядається як декадентське явище куль-

тури. Вживаючи поняття “естетизм” для позначення певного типу світовідношення, що ґрунтується на визнанні краси вищою цінністю, а насолоду красою – сенсом життя, зазначені вище дослідники розглядають естетичне відношення, що лежить в основі естетизму, поза його співвіднесеністю з духовним виміром життя. Естетичне переживання втрачає у подібних концепціях естетизму цілісну, духовно-творчу природу і зводиться до самодостатньої чуттєвості як прагнення пережити якомога більше яскравих емоцій та почуттів виключно заради самого процесу переживання. Як сутнісні ознаки естетизму дослідники виокремлюють такі положення: втрата людиною цілісного погляду на світ, абсолютизація чуттєвої сфери на противагу етичній, гедонізм, суб’єктивізм, споживацьке ставлення до життя.

На нашу думку, естетизм не зводиться лише до репрезентації декадентських виявів культури, а є за своєю сутністю явищем, що втілює передусім глибинні духовно-творчі процеси взаємодії людини і світу. Трактувати ж естетизм лише як апологію гедонізму та суб’єктивізму означає, на нашу думку, неправомірно звужувати це явище. Естетичне відношення, що лежить в основі естетизму, є нерозривно пов’язаним з уявленнями людей про духовний абсолют як буттєву істину світу. А відтак, ми висуваємо припущення, що неоднозначність естетизму пов’язана саме зі специфікою трактування онтологічної проблематики в різних світоглядних парадигмах.

Спроба дослідити духовний вимір естетизму у класичному та новітньому типах культури і є головною метою статті. Для цього ми ставимо перед собою такі завдання: 1) розглянути взаємозв’язок культури і духовності; 2) окреслити місце власне естетичної сфери в осягненні духовного потенціалу культури; 3) виявити світоглядні передумови, які визначили специфіку духовного виміру естетизму в культурі класичного і некласичного типів.

Ще з часів Аристотеля естетичне переживання позначало передусім розумну емоцію, яка, співвідносячись з духовним виміром буття, обумовлювала активно-творчу життєву позицію людини. А відтак, визначаючи естетизм як певну парадигму світовідношення, що ґрунтується на визнанні краси вищою цінністю, ми акцентуємо на властивості естетизму виявлятися як духовно-цілісне, творче світовідношення. У такому сенсі естетизм розгортається як здатність особистості сприймати навколишню дійсність, себе та інших людей через ціннісні абсолюти краси і гармонії, а також організовувати усі свої взаємодії зі світом за цими ціннісними початками. Естетичне відношення як сутність естетизму виявляється не лише на рівні споглядання, але й діяльно-прак-

тичному рівні, розгортаючись, за словами М. Кіященко, як “прагнення діяльно впливати на світ, перебудовувати його, облаштовувати відповідно до сформованих у суспільстві уявлень про естетичний ідеал” [6, с. 212]. Безумовно визнаючи, що культура нерозривно пов’язана з духовністю як ціннісно-смісловою сферою, яка задає особистості програму діяльності та поведінки, розглянемо естетизм як певний тип духовності й парадигму культуротворення.

Діалектичний взаємозв’язок культури і духовності є проблемою, що широко розроблялась у філософсько-культурологічній традиції. Так, М. Бердяєв, розглядаючи дух як такий вимір внутрішньо-ідеального буття, в якому розкривається здатність людини доторкнутися до того, що перевершує її можливості – до нетлінних реальностей Істини, Добра, Краси, – писав: “Будь-яка культура – це культура духу; будь-яка культура має духовне підґрунтя – вона є продуктом творчої роботи духу над природними стихіями” [1, с. 166]. На засадничому аспекті вищих духовних цінностей у культурі наголошують і сучасні дослідники проблеми. Так, В. Бичков зазначає: “Культура – це сфера діяльності людини, що ініційована й спрямована Духом, і, відповідно орієнтована (усвідомлено чи не усвідомлено) лише і виключно на позитивне, духовно наповнене життя”. [9, с. 555]. М. Кіященко, акцентуючи на тому, що вихідною точкою породження, функціонування і розвитку культури є діяльність людини, яка створює другу природу на основі першої, зазначав, що для цього не достатньо тих сил та якостей, якими людина наділена від природи, а необхідні й інші, що виробляються у ході самої предметної діяльності. Такими якостями, за М. Кіященко, є сукупність знань, ціннісних уявлень, ідеалів. Саме тому, на думку дослідника, культура не могла творитися поза становленням, формуванням у людини ціннісної свідомості, яка витісняє інстинктивно-корисну орієнтацію поведінки і, розгортаючись як специфічно соціальна за своєю природою, походженням та функціями, задає особистості програму діяльності та поведінки. Культуротворення розгортається в концепції дослідника як процес, що фіксує прагнення до творчого, особистісного перетворення життя на основі вироблених у суспільстві духовно-ціннісних орієнтирів.

М. Каган, визначаючи діяльність людини як основне начало, що обумовлює виникнення, функціонування і розвиток культури, наголошує, що саме “духовна активність має забезпечити ефективну реалізацію діяльності людини в єдності її чотирьох сутнісних аспектів: перетворення реальності, її пізнання, ціннісного осягнення і спілкування людей у їх спільній діяльності” [4, с. 93]. Виокремлюючи пізна-

вальну функцію психіки як вихідну у становленні духовної взаємодії людини і світу, М. Каган стверджує, що вирішальним для перетворення інтелекту в дух є здатність інтелектуальної діяльності вийти за гносеологічні межі, поєднуючи пізнання з ціннісним осмисленням того, що пізнається – і зовнішнього світу, і самої людини. За М. Каганом, духовність виявляється як певна якість особистості – зсередини мотивована зорієнтованість її свідомості на залучення у суспільне життя. Духовність не зводиться лише до інтелектуальності та раціональності, розсудочності – “це інтегративна якість психічної активності людини, що втілює повноту і цілісність її внутрішнього життя, гармонію її розуму, почуття, волі, співвіднесеність її світогляду і самосвідомості” [5, с. 82]. Саме ціннісна свідомість, на думку М. Кагана, підпорядковує собі пізнавальні операції свідомості та інтелекту, обумовлює цілісність духовної активності особистості й задає програму діяльності та поведінки.

На властивості духовності виявляються як ціннісне, цілісне переживання, що обумовлює культуротворчу діяльність людини, наголошує і сучасний російський культуролог Ю. Рижов. Дослідник розглядає духовність як прагнення людини підвестись над утилітарно-прагматичними інтересами і віднайти смисл життя у вищих цінностях – у моральному почутті, переживанні прекрасного і піднесеного, у пошуку істини, прагненні до безпосереднього зв’язку з трансцендентним началом, у творчості. “Духовність – це ціннісно осмислене глибоке переживання буття людини у світі, що реалізується у її способі життя, діяльності, спілкуванні з іншими людьми” [10, с. 67]. А тому, на нашу думку, є цілком правомірним висновок дослідника, що “духовність є ніби “культурність” у найбільш широкому сенсі, це ніби і є сама сфера духовної культури” [10, с. 68].

В осягненні духовного потенціалу культури особлива роль належить естетичним чинникам. Як зазначає Ю. Рижов, культурі притаманна впорядкованість матеріальних та духовних цінностей навколо певного ідеалу. І якщо у міфологічній свідомості ціннісна зорієнтованість людського духу як основа культуротворення мала синкретичну природу, то з часом у процесі розвитку культури з первісного світоглядного моноліту виокремились різні відносно самостійні форми або підсистеми культури – релігія, мораль, наука, мистецтво. Наслідком руйнування цілісного соціокультурного досвіду, що здійснювався раніше у рамках міфу, стає виникнення різних картин світу – релігійної, наукової, художньої, – а відповідно, і різних типів духовності. Однак, зазначає дослідник, одночасно в культурі поряд з відцентровими

тенденціями поступово набувала сили й інша тенденція, що, навпаки, виявлялась у прагненні до віднайдення цілісності, духовної універсальності. Такою універсально-цілісною світоглядною моделлю, що з необхідністю інтегрувала у собі ціннісні смисли й інших сфер духу, стала релігія. Духовний ідеал або абстрактне відчуття Бога, яке лежить в основі релігійного відношення, ніби фокусує у собі всю повноту духовних цінностей, розгортаючись як цілісність Істини-Добра-Краси.

Для нашого дослідження є принципово важливою думка Ю. Риждова про взаємозв'язок між світовідношенням релігійним та естетичним. Так, дослідник зазначає, що здатність до духовно-цілісного осягнення буття є спільною і для мистецтва, і для релігії: і мистецтво, і релігія орієнтуються на розв'язання найбільш глибоких, або, так званих, вічних проблем; і мистецтво, і релігія інтерпретують смисл і мету людського життя, звертаючись при цьому до духовних смисложиттєвих абсолютів. На тісному зв'язку релігійного з естетичним наголошує і М. Кіященко: “Естетичний ідеал, прекрасне, з найдавніших часів ототожнювалось з сутністю світу і, нерозривно пов'язуючись з благом або добром, втілювало ідеальні уявлення про світ, життя, людину” [6, с. 127].

Символічно, що більшість сучасних дослідників проблеми духовності, зазначаючи, що духовність не зводиться лише до якоїсь певної душевної здатності людини – інтелектуальності, раціональності чи чуттєвості, – а є якістю, що втілює повноту і цілісність внутрішнього життя особистості, наголошують на тому, що з усіх підсистем культури у всій своїй повноті та цілісності духовне начало людської діяльності постає саме в естетичній сфері. Так, на думку М. Кагана, на відміну від естетичної сфери, в науці чи ідеології, моралі чи грі духовне начало постає односторонньо. А відтак, більш доречно стверджувати інтелектуальний зміст науки чи філософії. Говорячи ж про мистецтво, доречно вжити поняття “духовний зміст” – у мистецтві “інтелектуальне начало є лише моментом складної психологічної цілісності, ім'я якої – духовне” [4, с. 100].

Таким чином, естетична свідомість, що інтегрує у собі всю повноту духовних цінностей, обумовлює і цілісність духовних сил людини. При цьому, як зазначає М. Кіященко, ідеальні уявлення про світ, що закріпились у категоріях прекрасного, гармонійного, досконалого, характеризуються здатністю ініціювати творчий стан духу людини, виявляючись як основа її індивідуальних прагнень. Саме тому дослідник робить висновок, що естетичне відношення нерозривно пов'язане

з вольовими зусиллями людини і, “фіксуючи що-небудь передусім не для споглядання, а для активної, цілеспрямованої дії, реалізується як прагнення діяльно впливати на світ, перебудовувати його, облаштувати відповідно до сформованих у суспільстві уявлень про естетичний ідеал” [6, с. 60]. Отже, можемо дійти висновку, що естетичне переживання, розгортаючись як цілісний тип духовності, виявляється універсальною смислотворчою передумовою, що, розкриваючи потенційність ідеального виміру людського життя, виступає плідною основою культуротворення.

На думку низки дослідників, відчуття краси закладене природою у кожній людині як її родова якість – найбільш стійка та життєтворча. Саме родове відчуття краси, розгортаючись як здатність людини емоційно реагувати на “все у світі, що містить ті чи інші естетичні якості, які є цінними не лише для конкретного індивіда, але й для усього людства” [7, с. 18], розширює поле таких взаємодій людини зі світом, які все більше підпорядковуються закону гармонії та досконалості. Наголошуючи на величезному творчому потенціалі естетичної чутливості, дослідники зазначають, що головна її функція полягає у тому, аби сформувані в особистості потреби постійного самовдосконалення. М. Кіященко вирішальну роль у цьому процесі надає естетичному смаку, який, органічно поєднуючи у собі чуттєво-емоційні та раціонально-інтелектуальні здібності, перетворюється на своєрідний головний “енергоблок” життєдіяльності особистості, “розкручуючи” її творчі сили. Дослідник зазначає, що на цьому етапі розвитку особистості притаманне культурі культивування набуває осмисленого характеру. Таким чином, актуалізуючи у людині її глибинні природні інтенції, естетична чутливість ніби “підводить під розум людський те, завдяки чому людина може мати заслугу перед людством через культуру, ставлячи перед собою благородні цілі” [7, с. 19]. І якщо при цьому всі природні здібності людини є окультуреними, тобто увібрали в себе спресований досвід попередніх поколінь, то, на думку М. Кіященко, людина перетворюється на творця, який у результаті творчості може домогтися естетичного рівня матеріалізації поставленої перед собою мети. Дослідник наголошує, що прагнення до краси і гармонії, яке обумовлює культуротворчу діяльність людини, з необхідністю засновується на життєствердній вірі у цілісність істини, добра і краси – священної для людського духу тріади, яка втілює ідеальні уявлення людей про світ. “В сутності естетична культура ніколи не поширювала свого впливу на вправність будь-якого роду, а зосереджувала у собі вправність людинотворчу і життєствердну. І сьогодні,

як і тисячу років тому, естетична культура тримається на єдності у людині добра та краси” [7, с. 21].

Естетичне ставлення до світу як прагнення перетворити наявну дійсність за ідеальними уявленнями та цінностями нерозривно пов'язане з процесом становлення і самої людини. Естетичний ідеал принципово неможливо реалізувати, будь-яке наближення до нього викликає прагнення до нового ідеалу. А відтак, саме в процесі культуротворення на основі естетичного відношення відбувається нескінченний процес вдосконалення людиною навколишнього світу і самої себе, внаслідок чого й досягається гармонізація у системі людина – світ. “Естетична творчість не лише тримається на пізнанні і є не лише ствердженням добра і досягненням краси, але й втіленням особливого стану людського духу, при якому хоча б на мить досягається гармонія людини зі світом” [7, с. 24].

Принципово важливою для нашого дослідження є погляд, що естетичне відношення поширюється не лише чи виключно на художню діяльність, а пронизує всі сфери взаємодії людини зі світом. “Історія духовного і творчого розвитку людства говорить про те, що для людини істинним об'єктом уваги – чуттєво-емоційної, розумово-інтелектуальної, діяльнісно-перетворюючої чи творчої – є увесь навколишній світ і людина зі всіма пізнаними нею таємницями. Сфера впливу естетичного не обмежується розкриттям сутності мистецтва, поширюючись практично на всі види людської діяльності” [6, с. 122]. Естетичне є характеристикою усього Універсуму як абсолютної духовно-матеріальної цілісності. Людина ж – як цілісна всесторонньо розвинена істота – орієнтована у своїй взаємодії з Універсумом на досягнення максимально гармонійних і досконалих результатів, здатних привести її до вищого духовного емоційно-чуттєвого та інтелектуального стану – стану естетичної насолоди. А відтак, “естетичне відношення виявляється як уся сукупність творчих відносин людини зі світом, що спрямовані на досягнення гармонії з природою, соціумом, космосом, і здійснюється як на матеріальному, так і на ідеальному рівнях” [6, с. 44].

Таким чином, можемо дійти висновку, що естетизм, абсолютизуючи естетичне відношення людини до світу, розгортається як певна універсалія духовного світовідношення. Виявляючись як цілісне переживання вищих буттєвих цінностей Істини-Добра-Краси, естетизм обумовлює культуротворчу діяльність людини і ніби “вписує” індивіда у наявну культуру людства, спрямовуючи його розвиток у русло позитивного культуротворення. В естетично реалізованій меті осо-

бистість якраз і виконує свій вищий обов’язок – самовдосконалюється через вдосконалення навколишнього світу, тим самим досягаючи гармонізації своїх взаємодій зі світом.

Зазначимо, що у класичному та некласичному типах світовідношення естетизм виявляється по-різному. Естетичне відношення, що лежить в основі естетизму, є нерозривно пов’язаним з уявленнями людей про духовний ідеал як буттєву істину світу. На нашу думку, саме принципові відмінності трактування духовної основи буття у класичній та некласичній світоглядних парадигмах і є головним чинником, який обумовлює становлення різних моделей естетизму. Так, якщо в класичному типі світогляду естетичний ідеал, співвідносячись з ідеальними духовними уявленнями людей про світ, виявляється як цілісність Істини-Добра-Краси, то в некласичній світоглядній моделі ця цілісність вже виявляється втраченою. Саме тому, якщо в класичній світоглядній парадигмі, яка, за словами В. Халізева, ґрунтується на уявленнях про “причетність людини до буттєвої єдності світу”, естетизм розгортається як універсально-цілісний тип духовності, то в некласичному типі світогляду естетичне переживання позбавляється свого глибинного духовного виміру, зводяться лише до самодостатньої чуттєвості.

М. Каган, розмірковуючи над становленням культурно-історичного процесу, зазначає, що аксіологічний вектор культури спрямований від релігійної домінанти до нерелігійної. Саме у площині секуляризації, на думку дослідника, відбувається перехід від традиційної класичної культури з її стабільними принципами, що сприймаються як об’єктивні закони буття, до культури особистісно-креативної, динамічної, інноваційної, ціннісне наповнення якої сприймалось вже не як раз і назавжди визначене, божественне за своїм походженням, а як людське, що формується у культурі, а тому мінливе.

З огляду на вищесказане, розглянемо специфічні ознаки естетизму у класичній (релігійній) та новітній культурах. За основу візьмемо погляд В. Бичкова, відповідно до якої естетична свідомість розглядається як найбільш універсальна форма духовного світу людини, що, орієнтуючись на глибинні сутнісні основи буття, нерозривно пов’язана з релігійним досвідом.

У концепції В. Бичкова естетичне постає як певна “універсальна характеристика неутилітарних, творчих взаємодій людини і світу, що засновуються на відчутті людиною своєї сутнісної залученості до буття, вічності, своєї гармонійної вписаності в універсум, причетності до божественного” [2, с. 13]. Триєдність Істини, Добра і Кра-

си, виявляється, за В. Бичковим, у традиційній релігійній культурі як еманация єдиного божественного начала, що втілює духовний ідеал, переживання якого і надає смисл людському життю. Дослідник наголошує, що саме онтологізм як відчуття людиною своєї закоріненості у бутті, і визначає специфіку естетизму, який виявляється у “переживанні радості, духовної насолоди від усвідомлення своєї доречності, прекрасно і мудро визначеної та організованої” [3, с. 17]. Таким чином, сутнісною характеристикою естетизму в релігійній культурі є переживання людиною гармонії зі світом, що заснована на відчутті, що “людина існує там і так, де і як їй визначено, пізнає і насолоджується у тій мірі, у якій це заповідалось їй Творцем” [3, с. 18].

У культурі ж нового типу, яка визначається, передусім, зникненням віри у божественно-досконалу облаштованість світобудови, естетизм як тип світовідношення набуває якісно іншого виміру. Розглянемо особливості неklasичної світоглядної парадигми, які обумовили специфіку нової моделі естетизму. Як зазначає В. Халізов, головними положеннями, що визначають специфіку неklasичного світогляду є: а) відсутність буттєвої духовної єдності як стрижневої осі культури; б) множинність точок відліку, вільне, нічим не стримуване творення нового, суб’єктивізм. У новій культурі світ позбавляється єдиних основ, глибини, зводяться до поверхової видимості, за якою не передбачається жодного змісту. За В. Халізовим, такий концепції світу притаманна ідея активної особистості, що “черпає сили передусім з самої себе, заперечуючи цінності історичного минулого” [11, с. 34]. У новітній культурі, що характеризується піднесенням ролі особистісного начала, смисл життя більше не задається раз і назавжди, а визначається вільним вибором особистості, виявляючись як сукупність почуттів, дій, зміст яких обумовлений відношенням людини до ціннісно значущого.

Витоки подібного світогляду беруть свій початок з філософії Ф. Ніцше, який, проголосивши смерть Бога, тим самим відкрив шлях для перегляду системи цінностей класичної культури, піддавши сумніву всю ієрархію людських відносин – як етичну, так і соціальну. Декларуючи розрив з класичною ціннісною ієрархією, модернізм протиставив відносній її цілісності боротьбу різних напрямків пошуку домінант нової ієрархії цінностей. Якщо у традиційній культурі абсолютною цінністю визнавалась цінність релігійна, а краса, істина, добро розглядались як етапи сходження до неї, то модернізм ствердив започатковану ще в епоху Відродження тенденцію, відповідно до якої естетичне та етичне начала постають як самостійні цінності, що

не пов’язані з буттєвою основою світу і мають земну, а не містичну природу. Визначальною характеристикою аксіологічної теорії, яка формувалась у цей час, є її психофізіологічна, біологічно-натуралістична зорієнтованість. Добро і краса зводяться до виявів біологічної корисності, до психофізіологічних оцінок, заснованих на тілесно-емоційному задоволенні. Як зазначає А. Коковкіна, ця культурно-історична ситуація відмічена спробою “звести трансцендентне, все, що існує там – у тут і зараз, заперечуючи глибину, духовність, тобто все, що знаходиться поза людиною” [8, с. 138]. Внаслідок цього відбувається актуалізація проблеми тілесності, коли тіло постає як єдина онтологічна і культурна реальність. Людина залишається ніби сам на сам зі своєю природою, яка ставить перед нею єдину вимогу – слідувати власним схильностям, прагнучи будь-якою ціною їх задовольнити. У світі, позбавленому універсальних духовних основ, єдиною реальністю стає даність чуттєвого сприйняття. Саме тому, на думку А. Коковкіної, людина виявляється естетичним об’єктом – “істотою, що створена для насолоди і позбавлена інших визначень, окрім своєї тілесності” [8, с. 138].

Якщо, починаючи ще з античних часів, у культурі побутувало уявлення про принципову різницю між “прекрасним” і “приємним”, “прекрасним” і “корисним”, тобто стверджувалась сутнісна відмінність естетичної цінності від усіх інших, то в новітній культурі ця відмінність нівелювалась. Так, позитивісти не визнавали принципової різниці між приємним та корисним, з одного боку, і прекрасним – з іншого, а тому в один ряд поставили сенсуалістичний, гедоністичний рід оцінки, раціональний, утилітарний, моральний і естетичний. Як зазначає М. Каган, досвід позитивістської побудови теорії цінностей ґрунтувався на тому, що цінність зводилась до оцінки, а остання – до естетичної оцінки, трактованої як форма психобіологічної реакції людини на зовнішній світ. Позитивісти, критикуючи філософів-ідеалістів за те, що вони розчинили істину, добро й красу у релігійній цінності, своєю чергою, звели світ цінностей до біоенергетично трактованої краси. Таким чином, естетизм ствердився у некласичній культурі як такий тип світовідношення, що декларує самоцінність людської чуттєвості, тим самим зводячи духовне життя людини до психофізіологічних реакцій.

Наприкінці 19 ст. завершився розпочатий ще в епоху Відродження поступовий перехід від традиційної культури, заснованої на уявленнях про божественну обумовленість гармонійної світобудови, до культури некласичного типу, що декларує визначальну роль у ста-

новленні історії індивідуальної суб'єктивної творчості. Символічно, що, якщо в традиційній культурі естетизм, співвідносячись з онтологізмом, виявляється як переживання гармонії з духовними основами буття, то у культурі неklasичного типу сутнісними ознаками естетизму є “абсолютизація чуттєвої сфери на противагу етичній, гедонізм, індивідуалізм, відсутність чітких критеріїв добра і зла, заміна активно-творчого ставлення до життя на споживацьке” (А. Коковкіна) [8, с. 136].

Таким чином, розглянувши духовний потенціал естетизму, а також специфіку його виявлення у культурі класичного та новітнього типів, можемо дійти таких висновків. Естетичне відношення як основа естетизму є виявом суто людського світовідношення, що постає як цілісний комплекс вищих людських якостей, спрямованих на вдосконалення, гармонізацію всіх взаємодій людини зі світом. У цьому сенсі естетизм є певною транскультурною універсалією духовного світоставлення людини. Однак, оскільки естетичне відношення нерозривно пов'язане з онтологічними початками буття, уявлення про які суттєво відрізняються у класичній та новітній світоглядних парадигмах, феномен естетизму набуває у різних типах культури прямо протилежну якісну визначеність. Моральний релятивізм і чітко окреслена позиція розпізнання Добра і Зла; індивідуалізм і зорієнтованість на всезагальне; активно-творче ставлення до життя і пасивна споглядальність – саме такі суперечності відрізняють естетизм у класичному та новітньому типах світогляду. Репрезентуючи ціннісний вимір взаємодії людини і світу, естетизм, на тлі різних світоглядних парадигм по-різному трактує і роль особистості як суб'єкта культурно-історичного процесу. У наш час, коли задекларовані культурою неklasичного типу індивідуалізм і тотальне відчуження стали нормою, коли у людини зруйновано відчуття своєї гармонійної залученості до культурного універсуму як скарбниці цінностей, смислів, норм, традицій, потреба відродження ідеалів класичного естетизму набула особливо загостреного звучання. Адже саме віра у загальнолюдські ідеали Істини, Краси і Добра, виступаючи підґрунтям єдності культур та поколінь, є запорукою збереження людиною своєї духовної самоідентифікації, загроза втрати якої так відчувається сьогодні.

Література:

1. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
2. Бычков В. В. Раннее христианство. Византия / Бычков В. В 2000 лет

христианской культуры *sub specie aesthetica* в 2-х тт. : Т. 1. – М. – СПб. : Университетская книга, 1999. – Том 1. – 575 с.

3. Бычков В. В. Славянский мир. Древняя Русь. Россия / Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* в 2-х тт. : Т. 2. – М. – СПб. : Университетская книга, 1999. – Том 2. – 525 с.

4. Каган М. С. О духовном. Опыт категориального анализа / М. С. Каган // Вопросы философии. – М., 1985, – № 9. – С. 91-102.

5. Каган М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган – СПб. : ТОО ТК “Петрополис”, 1997. – С. 544.

6. Киященко Н. И. Эстетика – философская наука / Н. И. Киященко – М. : Издательский дом “Вильямс”, 2005. – 592 с.

7. Киященко Н. И. От эстетического опыта к эстетической культуре / Н. И. Киященко // Эстетическая культура. – М. : ИФРАН, 1996. – С. 9-27.

8. Коковкина А. Эстетизм как модус культуры в отсутствие трансцендентного / А. Коковкина // Высшее образование в России. – 2007. – № 7. – С. 135-139.

9. Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В. В. Бычкова. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2003. – 607 с.

10. Рыжов Ю. В. *Ignoto Deo*: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю. В. Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – 328 с.

11. Хализев В. Е. Наследие М. М. Бахтина и классическое видение мира / В. Е. Хализев // Филологические науки. – М., 1991. – № 5. – С. 3-13.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент кафедри етики та естетики НПУ ім. М. П. Драгоманова **Ю. В. Юхимик**

Наталія Баранова

ОБРЯДОВІ СИМВОЛИ ЕСТЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ КУЛЬТУРИ

У статті розкривається символ як чинник, який сприяє функціонуванню обряду як засобу опредметнення естетичних цінностей у культурі. Підкреслюється, що обрядові символи естетичних цінностей культури сприймаються як очевидності, які завдяки безпосередній даності індивідам окреслюють кордони розумної осмисленої дійсності.

Ключові слова: символ, обряд, традиційна обрядовість, естетична цінність, духовна цінність, культура.

Natalja Baranova. Ceremonial symbols of aesthetic values of the culture

In the present article the symbol is revealed as the factor that helps the functioning of the ceremonial as the mean of objectivation of aesthetic values in culture. The author emphasizes that the ceremonial symbols of aesthetic values of the culture are perceived as apparentness, which thanks to the direct givenness to the individuals outlines the borders of the reasonable intelligent reality.

Key words: symbol, ceremonial, traditional ceremonialism, aesthetic value, spiritual value, culture

Наталія Баранова. Обрядовые символы эстетических ценностей культуры

В данной статье раскрывается символ как фактор, который помогает функционированию обряда как средства опредмечивания эстетических ценностей в культуре. Подчеркивается, что обрядовые символы эстетических ценностей культуры воспринимаются как очевидности, которые благодаря непосредственной данности индивидам очерчивают границы разумной осмысленной действительности.

Ключевые слова: символ, обряд, традиционная обрядовость, эстетическая ценность, духовная ценность, культура.

Ідея символу лежить в основі процесу культуротворчості, оскільки модель культурного космосу завжди народжується як “прасимвол”, тобто як “образ світу” й “культура потенційна”.

Культура завжди семантично не завершена. Символ – це спосіб

уходження смислів у світ вузько людського розуміння. У символах обряду смисл даний як смислова глибина, смислова перспектива, але, щоб стати знаками реального світопорядку, вони являють цю безмежність як щось завершене. Смисл ніби висвітлюється в символі, і смислова повнота його виявляється як динамічна тенденція, а не як наявність. Будь-який символізм можливий лише в універсумі знаків.

На думку А. Лосева, “символ речі є внутрішньо-зовнішньою виразною структурою речі, а також її знаком, який за своїм безпосереднім змістом не має ніякого зв’язку зі змістом, що позначається” [11, с. 262].

Символ – це також шлях, через який активізується образно-метафоричне мислення, а людина, завдяки свої антропологічним і соціальним задаткам, володіє асоціативною уявою, здатністю означати одне явище через інше та, що найголовніше, умінням побачити в предметній символіці широкий спектр смислових, духовно-почуттєвих і ціннісних відтінків. Відомо, що символи, як форма матеріалізації об’єкта, певної соціальної ідеї, уявлення, становлять ядро обряду. Так, на думку І. Биченкової та А. Сичової, обряд є “тільки різновидом звичаю, символом певних соціальних відносин, тоді як звичай виступає в якості засобу практичного перевтілення та використання різноманітних об’єктів” [4, с. 61].

Для всіх досліджень характерні спільні структурні елементи. Їх, на думку В. Горового, можна звести до такого: “Обряд – це система символічних дій, які виробляються з використанням відповідної атрибутики, в образній формі, які стверджують від імені суспільства чи якоїсь окремої соціальної групи факт досягнення людиною нового суспільно значущого статусу та які, у той же час, сприяють утвердженню у свідомості необхідних для перебування в новій якості духовних цінностей” [6, с. 16 – 17].

У своїй статті “Значення традиційної християнської обрядовості для етнонаціонального розвитку України” Юліан Катрій, використовуючи слова поетеси Уляни Кравченко, доводить надзвичайну значущість обряду в процесі естетичної об’єктивізації національно-культурної традиції. Дослідник підкреслює, що величавість обряду, чарівність слова й рідної мелодії пробуджують у кожної людини почуття любові до рідної землі, до рідного народу.

Завдяки обряду, який передали нам предки, зберігається національна свідомість, народ піднімається до вершин уселюдських творчих цінностей. Неможливо відректися від краси обряду тієї культури, що стала надбанням, завершенням тисячолітнього життя нації. Змінити обряд, замінити його іншим не можна – глибини душі не можна змінити.

Тому обряди набувають особливого впливу на розвиток духовного життя як суспільства, так і окремої людини. Про це суттєве значення обрядів свідчить і той факт, що обрядовість завжди використовувалася служителями релігійного культу для зміцнення та поширення релігійного світогляду.

Стосовно церковних обрядів, Ю. Катрін зазначає, що “обряд – це зовнішній вияв нашого богочитання, тобто це звичаї, церемонії та богослужіння, якими церква прославляє Господа Бога. Отож, обряд не є вірою, а тільки зовнішнім виявом віри, це зовнішня форма культу. Віра в Бога, а обряд від людей. І тому обряд може мати різні види, форми, способи, практики, церемонії.

Обряд – це твір людей, тому існує багато різних обрядів. Обряд є виявом психіки, культури, звичаїв і традиції народів. Різні народи – різні обряди” [8, с. 12].

Обряд охоплює цілісність релігійного, теоретичного і практичного життя. Він охоплює віру, і мораль, і аскезу, і всі вияви релігійного життя. Обряд обіймає містику, іконографіку, архітектуру, мистецтво, цілісне сприймання духовного життя.

Одна з найбільш важливих особливостей релігійних обрядів полягає в тому, що в обряді з’являється ілюзорна дійова особа, надприродна сила, яка відповідно до уявлень віруючих уходить із ними в контакт через ритуальні дії, у результаті яких, як здається віруючому, у його житті відбувається важлива подія, він наближається до божества й духовно очищається.

Найчастіше обряди бувають зверненими до представників нових поколінь, людей, у житті яких відбуваються важливі для цієї особистості події. У релігійному обряді ми знаходимо подвійне санкціонування “духовних цінностей”, що передаються віруючим, над якими проводиться символічна дія: в ім’я Бога – джерела всіх релігійних духовних цінностей, “Творця всього суцього”. Від імені Бога служителі церкви доносять до свідомості віруючого відповідні ціннісні орієнтири. Здійснювати вплив на свідомість та почуття присутніх дозволяє те, що обряд (і це також його особливість) синтезує в собі різні види мистецтв; усі дії у ньому набувають символічного характеру.

Релігійні обряди за своєю формою є результатом багатовікового пристосування різних видів мистецтв до вимог релігії. Кожен із них різко виділяється на фоні повсякденного життя віруючих. Тут відіграє особливу роль і своєрідний, такий, що відповідає подіям, одяг виконавців.

“Справляють враження добре продумані рухи, жести, відповідні

голосові модуляції, використання “таємничого”, повного глибокого смислу для релігійної людини оточення. Подібно акторові, священнослужитель повинен викликати в глядача через співпереживання певні асоціації та ідеї. Але якщо актор реалістичного театру реалізує принцип переживання як принцип достовірного, переконливо розкриваючи логіку образу, його сутність, життєву правду, то священнослужитель орієнтує реципієнтів на сприйняття надприродного, містичного “героя”, таємного й далекого від мирських турбот. Усі його сили спрямовані на те, щоб відірвати думки й почуття віруючої людини від землі, спрямувати їх у напрямку містично-екзальтованого релігійного переживання” [14, с. 87 – 88].

Релігійні обряди також сповнені різноманітної символіки й атрибутики. Культурні споруди отримують призначення “дому Божого”. Дим кадила стає символом молитов, свічки – символом горіння душі віруючого тощо.

Наприклад, “для тибетського буддизму характерна яскрава й детально регламентована обрядовість. Храмові молебні проводяться з великими урочистостями та супроводжуються музикою духових та ударних інструментів, танцями й пантомімою... Важливе місце в тибетській храмовій обрядовості займають театралізовані містерії. Символічним читанням мантр і молитов є обертання молитовних барабанів – хурде – вертикальних циліндрів із текстами молитов” [12, с. 4].

Як релігійні, так і нерелігійні обряди беруть свій початок саме в первісному суспільстві. У єдності та боротьбі двох протилежних тенденцій, які пов’язані з ілюзорним та реальним відображенням дійсності, обрядовість пройшла всі етапи розвитку людства аж до наших днів.

До світських (нерелігійних) належать найрізноманітніші обряди: виробничі (обряд полювання, рибальства, землеробські тощо), сімейні (обряди народження, ініціації, весільні, поховальні), суспільно-святкові (ігри, вечорниці), календарні (зимові, весняні, літні, осінні) і т. д.

Потрібно підкреслити, що світські обряди, на відміну від релігійних, виявляють широкі можливості для імпровізації, тобто включення в обрядове дійство таких елементів, які відображають духовні особливості різних категорій населення, того чи іншого регіону, місцевих умов тощо.

Ю. Бромлей із цього приводу зауважує: “У доповнення до основних стандартизованих елементів обряду в усіх його жанрових компонентах можливе залучення імпровізованих дій (не в тому розумінні, що відповідний намір виник в ім’я здійснення обряду, а в тому, що він заздалегідь продуманий і підготовлений відповідно даному

конкретному випадку). Імпровізаційність у цьому випадку полягати не в миттєвому осяянні, а в деякій додатковій стосовно закріпленій ритуалом обов'язкової програмі” [3, с. 22]. Імпровізація, особливо в обрядах сімейно-побутового й трудового циклу, ураховує біографію особистості, особливості трудового колективу, на честь яких здійснюється обряд.

Особливою складністю відзначаються обряди сімейного циклу, оскільки в їх здійсненні виникає проблема відбору та використання позитивних національних традицій – спільного й для професійної, і для самодіяльної творчості.

Чільне місце в системі обрядовості посідають календарно-виробничі обряди, які виникли на основі кращих народних традицій.

Найбільш життєво стійкими, здатними до подальшого розвитку виявляються гуманні, естетично й емоційно забарвлені форми календарної обрядовості.

“Функції виробничих свят дуже різноманітні. Сутність їх полягає у створенні емоційного впливу, який активізує психологічну готовність до праці” [1, с. 68].

“Традиційно-побутова обрядовість як складова частина культурно-історичного спадку... зберігає властиві етносу специфічні риси й функції. Вона своєрідно віддзеркалює зв'язок сьогодення з минулим, нового і старого, спільного й особливого, а разом із тим і хід конкретно-історичних перетворень у культурно-побутовому розвитку та взаємодії етносів. Цим обумовлена важливість обрядово-святкової сфери як об'єкта досліджень” [5, с. 122].

Кожен із названих обрядів-комплексів – це синкретичне дійство, у якому органічно поєднується традиційне з новим, народне з професійним.

Характерною рисою всіх календарних обрядів є їх театралізований характер. У народних обрядів цього циклу театралізованими до недавнього часу були лише зимові. Образи зими, весни, літа, осені фігурують у весняній обрядовості. Це образи-символи, які запозичилися календарними обрядами з професійного мистецтва – літератури, театру тощо.

Завдяки наявності елементів мистецтва кожний обряд має свою індивідуальність, художню символіку.

Про художній символ, який можна розглядати в трьох найзначніших визначеннях: паралелізмі, універсальності та іносказанні, – писав відомий український скульптор О. Архипенко. За його словами, символіка – це найскладніша й найважливіша з усіх психофізіологічних

дій та реакцій. “Кожне вимовлене слово, – пояснював він, – кожний жест або міміка, кожна написана літера або цифра – все це символи. Музика, мистецтво і релігія ґрунтуються на символіці” [2, с. 224]. Біблійні, міфологічні й фольклорні сюжети та персонажі, залишаючись в основі своїй образами-символами, незмінно породжували бажання до переосмислювання, висвітлення філософських загальнолюдських ідей і граней своєї епохи.

Художній символ дуже часто виявляється тривалішим за ритуальний атрибут і з відмиранням обряду зберігається як поетичний образ у піснях. Це пояснюється тим, що атрибутивна дія поза ритуальною взагалі є нейтральною за своїм значенням, вона носить сакральний характер тимчасово, тільки під час обрядового дійства. М. Попович із цього приводу зауважує, що в сучасних африканців нерідко після ритуалу священні списи та інші предмети звалюють біля входу в приміщення, як колись після демонстрації трудящих біля складу звалювали портрети членів Політбюро [12, с. 203 – 204].

Обряд, виконуючи функцію засобу опредметнення естетичного, трактується не як художній образ (бо образ – це елемент свідомості, відображення об’єкта суб’єктом), а як знак чи система знаків, які втілюють у собі художній образ. Розглядаючи знак як матеріальний носій інформації, як дещо матеріальне, наділене значенням, можна визначити обряд через матеріальний носій художньої інформації.

Обрядові символи різноманітні. Вони бувають реальними й ілюзорними, словесними, предметними, графічними, звуковими, мімічними, а також такими, що уособлюють певний обряд. Знакова форма (звуки, слова, фарби, рухи тіла й т. ін.) містить певну інформацію, яку можна передати тільки в матеріальній знаковій формі. За їх допомогою створюється відповідна емоційно-психологічна тональність, урочистість обрядових дій. Тільки за цієї умови можна досягти ефекту співпереживання серед учасників свят і обрядів. “Завдання символу – примусити людину переживати такі стани, які не можуть бути самостійними реаліями світу” [13, с. 13].

Щоб нести в собі цю інформацію, знакова форма повинна бути організованою певним чином. Ця організація форми є зовнішнім вираженням законодавчої інформації. Знак розкривається тільки тому, хто знає його значення, хто володіє його кодом (мається на увазі певний народ).

Вибір коду або, інакше кажучи, засобів і прийомів художнього втілення визначається не тільки специфікою розвитку цього народу, але й самим характером і закономірностями естетичного сприйняття.

Обряд як один із засобів опредметнення естетичного є діалектичною єдністю змісту і форми, значення та явища, яке містить це значення. Зміст обряду можна визначити через утілення в ньому образу або через об'єктивовану ідею, яка відображає дійсність у естетичній інтерпретації певного народу. Будь-який продукт естетичної об'єктивації становить єдність змісту і форми, де форма – це спосіб вираження, спосіб об'єктивації, а зміст – те, що виражається, об'єктивується. У цій єдності зміст виступає визначальним, головним моментом, форма ж наділена відносною самостійністю стосовно змісту.

Обряд як засіб опредметнення естетичного може та повинен реалізувати естетичні можливості, які закладені в ньому певним народом, тому естетичне відображення не зупиняється на етапі об'єктивації, а продовжується у формі естетичного, художнього споживання продуктів об'єктивації.

Обряд наділений істинним буттям тільки за наявності того, хто сприймає – аудиторії, народу. Він існує з метою бути “буттям для іншого”.

Аналіз обрядової символіки й атрибутики дає можливість розкрити архаїчні уявлення. Так, в Україні образ свічки в давнину символізував сонячне світло й поживу богів, які приносять життєдайну силу землі й людині. На думку відомого дослідника народних звичаїв С. Килимника, їх запалювали “при кожній okazії чи великому святі в час обіду, а то й цілу ніч, світили обов'язково свічки – на Різдво під час Святої Вечері, на Водохреща при куті; на Зелені свята; на Великдень; за обідом у весільний день, христинний, у часи похорону й т. д.” [9, с. 745]. А калина тривалий час символізувала дівочу цноту. Із часом вона стала своєрідним символом любові взагалі – тілесної та духовної. І стосувалось це не тільки сердець молодечих, а й значно старших людей. Кетяги калини, її врочиста небуденність потрібні були й у хвилини вічної розлуки з дорогою людиною. За народним звичаєм, саджали деревце калини на могилах неодружених хлопців та дівчат. Так символічно виражалася потреба обов'язкового зв'язку людини з потойбічним світом. Кущ калини коло хати, її грона на покуті – це не просто окраса життя, а глибинний символ духовного світу народу України, його спадщина, свідчення любові до своєї землі, поваги до своїх традицій.

Особливе символічне навантаження в українських обрядах має хліб. Хліб – це символ людської працьовитості, добробуту й щастя. Із хлібом ішли на сватання та на заручини, обмін хлібом означав згоду на весілля, обсіпання хлібним зерном – побажання здоров'я, краси й

довголіття. Про красу й значущість цього символу переконливо свідчить звичай зустрічати дорогих гостей хлібом-сіллю.

Кольори: синій, червоний, чорний, білий – теж символи. Кожен з них несе якесь емоційне та смислове навантаження. Наприклад, чорний колір завжди символізував смуток, печаль. Це колір похоронних обрядів та звичаїв; червоний же, за переконанням народу, – символ краси, кохання. Червоний колір відігравав особливу роль у весільному оздобленні. Він домінував у вбранні молодої; червоною калиною, червоним гарусом, червоними стрічками вквіччувалися гільце й коровай, червона квітка служила весільною відзнакою молодого, старшого боярина та дружок.

Проблемі обрядових символів присвячена стаття А. Курочкіна “Рослинна символіка календарної обрядовості українців”. Автор показує зв’язок символіки календарних пісень з атрибутами, які використовуються в обрядах, і розкриває на основі аналізу обрядів їх первинний смисл.

“Багатообразність символів і знаків календарних обрядів українців, – зазначає А. Курочкін, – може бути зведена до самостійної системи, яка набуває певної етнічної своєрідності. Утворюючи окрему групу, календарні символи та атрибути разом із тим є, так би мовити, стрижнем усієї обрядово-святкової символіки традиційної культури, куди також уходять народжувальні, весільні, похоронні, лікувально-профілактичні, любовні, виробничі та інші обряди” [10, с. 138]. І далі автор продовжує: “Усезагальність, універсальність традиційної символіки засвідчують наявність загальних прийомів і принципів ритуалізації в народній культурі. Вона також є відлунням далекого минулого, коли всі види обрядовості існували нерозчленовано в межах єдиного синкретичного організму. Виходячи з того, що календарні свята найбільш давні, природно припустити, що в їх символіці відобразився найглибинніший пласт символічної творчості народних мас” [10, с. 139]. Окремо С. Курочкін виділяє символіку чисел, але особлива увага дослідника зосереджена на одному з видів народної символіки обрядових атрибутів – на рослинах. Вони “як органічний елемент матеріального середовища, що оточує людину, безумовно, належать до найбільш давніх обрядових атрибутів” [10, с. 141]. Дослідник зауважує, що “особливо потрібно відзначити широке залучення рослинних мотивів, у тому числі символів вегетативної сили й родючості, в образотворчому й прикладному мистецтві християнської Русі. Ці мотиви яскраво простежуються в архітектурній орнаментіці, книжковій мініатюрі, золотошвейних виробах, ювелірних прикрасах

тощо, причому вони виконують не тільки декоративну (естетичну), але й магічно-оберігаючу функцію” [10, с. 142 – 143].

Застосована у сфері господарських та сімейно-шлюбних відносин, рослинна символіка календарних обрядів українців проникнута ідеєю родючості. У більшості своїй атрибути рослинного походження виступають аграрними чи любовно-еротичними символами. Ці дві основні семантичні лінії часто переплітаються, причому останнє, як правило, зберігається довше.

Семантичне осмислення українцями рослин, що використовувалися в традиційній обрядовості, має багато спільного з інтерпретацією їх у інших слов'янських народів. Відмінності, що існують, пояснюються особливостями місцевої флори та культурно-історичними традиціями.

“Символічна форма об'єктивації предметів духовних почуттів (насамперед тих, які наділяються атрибутами святості) вимагає і символічної форми шанування їх предметів – чим і є ритуал, обряд, урочисті символічні діяння, поклоніння. В такі способи задовольняються вищі, духовні, світоглядні почуття людей” [7, с. 34].

Обрядові символи естетичних цінностей культури сприймаються як очевидності; завдяки безпосередній даності їх індивідам вони окреслюють межі розумної та осмисленої діяльності. Буття індивідів у культурі відбувається подібно природній “уписаності” в контекст цих очевидностей, які постають перед нами як осмислені реалії.

Обряд у специфічній формі відображає та відтворює буття народу, властиві йому матеріальні й духовні цінності. Переважно на конкретно-чуттєвому й емоційно-естетичному рівнях він закріплює та переносить у майбутнє все краще, що накопичено дійсністю. Без такого оформлення (“обряження”) духовні цінності, особливо естетичні, які існують, як правило, в абстрактному, понятійному вигляді, не можуть стати об'єктами засвоєння, їх не можна чуттєво сприйняти й усвідомити настільки, щоб вони стали нормою поведінки людей.

Література:

1. Александров В. А., Липинская В. А. Трудовые традиции и современность // Традиции в современном обществе. Исследование этнокультурных процессов. – М. : Наука, 1990. – С. 65 – 71.
2. Архипенко О. Теоретичні нотатки // Хроніка–2000. Український культурологічний альманах. – 1993. – № 7. – С. 223 – 225.
3. Бромлей Ю. В. Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М. : Наука, 1981. – С. 11-18.

4. Быченкова И. А., Сычева Л. С. Традиция как объект гуманитарного познания. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. ун-та, 2001. – 130 с.
5. Гаврилук Н. К., Курочкин А. В. Трансформация традиционно-бытовой календарной и семейной обрядности украинцев как отражение современных этнокультурных процессов // Традиции в современном обществе. Исследования этнокультурных процессов. – М. : Наука, 1990. – С. 122-127.
6. Горовой В. Н. Обрядность в зеркале времени. – Днепропетровск: Проминь, 1988. – 76 с.
7. Дорога А. Є. Естетичні виміри традицій української культури. – К. : КНПУ ім. М. П. Драгоманова, 1999. – 36 с.
8. Катрій Юліан. Значення традиційної християнської обрядовості для етнонаціонального розвитку України // Нар. творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 10-24.
9. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Торонто: Б. в., 1962. – Т. 3. – 768 с.
10. Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. – М. : Наука, 1982. – 278 с.
11. Лосев А. Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991. – С. 247-274.
12. Попович М. В. Рациональність і виміри людського, буття. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
13. Савельева М. Ю. Лекции по мифологии культуры. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 268 с.
14. Яковлев Е. Г. Эстетическое сознание, искусство и религия. – М. : Искусство, 1969.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент **Т. В. Кушерець**

Святослав Вишинський

ЕГАЛІТАРИЗМ ЯК ЗНАК ПОСТМОДЕРНУ У ФІЛОСОФІЇ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті на прикладі Юліуса Еволи розглядаються особливості політичної філософії школи інтегрального традиціоналізму. Соціально-політичні ідеї італійського мислителя висвітлюються в контексті консервативної думки, акцентується неоаристократична складова його філософії, критика з традиціоналістських позицій сучасного та постсучасного світу.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, постмодерн, консерватизм, новий аристократизм, демократія, егалітаризм, Юліус Евола.

Sviatoslav Vyshynskiy. Democracy and egalitarianism in the prospect of integral traditionalist philosophy of julius evola

The article deals with the features of political philosophy of the integral traditionalist school on the example of Julius Evola. Social and political ideas of Italian thinker are revealed in the context of conservative thought, the main emphasis is put on the neo-aristocratic component of his philosophy, criticism of the modern and post-modern world from the side of traditionalism.

Key words: integral traditionalism, post-modernity, conservatism, new aristocratism, democracy, egalitarianism, Julius Evola.

Святослав Вышинский. Демократия и эгалитаризм в перспективе интегрально-традиционалистской философии Юлиуса Эволы

В статье на примере Юлиуса Эволы рассматриваются особенности политической философии школы интегрального традиционализма. Социально-политические идеи итальянского мыслителя показаны в контексте консервативной мысли, акцентируется неоаристократическая составляющая его философии, критика с традиционалистских позиций современного и постсовременного мира.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, постмодерн, консерватизм, новый аристократизм, демократия, эгалитаризм, Юлиус Эвола.

Демократичний поступ як процес станової дезінтеграції у ХХ ст.

досягнув свого інволюційного “дна”, якому Хосе Ортега-і-Гассет дав хрестоматійне визначення “бунт мас” [6, с. 15]. У цій класичній формулі еспанського філософа було підсумовано процес, що *de facto* започаткувався не в 1848 р., і навіть не в часі Великої Французької революції, а, щонайменше, в епоху Ренесансу та Реформації, які, на думку традиціоналіста Рене Генона, ми можемо вважати віховими періодами для історії Нового часу. За словами Х. Ортеги-і-Гассета, маса, як “якісна однорідність,... суспільна безформність,... людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу” [6, с. 17], в сучасному світі стала вирішальним чинником суспільного життя та рушійним фактором історії, остаточно відібравши функції та привілеї станових (і духовних) меншин минулого. Маловивченою в українському академічному дискурсі філософією інтегрального традиціоналізму (перенніалізму), започаткованою Р. Геноном та Анандою Кумарасвами, цей процес було однозначно констатовано як переворот цінностей та нашестя “четвертого стану”, що прийшов на зміну буржуазному ладу [1, с. 239-253]. Зокрема, провідним італійським традиціоналістом Юліусом Еволюю четвертий стан був прямо ототожнений із комуністичними режимами, які внаслідок пролетарських революцій встановили владу “шудр” – як знак входження суспільних відносин у фазу іще більшої деградації, як її бачили консерватори і традиціоналісти. Визначення Х. Ортеги-і-Гассета, згідно з яким меншини, як “спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць” [6, с. 17], втратили монополію творення, будучи нівельованими аморфною масою або відкинутими нею на маргінес соціального життя, цілком можна порівняти із констатацією Ю. Еволи про те, що сірі індивіди у профанній цивілізації модерну усунули зі сцени перш за все особистостей, які раніше виступали уособленнями універсальних сакральних типів (ролей) [9, с. 34]. Таким чином, поч. ХХ ст. як зеніт парадигми модерну (Сучасності з великої літери) в соціально-політичній площині є одночасно епохою крайньої емансипації мас у формі видимої емансипації рядових індивідів, і що, будучи прямою метою ліберально-демократичного проекту, з позицій консервативної моделі розцінюється як чистий занепад “органічних” [9, с. 36] форм суспільного устрою: “Того, хто відмовився від раціоналістичного міту “прогресу” та тлумачення історії як неперервного позитивного розвою людства, поступово притягуватиме світоглядна думка, властива всім великим традиційним культурам, в центрі якої пам’ять про процес занепаду, повільного завмирання чи руйнації давнього вищого світу” [3, с. 197].

Однак традиціоналістська візія з низки причин виявилась поза контекстом філософського “мейнстріму” ХХ ст., майже не потрапивши під ліберально-демократичну критику, а будучи просто – обійденою – нею як комплексний світоглядний феномен. Те, що в означеній перспективі опанування масами (властиво юрбою) влади стає причиною не тільки докорінної руйнації традиційної спільноти, але суспільства як такого, відзначає і відносно поміркований Х. Ортега-і-Гассет: “... Людське суспільство, хоч-не-хоч, є *завжди* аристократичне самою своєю істотою, аж до такого ступеня, що воно є суспільством у міру свого аристократизму і перестає ним бути в міру того, як утрачає аристократизм” [6, с. 21]. Однак його думки практично віддзеркалюють ту критику з позиції войовничого аристократизму, що її озвучив Ю. Евола в серії своїх політичних праць (“Язичницький імперіалізм” [13], “Орієнтації” [10], “Люди і руїни” [9], “Осідлати тигра” [11] та ін.) – тож уважний порівняльний аналіз таким чином змушує в новітніх умовах або зняти зі школи інтегрального традиціоналізму типово модерністське тавро “маргінальності” (поняття якої стає синонімом до всього, що ставить під сумнів проект Просвітництва), або ж наділити ним аналогічним чином чимало філософських концепцій, які, хоч і не без складнощів, все ж знайшли своє місце в академічному дискурсі (Освальд Шпенглер, Мартін Гайдеггер, Ернст Юнгер, все той же Х. Ортега-і-Гассет – останній, зрештою, без видимих проблем). Адже тези про загальне виродження та моральний декаданс, занепад культури до рівня споживача-обивателя (*die Massenkultur*) – які, на думку традиціоналістів, є плодами псевдодуховної революції саме нижчих станів [9, с. 51] – в чистому вигляді ми віднаходимо і у Фрідріха Ніцше, і в ряду загальноновизнаних філософів, із якими академічний дискурс уже давно “змирився”, інтегрувавши у свою структуру. Цілком “ніцшеанськи” – і водночас не менш “єволаїстськи” по духу звучить відома теза Х. Ортеги-і-Гассета про те, що разом із кількісним та якісним ростом матеріальних благ, здобутих більшістю, відбувається стрімке падіння духовного ідеалу Людини до рівня посередності: “Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його” [6, с. 20]. Тож те, що цитований Ю. Еволаю демократ Вальтер Ратенау прямо характеризував як “нашесть варварів знизу”, у роботах традиціоналістів звучить не набагато різкіше: реальні оцінки більш поміркованих консерваторів та радикальних традиціоналістів у цьому сенсі виявляють знакову однаковість, попри те, що форма їхньої подачі чи політичні пріоритети авторів

могли різнитись – адже, схоже, саме останні і відіграли першочергову роль у “забутті” інтегрально-традиціоналістського критичного спадку, винесення його “за рамки “політкоректного” дискурсу” [7, с. 4].

Такою ж відповіддю на “навалу мас” у другій пол. XIX ст. за-являє себе неоаристократична філософія Ф. Ніцше. Основою реакційного ніцшеанського вчення стає відмова від абсолютної моралі, “переоцінка всіх цінностей” [5, с. 341], екзистенційна філософія як ідея динамічної ієрархії – постійного прямування до Надлюдини. Ідея про те, що люди не рівні, а саме суспільство, як і народ, “є обходом, здійсненим природою, аби створити шість-сім великих людей, щоби потім обійти і їх” [4, с. 92], – ставить Ф. Ніцше в ряд тих крайніх філософів, що воліють бачити людину не як цінність-саму-по-собі, а як інструмент до власного подолання, що ми можемо розцінювати як своєрідний заклик до “практичної” метафізики, від якої німецький філософ, утім, на словах систематично відривався. Схожі ідеї, але з більш яскраво вираженим ініціативним підґрунтям, ми зустрічаємо і в авторів з табору інтегрального традиціоналізму – в Р. Генона людина як мікрокосм є нижньою ланкою об’єктивованого Всесвіту, і таким чином являє собою одну із нижчих модальностей абсолютного Першопринципу, віддзеркалюючи всі рівні буття, а тому є нижньою сходинкою в символічній драбині Якова, з якої вона може розпочати духовне сходження до свого витoku. Метафізичне в перспективі традиціоналізму, таким чином, означає не критиковані Ф. Ніцше теологічні спекуляції [5, с. 340], відірвані від екзистенційного виміру, але безпосередній духовний досвід, що відкриває себе як через інтелектуальну інтуїцію, так і через практичне самоподолання. Найбільш детально це було виражено Ю. Еволюю в одній з його останніх книг “Осідлати тигра” [11], в самій назві якої криється формула активної позиції і задачі нової аристократії: виживання в умовах затемнення і руйнації консервативних інститутів та цінностей з кінцевим опануванням апокаліптичного звіра сучасної цивілізації. В контексті цієї праці Ю. Еволи політичне фактично стає проявом внутрішнього, екзистенційного виміру, відкриваючи себе як майже вторинний наслідок становлення нових цінностей і чеснот нового типу людини, який автор іменує “диференційованою” [11, с. 89] особистістю, духовно відмежованою від процесів інволюції та занепаду, що її оточують (символізованих образом “тигра”), і “credo” якої Ю. Евола формулює у термінах активного самоподолання: “Розрив усіх уз, нетерпимість до любої границі, чистий і невгамовний рух до подолання без визначеної цілі, безупинний рух уперед по той бік будь-якого даного стану,

будь-якого досвіду, будь-якої ідеї і, звичайно, по той бік усякої людської прив'язаності до конкретної особистості, не боячись ні протиріч, ні руйнацій...” [11, с. 101]. Такий людський тип, як і Надлюдина Ф. Ніцше, є нічим іншим, як прообразом новітньої, “підпільної” аристократії духу, яка зростає і являє себе на уламках старої ієрархічної цивілізації, зламаной “бунтом мас”, і завдання цих останніх аристократів – зберегти недоторканими ті цінності, що відокремлюють їхній тип від решти, від вульгарної та недиференційованої “більшості”, щоби в часі межового занепаду проявити себе та заново утвердити пропорції втраченого Золотого віку (Традиції).

Проте попри низку спільних моментів із політичною доктриною інтегрального традиціоналізму, зокрема еволаїстські гасла перманентного подолання із виходом на вищий духовно-екзистенційний вимір, віднайдення внутрішньої цільності та вісі “чистого буття” [11, с. 113] як базової складової автентичної людської ідентичності, ніцшеанство піддається критиці та суттєвій корекції Ю. Еволюю. Для останнього, як і для всіх традиціоналістів, видається недопустимою ідея десакралізації, атеїзму (в ключі войовничого індивідуалізму), що в контексті архаїчної парадигми перегукується із модерном, його основоположною програмою, щодо якої цінності інтегрального традиціоналізму виступають чистою антитезою. Здійснюючи глибинний аналіз Сучасності на всіх рівнях та виявивши його парадигмальну суть, традиціоналісти відповідно сформуvalи інструментарій для вираження власної доктрини, орієнтованої на реконструкцію донаукової парадигми (Традиції з великої літери) та очищення світогляду нової еліти від наносу як Просвітництва, так і Ренесансу, що означає вкрай послідовну ревізію як соціально-політичного укладу Заходу, так і ідейно-філософських систем, на яких він прямо чи опосередковано ґрунтується. Саме тому ніцшеанська концепція Надлюдини отримує неоднозначну оцінку в перспективі інтегрального традиціоналізму, будучи критикованою з боку останнього за надмірний індивідуалізм (як далеко відлуння картезіанської революції) та цілковите зведення людського виміру до чисто імманентного начала, чому Ю. Евола протиставляє ідеали “вищої об’єктивності” та “диференційованої людини”, яка стверджується відкриттям внутрішньої трансцендентності як головної вісі власної екзистенції. Звичайно, така оцінка передбачає можливість переосмислення ніцшеанського спадку, позаяк неоднозначність самого Ф. Ніцше і надто темні місця його поетичної філософії, зокрема книги “Так казав Заратустра”, відкривають широке поле для інтерпретацій, часом надто полярних. Однак Ю. Евола, як людина тради-

ціоналістського мислення, попри певну симпатію, все ж відчуває у філософії Ф. Ніцше ті “підозрілі” імплікації, що загрожують чіткому формулюванню політичної та антропологічної доктрини інтегрального традиціоналізму, а тому публічно виявляє їх і піддає критичному розгляду перед своїми читачами [11, с. 66-80]. Не сприймаючи чистого волонтаризму, не заснованого на вищих об’єктивних началах (які, втім, диференційований аристократ відкриває не в зовнішніх теїстичних культах, але в собі самому через ініціатичне відновлення зв’язку зі знеособленим “Богом” як чистою сакральністю), Ю. Евола відповідно спростовує потуги Надлюдини на абсолютне панування, критикуючи також формальну відсутність у концепції Ф. Ніцше трансцендентного виміру: “... Відсутня ідея, точка опори, котра діє, так би мовити, як *трансформатор* в електричному ланцюгу, і котра актуалізує життя як “світло”, як “над-життя”, тобто як прояв і утвердження всього надприроднього” [12, с. 119], – яке, таким чином, як мета чи орієнтир (само)подолання виступає не лише виправданням, але й базисом становлення нової аристократії – оскільки ця трансцендентність реалізується всередині, а не абстрактно “назовні”. Тут ми можемо констатувати, що причина непорозуміння криється головню в різних засновках, на яких Ф. Ніцше та Ю. Евола трактують “сакральне” – якщо точкою відліку для першого, хай і з негативним знаком, є все-таки християнська дуалістична теїстична модель, яку він, з т. ч. традиціоналізму, так і не зміг подолати позитивно – то для другого основою є головню східна метафізика зі знеособленими концепціями сакрального, які, однак, можуть досягатись практично, у формі ініціатичного досвіду [11, с. 110-111].

Характерною в цьому ключі стала спроба правих тоталітарних режимів першої пол. ХХ ст., в їх заграванні з традиційними цінностями, висунувати як власний антропологічний ідеал формулу “героїчної особистості”, “*homo heroicus*” (зокрема, в роботах Альфреда Розенберга та Ернста Кріка), яка ними була протиставлена ліберально-демократичній риторичі про емансиповану людину, “свободу, рівність та братерство”. Європейські крайньоправі ідеології цього періоду (фашизм, націонал-соціалізм, гвардизм, фалангізм та ін.), з одного боку, відмежовуючись від крайніх трактувань модерністського проєкту, апелюють до нових (або старих) міфів, які ними ж евоковані або сконструйовані заново, – будь то міфи крові, ґрунту, героїзму, “вірності землі”, які, несучи в собі, чисто екзистенційний момент, немовби випадають із загального контексту ХХ ст., виступаючи як чисте відродження архаїки в самому серці Сучасності. Поєднуючи ефекти

“масовості” та кровно-племінної солідарності, праві ідеології на найвищому рівні декларують внутрішню боротьбу з типово комуністичним зрівнянням індивідів, підносячи на п’єдестал жертвний образ героя (воїна або, рідше, мислителя), що різко контрастує з усередненим людським типом: “Світову історію вершать меншості, якщо тільки в цій чисельній меншості втілилась більша воля і більша рішучість” [2, с. 334]. Проте попри декларативне заявлення подібних постулатів, а також попри “популярне” звернення до філософського спадку Ф. Ніцше, позиція останнього, як і позиція інтегральних традиціоналістів (у т. ч. Ю. Еволи) є суперечною щодо ідей вузького націоналізму саме в ключі власного елітарного підходу: “Треба мати звичку жити в горах і згорда дивитися на балачки про політику і всілякі націоналізми” [5, с. 330]. Міфу нації, як одній із форм “стадності”, Ф. Ніцше протиставляє подвигницький та індивідуалістський образ Генія. Своєю чергою, представники школи традиціоналізму, головно Ю. Евола, попри очевидні симпатії останнього до правого табору та тимчасову співпрацю з режимом Беніто Муссоліні, зайняли не менш дистанційовану позицію [8], переважно в ключі несприйняття егалітарно-буржуазної ідеї нації як абсолютної цінності. Ця елітарність, заснована на вищості духовного порядку, таким чином закономірно ріднить і Ф. Ніцше, і школу інтегрального традиціоналізму, а також авторів течії Консервативної Революції, до якої значною мірою зачисляють і Ю. Еволу, із середньовічним аристократичним міфом, далеким від колективістських і матеріалістичних (*Blut und Boden*) засновків європейських ультраправих, чії концептуальні витоки, в дійсності, проглядаються у все тій же Французькій революції 1789 р. [9, с. 52].

Із поразкою правих тоталітарних режимів у II Світовій війні та крахом комунізму після 1989 р. настає епоха домінування ліберальних цінностей – “гіпердемократії” [6, с. 20], за визначенням Х. Ортеги-і-Гассета. Проте демократія, з позиції Ю. Еволи, виявляє приховані тоталітарні тенденції, позаяк є формою диктатури плебеїв, які відтепер не залишають місця нічому вищому, нічому патриціанському. Повертаючись у своїй крайній формі до самопростування та новітнього диктату опозиційних меншостей, різко протиставлених пануючій соціальній більшості, що фактично доводить розвинене постіндустріальне суспільство до фази дійсного хаосу, що передбачив і Ю. Евола як нашестя “п’ятого стану”, яке знаменує цілковите змішання та втрату індивідом не тільки суспільно-класових, але й духовно-станових рис (що фактично увінчує перебіг станової деградації, яка завершується, після поступального переходу влади від брахманів до

кшатріїв, вайш’їв, шудр – аж до чандал, цілковитим та остаточним соціальним хаосом на руїнах усіх давніших ієрархічних структур, який говорить про те, що “касти більше не існують” [1, с. 240]]. З позиції інтегрального традиціоналізму саме матеріалістичний егоїзм найнижчих суспільних верств, “плавильний котел” лібералізму, руйнація станових засад формування соціуму стають вирішальними чинниками деградації цивілізації та, із втратою духовних орієнтирів минулого, призводять до кінцевого поглинання людства відчуженими формами Сучасності (революція шудр) – та пост-Сучасності (розчинення всіх станів у чандалах). У перспективі традиціоналістської циклічної концепції часу все це, таким чином, знаменує завершення історії як певної цілісної фази, яка проходить від свого визначального піку до остаточного дна, і роль самого традиціоналізму в таких умовах полягає в збереженні у недоторканому вигляді тих вищих орієнтирів, які повинні стати базисом нового початку – в новій історико-циклічній фазі.

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. Гитлер А. Моя борьба / Адольф Гитлер. – М. : Витязь, 2002. – 600 с.
3. Евола Дж. Про таємницю занепаду / Джуліус Андреа Чезаре Евола // Ї. – 2004. – № 34. – С. 196-199.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Фридрих Ницше. – СПб. : Кристалл, 2002. – 256 с.
5. Ницше Ф. Жадання влади. Спроба переоцінки всіх цінностей / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, 1993. – С. 329-414.
6. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. – К. : Основи, 1994. – С. 15-139.
7. Проскуряков В. Предисловие переводчика / Вадим Проскуряков // Политическое устремления Юлиуса Эволы / Х. Т. Хансен. – М. : Terra Foliata, 2010. – 176 с.
8. Эвола Ю. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 269-423.
9. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5-268.
10. Эвола Ю. Ориентации / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 424-445.

11. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 512 с.
12. Эвола Ю. Традиция и Европа / Юлиус Эвола. – Тамбов : Ex Nord Lux, 2009. – 248 с.
13. Эвола Ю. Языческий империализм / Юлиус Эвола. – М. : Арктогея, 1994. – 168 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ
В. П. Загороднюк

Ігор Руденко

ІННОВАЦІЇ ТА РЕГРЕС: ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ

Інновації – нові ідеї, спосіб мислення, речі, техніка, технології виробництва тощо. Вони зумовлюють трансформацію навколишньої дійсності. Однак нове, інноваційне не лише слугує прогресу. Кожна інновація спричинює деструктивні процеси, що знаходять свій вияв у регресі. Категорія "інновації", по суті, має подвійну природу: прогресивний і регресивний зміст.

Ключові слова: інновації, техніка, технічні інновації, регрес.

Igor Rudenko. Innovation and regression: the point of intersection

Innovation – new ideas, thinking, things, technique, technology and more. They cause the transformation of the surrounding reality. However, a new, innovative, not only serves as a progress. Each innovation leads to destructive processes, which find expression in regression. Category "innovation", in fact, has a dual nature: the progressive and regressive content.

Keywords: innovation, technique, technical innovation, regression.

Игорь Руденко. Инновации и регресс: точки пересечения

Инновации – новые идеи, образ мышления, вещи, техника, технологии производства и тому подобное. Они определяют трансформацию окружающей действительности. Однако, новое, инновационное не только служит прогрессу. Каждая инновация вызывает деструктивные процессы, которые находят свое выражение в регрессе. Категория "инновации", по сути, имеет двойственную природу: прогрессивный и регрессивный смысл.

Ключевые слова: инновации, техника, технические инновации, регресс.

Сучасна цивілізація наскрізь пронизана технічними інноваціями, що детермінують суспільний поступ. Трансформації у сфері техніки є одними із визначальних складових науково-технічної революції – всесвітньо-історичного процесу перетворення людиною об'єктивної дійсності, якісна своєрідність якої на цьому етапі розвитку суспільства полягає у такому: 1) перетворення науки на безпосередню продуктивну силу суспільства, а матеріального виробництва – на технологічний додаток науки; 2) докорінна зміна характеру, змісту праці

у зв'язку з автоматизацією і роботизацією сучасного виробництва, інформаційними технологіями, внаслідок чого принципово змінилися становище й роль сучасної людини у виробничому процесі; 3) інтенсивний розвиток земних, водних і космічних засобів транспорту і зв'язку, завдяки яким світ став монолітним; 4) тотальне використання нових матеріалів, у тому числі, і з наперед заданими властивостями (нанотехнології).

Проте якісне перетворення буття, обумовлене технічними інноваціями, не лише спричинює прогрес, але й приховує у собі загрозу прояву деструктивних начал, що складають сутність регресу. Відповідно до діалектики реальні речі, явища, події і процеси чи то в природі, чи то в суспільстві являють собою суперечливу єдність протилежностей. Це пов'язано з тим, що одна властивість не може існувати без іншої, оскільки знаходиться з нею у діалектичній єдності. Саме в такій суперечливій єдності знаходяться, наприклад, людина і природа, людина і техніка, матеріальне і духовне виробництво тощо. Іншими словами, технічні інновації мають подвійну природу, що виявляється у їх здатності обумовлювати як прогрес, так і регрес. З цього приводу слушною є думка М. Бердяєва: "Техніка також двоїста за своєю суттю, як і все у цьому світі" [1, с. 17].

Аналіз філософських проблем техніки здійснюється нині у межах двох традицій: філософії та методології науки – аналіз технічного знання (Г. Беме, П. Енгельмейер, Е. Капп, Г. Ленк, Л. Мемфорд, Д. Прайс, Г. Сколімовські, С. Тулмін та інші); філософської антропології – морально-етична проблематика, гуманістичні та ціннісні аспекти техніки (М. Бердяєв, Ж. Еллюль, К. Паріс, Х. Ортега-і-Гассет, А. Печчеї, Е. Тоффлер, М. Хайдеггер, О. Шпенглер, Ф. Юнгер К. Ясперс тощо).

Метою нашого дослідження є виявлення регресивних тенденцій технічних інновацій. Для її реалізації слід вирішити таке дослідницьке завдання: проаналізувати соціальні наслідки, етико-гуманістичні та аксіологічні площини технічних перетворень, звернувшись до фундаментальних праць у галузі філософії техніки.

Саме епоха Нового часу ознаменувала радикальні зміни. Їх втіленням стали породжені розумом людини наука і техніка. Технічні інновації отримали субстанційний, детермінуючий характер.

Технічна модернізація, що спричинила промислову революцію, забезпечила інноваціям статус потенційно прогресивного явища буття. У суспільній свідомості сформувалися уявлення стосовно безмежного економічного зростання, забезпечення соціокультурного й на-

віть морального поступу людства з допомогою науки, техніки. Такі міркування ґрунтувалися на двох головних ідеях науки та філософії Нового часу: 1) безмежність природних ресурсів планети; 2) розгляд людства як “володара природи”, покликаною панувати над нею.

Проте ХХ століття унесло певні корективи у ставлення до технічних інновацій, їх наслідків. Виявилось, що ресурси планети обмежені й ці межі очевидні. На техніку починають перекладати провину більшості сучасних негараздів. Людство виявилось не в силах підтримувати розумну рівновагу між матеріальним прогресом, який забезпечувала техніка, і тим соціокультурним життям, якому вона повинна була служити. Ґрунтуючись на науці та її досягненнях, технічні інновації отримали статус домінуючого і практично незалежного елементу. Розширюючи свій вплив на життя та розвиваючись із астрономічною швидкістю, техніка залишила далеко позаду себе інші форми і види культурного розвитку. У зв’язку з цим, людина виявилася не в змозі не тільки контролювати ці процеси, але навіть просто усвідомлювати й оцінювати наслідки всього, що відбувається. Отже, техніка перетворилася в абсолютно некерований, анархічний фактор.

Основною причиною прояву деструктивних процесів технічних інновацій є наділення їх майже містичними властивостями, сподіваючись, що технічна модернізація може подолати будь-які труднощі, вирішити практично всі проблеми, автоматично прокласти шлях до майбутнього. Вірячи в майже безмежні можливості і всесилля техніки, людина не помітила того, що при всій своїй могутності технічні інновації позбавлені інтелекту, не здатні до міркувань і не вміють орієнтуватися в потрібному напрямі. На думку італійського мислителя А. Печчеї, саме людина, будучи її безпосереднім господарем, покликана моделювати і спрямовувати розвиток. Проте мають місце зовсім протилежні тенденції. У міру того, як зростає з допомогою техніки могутність людини, все відчутніше проявляється відсутність у неї почуття відповідальності: “Могутність без мудрості зробила її сучасним варваром, який володіє величезною силою, проте не має ні найменшого уявлення, як її застосувати” [5, с. 44]. До подібних міркувань підійшов іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет. Він вважав, що безумовна віра людства у прогрес, тобто у досягнення такого рівня технічної модернізації, коли просто немислимо припустити істотний регрес, остаточно розхитала підвалини пильності, “дозволивши варварству і дичавінню знову увірватися у світ” [3, с. 11].

Іншою, не менш значимою детермінантою “пристрасті” до технічних інновацій є прагнення індивіда обмежити або й зовсім позбавити

себе більшої частини фізичних навантажень. Зокрема, німецький мислитель О. Шпенглер зауважував, що людство вбачає корисність техніки у можливості перекласти на неї свою працю. “Філістери прогресу приходили в захват від будь-якої кнопки, що приводила механізм у рух, ніби зберігаючи людську працю” [9, с. 457]. Проте насправді такі міркування є помилковими. Аби зрозуміти це, необхідно, абстрагуючись від усіх одиничних моментів, розглядати техніку у всій сукупності її складових: теоретичні розробки, виробництво, обслуговування, способи використання тощо. Саме за такого підходу стане зрозумілим, що праця людини не скорочується, а, навпаки, технічний прогрес веде до постійного збільшення фізичних навантажень соціуму, зумовлюючи катастрофічне становище навколишнього середовища.

Таким чином, в умовах технократичної парадигми мислення особливо гостро й актуально постає проблема небезпеки з боку технізованої другої природи, створеної людством у процесі діяльності. Людина, будучи органічною складовою природи, у той же час, протистоїть їй, прагне підпорядкувати собі, займаючись у процесі виробництва формотворчою, перетворюючою діяльністю. Іншими словами, дві взаємодіючі сили протистоять в об’єктивному світі одна одній: природа зі своїми властивостями, процесами, закономірностями, і людина та суспільство, що керуються науково-технічними винаходами, технічними інноваціями, технологіями, тобто другою природою, у якій функціонують свої соціально-технологічні закономірності.

Суперечності, що складаються між технічними інноваціями – продуктом діяльності людини та природою, О. Шпенглер назвав стадією найнебезпечнішої “перенапруги” планети. Такі міркування філософа висвітлені у праці “Людина і техніка”. Він певний, що технічні інновації, порушуючи екологічну рівновагу навколишнього середовища, загрожують усій екосистемі: рослинам, тваринам тощо. Зокрема, перетворення масивних лісів на газетний папір веде до зміни клімату. А це, своєю чергою, породжує загрозу сільському господарству людства. Окрім того, активне використання техніки веде до знищення окремих видів тварин. Таким чином, штучний світ пронизує і отрує світ природний. Сама цивілізація стала машиною, яка все робить за її зразком [9].

Основною причиною спустошливого наступу технічних інновацій на природу німецький мислитель Ф. Юнгер вважав хижацьку експлуатацію її ресурсів людиною. Ще на початковому етапі розвитку техніки, коли вона ґрунтувалася на використанні парових двигунів, спостерігалось значне нищення усього живого. “Ці картини вражають нас своєю надзвичайно потворною і неймовірною потужністю. Спус-

тошливе вторгнення техніки змінює ландшафт, будуючи на своєму шляху, що з’являються як гриби після дощу, фабрики та промислові міста потворного вигляду, в яких виставлена напоказ нічим не прихована людська убогість” [10, с. 76]. Розвиток технічних інновацій супроводжується не лише поширенням машин на Землі, але й появою на її поверхні технічного мотлоху. Техніка вичерпує природні ресурси такими методами, в яких повністю відсутнє раціональне начало, хоча й застосовує при цьому раціональні способи виробництва. Крокуючи вперед у своєму розвитку, технічні інновації породжують такі небезпеки як забруднення повітря, води, знищення флори й фауни.

Природа приходить до такого стану, коли виникає необхідність у її захисті від прагматичної експлуатації людини та технічного втручання. У зв’язку з цим значні земельні площі оголошуються заповідниками. Значення музейного статусу, на думку мислителя, стає очевидним лише тоді, коли стрімке руйнування викликає в людей думку про необхідність охоронних заходів. Тому розширення музейної сфери може слугувати ознакою того, що руйнівний вплив техніки зайшов занадто далеко [10].

Ґрунтовне висвітлення екологічних небезпек сучасності належить італійському мислителю, засновнику Римського клубу – А. Печчеї. На його думку, життя на планеті почало змінюватися з того часу, коли з’явилася людина. Її вплив на навколишню дійсність зростає з кожним поколінням. Однак нині втручання особистості у природу збільшується з космічною швидкістю. На думку філософа, доля усіх форм життя на Землі більшою мірою, ніж у минулому, залежить від того, що робить, або чого не робить людина [5]. Витоки лиховісної діяльності людини, як зазначав А. Печчеї, лежать у сучасній техніці. Якщо порівняно до недавнього часу, світ уявлявся як три взаємопов’язані, стійкі елементи: природа, людина і суспільство, то дещо згодом до цієї системи владно увійшов четвертий і потенційно некерований елемент заснований на науці – техніка. Вона, як стверджує мислитель, ознаменувала кінець тієї культури і того способу життя, які вели свій початок від епохи неоліту.

У прагненні забезпечити виключно власний комфорт і благополуччя, людство часто бездумно грабує і засмічує Землю. А. Печчеї звертає увагу, що за матеріальні, як правило, короткочасні вигоди “продаються” етичні та моральні цінності. Італійський мислитель певний, що нагальною проблемою людства є забезпечення екологічної чистоти води і повітря. “Якщо порівнювати три класичні фізичні сфери у відповідності з тими обмеженнями, які вони накладають на

існування людини, то я б, мабуть, віддав тут перевагу гідросфері і атмосфері, поставивши неживу літосферу на останнє місце” [5, с. 153]. Не залишається поза увагою А. Печчеї небезпека, в якій знаходиться більшість видів рослин і тварин. Задовольняючи нагальні потреби людства, зокрема, у продуктах харчування і сировині, вони приречені на загибель у цілеспрямованому просуванні людської цивілізації уперед. Не менш катастрофічним є становище “дикої природи”. Мислитель певний, що якщо не призупинити підняту людиною “трізну хвилю”, то вона неминуче торкнеться і її. Порушуючи екологічну рівновагу і скорочуючи життєдайну складову планети, людство може покінчити зі своїм власним видом не гірше атомної зброї.

Катастрофічне становище навколишньої дійсності і, власне, людини американський соціолог, мислитель Е. Тоффлера визначав як “шок майбутнього”. Він стверджував, що технічна модернізація є безсумнівно головною силою, що детермінує суспільний поступ. Проте поряд із зростанням технологічної могутності людства потенційні загрози теж подвоюються. Комплекс негативних наслідків технічного розвитку досить широкий. І насамперед це проблеми, пов’язані з функціонуванням системи “людина – суспільство – природа”: вичерпання природних ресурсів, порушення екологічної рівноваги, забруднення природного середовища, трансформації духовної сфери особистості тощо.

Як і вищезгадані філософи, Е. Тоффлер зазначав, що однією із нагальних проблем сучасності, зумовлених технічними інноваціями, є екологічне забруднення навколишнього середовища, що може призвести до глобальних наслідків – знищення планети. Таке твердження ґрунтувалося на таких міркуваннях: “Ми піддаємо ризику термозабруднення самих океанів, їх перегріванню, знищенню незлічених морських видів, можливо, навіть танення льодових шапок на полюсах. На суші ми концентруємо на маленьких урбаністичних технологічних островах такі великі маси населення, що виникає загроза вичерпання усього, що міститься у повітрі кисню швидше, ніж він може бути заміщеним, і в уяві виникають картини нової Сахари на тих місцях, де зараз міста. Із-за такого руйнування природної екології ми буквально можемо, говорячи словами біолога Баррі Коммонера, знищити цю планету як місце, що підходить для життя людини” [7, с. 467]. Ця цитата філософа розкриває реальний стан речей у світі і навряд чи потребує серйозного тлумачення.

Поряд з екологічними та природоохоронними проблемами у серйозній небезпеці знаходиться й сама людина. Зокрема, на цьому наголошує Т. Сидорина: “Небезпека полягає не лише в незворотних змі-

нах природного середовища: прямий наслідок цих процесів – зміна самої людини, її свідомості, сприйняття світу, її ціннісних орієнтацій і т. д.” [6, с. 221]. Іншими словами, цю загрозу слід пов’язувати із проникненням техніки у внутрішнє життя людини – духовну сферу – та її трансформацією. Почали з’являтися проблеми особистісного, соціально-психологічного характеру. Прослідковується зростаюча залежність людини від досягнень техніки, зниження діяльної активності, загострення моральної кризи. Все частіше серед науковців висловлюються побоювання про можливість переходу техніки в таку фазу, коли її розвиток перетвориться на експансію і стане некерованим.

Гуманістичний аспект технічних інновацій представлений у працях таких філософів, як М. Бердяєва, Ж. Еллюля, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Хайдеггера тощо. Зокрема, М. Бердяєв, досліджуючи сутність техніки, виявив певний парадокс: “Без техніки неможлива культура, з нею пов’язано саме виникнення культури, і остаточна перемога техніки в культурі, вступ у технічну епоху тягне культуру до загибелі” [1, с. 6]. Такі міркування ґрунтувалися на уявленнях мислителя про культуру, якій іманентні два елементи – технічний і природно-органічний. Остаточна перемога елемента технічного над природно-органічним означає переродження культури у щось інше, на неї вже не схоже. Таким чином, виникає технічна епоха, яка цілком підпорядковує людину технічним інноваціям. Особистість перетворюється у знаряддя фабрикації продуктів виробництва. Сама річ ставиться вище за людину. Основна небезпека пов’язана з тим, що творіння (техніка) повстає проти свого творця, більше не підпорядковується йому: “Таємниця гріхопадіння – у повстанні тварі проти Творця” [1, с. 11]. Людина виявляється не в силах приборкати створену нею техніку.

Технічні інновації трансформують органічно-іраціональну дійсність у організовано-раціональну. Як наслідок, праця людини замінюється машинами. На перший погляд, це б мало привести до позитивних завоювань: знищення рабства і бідності людства. Проте, як зауважував М. Бердяєв, спостерігаються зовсім протилежні наслідки – породження безробіття. Техніка диктує свої закони. “Людина сказала машині: ти мені потрібна для полегшення мого життя, для збільшення моєї сили, машина ж відповіла людині: а ти мені не потрібна, я без тебе все буду робити, ти ж можеш загинути” [1, с. 11]. Технічні інновації прагнуть оволодіти людиною, перетворити її в “автомат”. І це є титанічна боротьба людини і техніки.

Технічна модернізація завдає значної шкоди духовності, гуманістичному ідеалу людини і культури. Машина за своєю природою є

антигуманістичною. Мислитель певний, що руйнівна техніка значно перевищує винахідливість, наприклад, у галузі медицини. “Легше вдалося винайти удушливі гази, якими можна знищити життя мільйонів, ніж спосіб лікування раку або туберкульозу” [1, с. 12-13]. Організм людини виявляється беззахисним перед її власними винаходами. Техніка робить людину косміургом. У порівнянні із знаряддями, які сучасна техніка дає в руки людині, колишні її знаряддя здаються іграшковими. Це особливо простежується на прикладі військової техніки. Руйнівна сила первісних засобів ведення війни була дуже обмежена, хоча й завдавала великих збитків. Проте сучасна військова техніка здатна знищити світ за лічені хвилини.

Послідовником М. Бердяєва є О. Шпенглер, який також відзначував на наростання духовного напруження між людиною і технікою. Подібно до того, як “мікрокосм-людина” повстала проти природи, так протистоїть “мікрокосм-машина” нордичній людині: “Творіння піднімається на творця” [9, с. 488]. Людство, усвідомлюючи себе володарем світу, стало рабом технічних інновацій. Вони примушують соціум йти по прокладеному ними шляху. Трагізм нашого часу полягає у тому, що, вбачаючи у техніці прогресивне начало, людство поставило під загрозу власне існування.

Антигуманістичну природу технічних інновацій досить ґрунтовно розкрив німецький мислитель Ф. Юнгер. Він зауважував, що людина, як і природні ресурси, стає об’єктом технічної експлуатації. Технічним інноваціям, що оточують особистість, не властиво її захищати. Навпаки, з кожним кроком їх розвитку виявляються все нові закономірності, що несуть в собі загрозу соціуму і заподіюють йому шкоду. “Машина – не товариш робітника; робітник не може встановити з нею дружні стосунки” [10, с. 97]. Оволодівши потужними системами техніки, людина концентрує у своїх руках матеріальну могутність. Володіючи нею, індивід мріє так підпорядкувати собі природу, аби досягти над нею універсальної влади. Але така перемога може бути завойована лише шляхом насильства, що пробуджує проти людини “духів стихій” і накликає на неї їх помсту. “Проти неї з неприхованою ворожістю повстало гігантське скупчення стихійних сил, кероване машинами; в цьому полягає той регрес, обсяг якого прямо пропорційний обсягу триваючого технічного прогресу” [10, с. 121]. Марнотратні витрати природних ресурсів отримують такі розміри, що соціум виявляється не в змозі їх витримати.

Іронія полягає в тому, що на об’єкт впливу перетворюється людина. Іншими словами, користуючись технічними інноваціями, людина під-

риває основи власного існування. Це пов’язано з вичерпанням ресурсів природи, частиною якої є сама людина. Будучи господарем техніки, людина знаходиться у серйозній від неї залежності. Людина починає жити за її законами. Буття людини повністю залежить від техніки.

На загрозливий вплив технічних інновацій духовності людини звертав увагу іспанський мислитель Х. Ортега-і-Гассет. Він вважав, що удосконалення наукової техніки веде до виникнення такої проблеми як обмеження здібності людини уявляти й бажати – цієї первинної і вродженої якості, що ставить на перше місце пояснення того, як створюються людські ідеали.

Іншою небезпекою технічною модернізації є “масовізація” суспільства. Матеріальна цивілізація нищить глибинні духовні і культурні витoki. Зростає спеціалізація людей. Кожен займається якоюсь вузькою операцією, односторонньою сферою діяльності. Це значною мірою спрощує характер праці. Однак людина втрачає цілісність характеру і власну особистість. У результаті породжується безліч знеособлених людей [3].

З міркуваннями Х. Ортеги-і-Гассета дуже близькі роздуми класика німецької філософії К. Ясперс. У праці “Сучасна техніка” філософ зауважує, що технічні інновації радикально змінила повсякденне життя особистості. Трудовий процес і, власне, суспільство переміщено у сферу масового виробництва. Буття соціуму стало нагадувати дію технічного механізму, а вся планета – єдину фабрику. Тим самим відбувається відрив людини від її ґрунту. Людина втрачає послідовність традиції. Сенс людського існування зводиться до здатності навчатися і виконувати техніко-технологічні функції, залишаючи далеко позаду духовні цінності [11]. Тому епоха технічних перетворень відзначається для мислителя насамперед руйнівним характером.

Гуманістичний аспект техніки знайшов свою подальшу розробку у працях німецького мислителя М. Хайдеггера. Сучасна техніка, на його думку, має особливий характер. Розкриваючи раніше невідоме: переробляючи, накопичуючи, розподіляючи, перетворюючи дійсність, вона трансформує вигляд навколишньої природи. Разом з тим, як спосіб розкриття істини, спосіб розуміння, техніка змінює сприйняття природи людиною і картину світу в цілому. Такі міркування філософ розкриває на прикладі річки Рейн та гідроелектростанції. Основне зауваження формулюється філософом так: “Гідроелектростанція не вбудована в річку так, як вбудований старий дерев’яний міст, що століттями зв’язує один берег з іншим. Швидше річка вбудована в електростанцію. Рейн є те, що він тепер є в якості річки, а саме по-

стачальник гідравлічного напору, завдяки існуванню електростанції” [8, с. 52]. Тобто річка втратила свою природну сутність, перетворившись швидше у придаток техніки.

Таким чином, технічний прогрес не лише згубно впливає на навколишнє середовище, але і на те, як людина сприймає цей світ. Техніка поступово перетворюється на середовище існування людини. Послідовником таких міркувань є французький філософ Ж. Еллюль. У праці “Інша революція” він зауважував: “Ми живемо в технічному і раціоналістичному світі... Природа вже не є наше мальовниче оточення. По суті справи, середовище, що поступово формується навколо нас, є насамперед всесвітом Машини. Техніка сама стає середовищем у прямому сенсі цього слова. Техніка оточує нас як суцільний кокон без просвітів, що робить природу зовсім безкорисною, покірною, вторинною, малозначною. Що має значення – так це техніка” [2, с. 147]. Іншими словами, природа виявилася демонтованою наукою і технікою. Технічні перетворення породили цілісне середовище, усередині якого людина живе, відчуває, мислить, набуває досвід. Усі глибокі враження, отримані нею, набуваються через техніку.

Визначаючи техніку як сукупність методів, ефективних у будь-якій галузі людської діяльності, Ж. Еллюль пов’язує її з загальною раціоналізацією світу і висуває вимогу контролю над технічним розвитком. Техніка здатна перетворювати засоби в мету, стандартизувати людську поведінку і, як наслідок, робити людину об’єктом “калькуляцій і маніпуляцій”. Філософ акцентує увагу на виклик, який кидає людству феномен техніки. Сенс цього виклику полягає у систематичному опорі тому, аби його (феномен техніки) інтерпретували з метою включення у систему нетехнічних принципів і форм громадської думки або підпорядкували цим останнім. Феномен техніки сам пояснює інші форми діяльності як свої власні, намагаючись трансформувати їх і включити в себе.

Перетворюючись на самостійне, цілісне середовище існування, а також змінюючи сприйняття світу, техніка, на думку Ж. Еллюля, втручається навіть у сферу мистецтва: “Мистецтво по-справжньому вкорінене в цьому новому середовищі, яке зі свого боку цілком реальне та вимогливе. І здійснений перехід від старого, традиційного середовища до цього технічного середовища достатньо для пояснення всіх особливостей сучасного мистецтва. Уся творчість зосереджується навколо техніки, і мільйони технічних засобів виступають свідченням цього творчого розмаху, набагато більш вражаючого, ніж усе те, що зміг зробити художник” [2, с. 52]. Тобто мистецтво є відображенням

технічної реальності. Митець уже не може залишатися творцем перед реальністю технічного продукування речей, матеріалів, товарів.

Іншими словами, життєвий простір людства в умовах техногенного способу мислення виявився уміщеним у світ технічних новинок. Якщо, порівняно, до недавнього часу людина обирала технічні об'єкти відповідно до своїх життєвих потреб, то нині, окрім цього, індивіду доводиться оволодівати технічними інноваціями для того, щоб забезпечити своє буття. Людина перестала бути власником речей. Навпаки, техніка визначає спосіб існування соціуму, трансформує його світоглядні уявлення.

Таким чином, технічні інновації і, власне, науково-технічний прогрес спричинює як позитивні, так і негативні природно-соціальні наслідки. Було б серйозною теоретичною та практичною помилкою стверджувати і вірити, що технічні перетворення приносять людству лише благо або лише зло. Технічні інновації мають двоїсту сутність. Вони служать як на благо, так і на зло. Помилково також покладати всю провину за трагічні наслідки тільки на технічні інновації. У цьому відношенні К. Паріс зазначав: "Багато говориться про те, що техніка загрожує гуманності. Це, звичайно, правильно, хоча не можна зводити все винятково до техніки без урахування загальної ситуації сучасної людини" [4, с. 251]. Ми цілком погоджуємося із міркуваннями класиків М. Бердяєва, Х. Ортеги-і-Гассета, К. Ясперса тощо, що відповідальність за катастрофічні наслідки техніки повинна брати на себе перш за все людина як її творець. Саме вона винна у "владі маринізму", втраті духовності. Технічні інновації є лише проекцією цієї дегуманізації.

Оскільки техніка не ставить перед собою цілей, а є морально нейтральною, її розвиток слід спрямовувати. Зміст техніки має визначати сама людина. Йдеться про те, що ще до реалізації технічних інновацій необхідно прораховувати всі їх наслідки. Людина має задати собі чимало запитань: до чого може привести запровадження нової техніки? Як воно позначиться на економічній ситуації? А щодо докільля та здоров'я людей, безпеки світу? Відповіді слід мати ще до створення нової техніки, бо виправлення помилок на стадії проектування може коштувати набагато більше, ніж початкова вартість самого проекту.

Але для цього людина має бути не прагматичною, а духовною істотою. Лише висока культура, духовність, наука, гуманізм і творчість здатні знизити поріг сучасного техногенного катаклізму. Розробка конкретного механізму "гуманізації" техніки може слугувати ґрунтом для подальших наукових пошуків.

Література:

1. Бердяев Н. Человек и машина. (Проблема социологии и метафизики техники) / Н. Бердяев // Путь. – 1933. – № 38. – С. 3-38. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/.../_ChelMash.php.
2. Эллюль Ж. Другая революция / Ж. Эллюль // Новая технократическая волна на Западе / Отв. ред. П. Гуревич. – М. : Прогресс, 1986. – С. 147-152.
3. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике [пер. с исп. А. Гелескул; Сост., авт. предисл., ред. А. Руткевич] / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Лань, 2000. – С. 164-232.
4. Парис К. Техника и философия [пер. с исп. Н. Кротовская] / К. Парис // Это человек. Антология. – Москва : “Высшая школа”, 1995. – С. 250-264.
5. Печчеи А. Человеческие качества [пер. с англ. О. В. Захаровой] / А. Печчеи. – М. : Прогресс, 1980. – 302с.
6. Сидорина Т. Философия кризиса: [учебное пособие] / Т. Сидорина. – М. : Флинта : Наука, 2003. – 456 с.
7. Тоффлер Э. Шок будущего [пер. с англ. Е. Руднева]. – М. : Издательство АСТ”, 2002. – 557 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления [сост., пер. с нем. и комм. В. Библихина] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
9. Шпенглер О. Человек и техника [пер. с нем. А. Руткевич] / О. Шпенглер // Культурология. XX век: Антология. М. : Юрист, 1995. – С. 454-492.
10. Юнгер Ф. Совершенство техники [пер. с нем. И. Стребловой] / Ф. Юнгер – СПб. : Университет : Владимир Даль, 2002. – 559 с.
11. Ясперс К. Современная техника / К. Ясперс // Новая технократическая волна на Западе / Отв. ред. П. Гуревич. М. : Прогресс, 1986. – С. 119-146.

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка **С. М. Москаленко**

Тамара Кушерець

ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ ПРО КОЛЕКТИВНОГО СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ: МАРКСИЗМ І СУЧАСНА ТРАДИЦІЯ

У статті аналізується трансформація уявлень про споглядальну свідомість гносеологічного суб'єкта на соціально обумовлену свідомість суб'єкта історичної дії в марксистській філософії. Розглядається продовження марксистської традиції виявлення та формування колективних форм історичного суб'єкта у сучасній соціальній філософії.

Ключові слова: марксизм, суб'єкт історії, робітничий клас, практика, ідеологія, класова свідомість, історичний проект.

Tamara Kusherets. Statement of a question about a collective subject of history: Marxism and current tradition

In this article the author highlights the transformation of conceptions about contemplative consciousness of gnosiological subject into social consciousness of subject of historical action in Marxist philosophy. There is considered the continuation of Marxist tradition of finding and forming of collective forms of historical subject in the modern social philosophy.

Key words: Marxism, historical subject, working class, practice, ideology, consciousness of class, historical project.

Тамара Кушерець. Постановка вопроса о коллективном субъекте истории: марксизм и современная традиция

В статье анализируется трансформация представлений о созерцательном сознании гносеологического субъекта на социально обусловленное сознание субъекта исторического действия в марксистской философии. Рассматривается продолжение марксистской традиции выявления и формирования коллективных форм исторического субъекта в современной социальной философии.

Ключевые слова: марксизм, субъект истории, рабочий класс, практика, идеология, классовое сознание, исторический проект.

Сьогодні у зв'язку з радикальними змінами, викликаними глобалізаційними процесами, появою нових форм домінування та зростанням соціальної напруги виникла потреба звернутися до марксизму з метою вивчення досвіду створення однієї з перших теорій суспіль-

ного розвитку, що мала завдання створити масштаб для дій нового суб'єкта історії, яким у період формування індустріального суспільства був, на думку К. Маркса, робітничий клас. Важливість дослідження марксизму пов'язана з тим, що сьогодні необхідно осмислити множинність суспільного досвіду, розмаїття філософських підходів до його аналізу, а ситуація XXI століття, на думку А. Бадю, більше нагадує XIX, ніж XX, досить хоча б пригадати “ісламську революцію”, що триває нині. “В сьогоднішньому капіталізмі є щось грубо насильницьке та цинічне, що робить його схожим на капіталізм XIX століття. В XX столітті він був обмеженим революційною дією” [2]. Тому не випадково звучать сьогодні заклики С. Жижека звернутися до пекучого питання про те, як нам у добу глобального капіталізму та його ідеологічного додатку ліберально-демократичного мультикультуралізму, переформулювати лівий, антикапіталістичний проект, як протистояти “загрозі Капіталу, який брутально відкидає та руйнує окремі життєві світи, загрожує самому виживанню людства” [9, с. 10-11].

Непопулярність досліджень марксистської спадщини у незалежній Україні пов'язана з тим, що деякі з її основних ідей були впроваджені у практику побудови радянської тоталітарної держави. У XX столітті склалася дивна традиція автоматично перекладати злочини політиків на плечі філософів, у той час як представники інших соціально-гуманітарних наук залишаються не притягнутими до відповідальності за результати впровадження їх досліджень. Прихильний до марксизму сучасний французький мислитель А. Бадю у своєму “Маніфесті філософії” пропонує припинити практику звинувачень філософів, бо “політичне рішення не може бути знайдено в межах філософії... У сфері філософії може бути знайдений такий формалізм, який буде адекватним реальній суб'єктивності. Але нам не можна виявити саму радикальну суб'єктивність, оскільки вона є питанням дії, залученості, – це питання політики врешті-решт... В філософії ми повинні виявити порядок (disposition) мислення, адекватний можливості” [2].

Незважаючи на велику кількість наукових досліджень філософської спадщини марксизму, розпочатих у нашій країні ще за радянських часів, на наш погляд, подальший її аналіз, що має на меті розкриття змісту поняття “суб'єкт історії” у межах цієї філософської традиції, повинен здійснюватися у таких напрямках:

– дослідження трансформації уявлень про споглядальну свідомість гносеологічного суб'єкта на соціально обумовлену свідомість суб'єкта історичної дії;

- показ доцільності розгляду соціальної групи (класу) як колективного суб’єкта історії та розкриття механізмів його мобілізації;
- вивчення досвіду створення однієї з перших теорій суспільного розвитку з метою здобуття масштабу для дій суб’єкта історії;
- розкриття закоріненості теорії Маркса у практиці боротьби трудящих за покращення свого становища та з’ясування справжньої її “об’єктивності”, використовуючи методологічні засади соціальної феноменології;
- показ напрямів розвитку марксистських уявлень про процес формування класу та роль теорії у його політичній мобілізації;
- аналіз запропонованого марксистом алгоритму вирішення соціальних конфліктів та його подальші трансформації з врахуванням історичного досвіду ХХ століття.

На відміну від своїх попередників, Маркс розглядає не споглядальну свідомість у межах абстракцій гносеологічного суб’єкта, а свідомість, включену в соціальні структури, яка є активною ланкою їх розвитку і функціонування, а тому такою, що розглядається відповідно до місця і ролі в них. “Він взагалі відмовляється в цій області від традиційного відношення “об’єкт – суб’єкт”, показуючи, що ставлення соціальних ідей і уявлень до реального суспільного буття не є ставленням думки суб’єкта до досліджуваного нею об’єкта і що протиставлення “матеріального” і “духовного” в цьому плані мало що може дати для розуміння розвитку і зміни культур, систем духовно-практичного оволодіння людиною навколишнього світу” [10, с. 263].

Маркс змінив уявлення про людську природу, вказавши, що вона є “сукупністю суспільних відносин”. Цінність цієї ідеї, за А. Грамші, полягає у тому, що вона, по-перше, є ідеєю становлення, оскільки відносини змінюються; по-друге, в ній заперечується людина взагалі, оскільки відносини виражені конкретними групами. Перетворювати зовнішній світ, суспільні відносини – означає посилювати самого себе, розвивати самого себе. Людина, по суті, є “політиком”, бо її “людяність”, “людська природа” реалізується в діяльності по перетворенню обставин власного життя та керівництву іншими людьми [8, с. 55].

Ідея соціальної обумовленості свідомості та соціальності людської природи з необхідністю приводить до зміни уявлень про місце та роль людини в історії. “Сутність марксистського гуманізму полягає у тому, що він орієнтований на творчу діяльність людини, і не містифікованої, абсолютизованої людини, але реальної, тілесної особистості. Марксистський гуманізм бачить найвищу цінність у людській особистості, – не в охопленому гординою ренесансівському “титані” і не в

атомарному підприємстві до монополістичного капіталізму, через зіткнення з іншими “атомами”, які рухаються до заповітної мети – збагачення, а в суспільній людині, що оволоділа усім багатством виробничих сил суспільства” [16, с. 172]

Марксизм поєднав у своїй концепції історичного розвитку ліберально-демократичне (буржуазне) генералізуюче мислення з історизмом гегельянського типу, консервативного за своїм походженням. Він виходить із спільного для них розуміння історії: в історії існують певні, доступні дослідженню зв’язки, які встановлюють місце розташування будь-якої події. У межах цих підходів у XIX столітті склалася “цілісна картина суспільства” боголістичний 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 цієї точки зору історія постає як діалектична, коли нові форми заперечують попередні і готують шлях до наступних, що знаходяться в основі руху, якій є ціллю (telos) раціональності” [Белл 4, с. 255-256]. Суб’єкти історичних змін були колективними: народ і клас відповідно. Активному втручання в “об’єктивний” історичний процес передувала когнітивний акт – пізнання законів розвитку цього процесу та його кінцевої мети, такої, наприклад, як комунізм, запропонованої марксизмом. Проте проведення аналогії між марксистською та гегелівською концепцією історичного розвитку не дасть змоги виявити, окрім затертої в філософських дискусіях теми відмінності між ідеалістичним та матеріалістичним розумінням історії, сам спосіб осягнення історичних змін.

На думку неомарксиста Н. Бирнбаума, відмінності між методом і субстанцією в марксистському розумінні встановити важко. На противагу позитивістським доктринам, які в подальшому мали значний вплив на формування історичних концепцій, марксизм у його класичній формі передбачав, що історичний світ не може бути зрозумілим таким, яким він є, іншими словами, наше теоретичне розуміння того, що є не проста згода спостерігачів з приводу єдиного погляду на предмет дослідження і протоколів, які містять дані про спостере-

ження, а теоретична конструкція, що дає уявлення про саму історію. “Багато складних проблем марксизму обумовлені запереченням ним абсолютного поділу між суб’єктом і об’єктом в процесі історичного пізнання: пізнаючий занурений у субстанцію, яку він намагається пояснити” [5, с. 115].

Виходячи з класичного ідеалу науки, що сформувався в період Нового часу у галузі природничих наук, протистояння об’єкта та суб’єкта пізнання забезпечує найважливішу перевагу наукового знання перед різними видами теоретичних спекуляцій – його об’єктивність. Сам Маркс потрапив у суперечливу ситуацію: бажання вказати робітничому класу шлях до визволення змушувало його шукати такі “об’єктивні закони” суспільного розвитку, які б виправдовували його революційні дії. “Маркс представив свою позицію як позицію “наукового матеріалізму”, ... яка легітимує себе шляхом прямого посилання на науковий статус її знання (тобто знання, що надає можливість мета-політиці провести лінію розрізнення між тими, хто поглинув у політико-ідеологічні ілюзії, та Партією, яка ґрунтує свою історичну інтервенцію на знанні дійсних соціально-економічних процесів)” [9, с. 239].

Реальна заангажованість політичною боротьбою та популярна у ХІХ столітті наукова легітимація Марксом своїх політичних висновків потребує сьогодні нового переосмислення, виходячи з нових методологічних засад розуміння особливостей гуманітарного знання. Так П. Бурд’є зауважив, що марксистська теорія була однією з перших теорій, яка, претендуючи на науковість, свого часу більше ніж інші сприяла створенню адекватної теорії соціального світу, але не змогла “інтегрувати” свій теоретичний результат [7, с. 93]. Н. Бирнбаум, вказуючи на шляхи виходу марксизму із кризи, заявив, що марксизм сьогодні може внести реальний внесок у дослідження складних проблем осягнення історії: “Марксистська або будь-яка інша соціологія здатна здобути реальний погляд на історію за допомогою не повної відстороненості, а шляхом осмислення свого власного місця в історії” [5, с. 119].

Конструктивний перегляд поглядів Маркса на істинність та хибність свідомості колективного суб’єкта історії був започаткований К. Мангеймом. Справжнє значення відкритої Марксом соціально обумовленої свідомості, на його думку, полягало в тому, що Маркс звернув увагу на дійсне мислення людей, а не на думки, що поширювалися в академічних колах. Він звертається до ідей, що осягаються не шляхом чистого споглядання чи звертанням до Бога: одним із критеріїв дійсного знання стають закони буття, вперше відкриті у політичній

практиці. Проте Маркс соціально обумовлену свідомість, відкриту ним, не оцінив належним чином, називаючи її у одному випадку хибною свідомістю, або ідеологією, якщо вона формується буржуазією, тобто класом, що здійснює політичне панування, та істинною, якщо вона формується пролетаріатом, тобто класом, який займає особливе місце в системі матеріального виробництва.

Мангейм зауважує, що з часів, коли церква втратила свою духовну монополію, “кожна опозиційна група у суспільстві отримала можливість відкрито заявляти про свої протилежно існуючі смислові значення, що відповідають її власному розумінню світу” [11, с. 25]. Але у свідомості класу, який переміг та утвердив своє панування, а також прагне зберегти статус кво, завжди з’являється тенденція сприймати історію як послідовність подій, що привели його до перемоги. При цьому втрачається повнота бачення і цілісність у розгортанні історичного процесу, бо “історія осягається як процес лише доти, поки спостерігаючий за нею клас ще сподівається на щось” [11, с. 124]. Свідомість, яка випереджає дійсність, створює утопію, яка проростає з цієї дійсності та усвідомлюється тільки в практиці. “Тільки в марксистичному вченні про можливість хибної свідомості здобуває новий смисл, а політична практика стає наряду з економікою вирішальним критерієм того, що у всій сукупності ідей є ідеологією і що має реальну значимість” [11, с. 219]. Суть цього смислу, на думку Мангейма, полягає у тому, що разом із знищенням усіх форм утопії, людина втрачає волю створювати історію та здатність розуміти її, тобто бути її суб’єктом.

Проте слід остерігатися від перетворення мрій та сподівань пригнобленої класової групи у догматичну теорію, яка нездатна реагувати на зміни настроїв та поглядів людей, що активно борються за покращення свого становища та здобувають на цьому шляху реалізацію своїх конкретних вимог. “Одним із наслідків відмови від початкової марксистської концепції історичного прогресу в сучасному марксистичному доволі резонною стала відмова і від теорії ідеології як про істину в останній інстанції. Окремі ідеології можуть піддаватися аналізу відповідно до історичного контексту, але сама історія розглядається як послідовна зміна ідеологій, а не як здійснюваний у боротьбі рух від ідеології до істини [5, с. 112]. Сучасний неомарксист Н. Бирнбаум зауважує, що марксистська теорія виявила філософськи безплідними як сповзання в історизм, позиція якого зводиться до того, щоб реальний світ представляти абсолютно відповідним нашим уявленням про нього, так і політичну вульгаризацію, коли значення терміна “ідеологія” зводиться лише до соціально-політичного використання.

Нові перспективи конструктивного перегляду марксистської теорії історичного процесу та виявлення в ньому справжнього його суб'єкта відкрилися з появою феноменології, яка у ХХ столітті стала справжньою методологією гуманітарних наук та вказувала, зокрема, на закоріненість соціально-політичного знання у повсякденному досвіді людей. Так, Мерло-Понті як один із представників цього філософського напрямку здійснив реконструкцію введеного марксистом поняття класової свідомості. Він писав, що для розуміння справжнього змісту цього поняття однаково непридатними є як “об'єктивна думка”, так і “ідеалістична рефлексія”, оскільки вони є двома способами ігнорування феноменів. “Об'єктивна думка виводить класову свідомість з об'єктивних умов існування пролетаріату. Ідеалістична рефлексія виводить пролетарські умови з пролетарської свідомості. Перша висмоктує класову свідомість певного класу з його об'єктивних характеристик, друга, навпаки, зводить “буття робітника” до усвідомлення робітничого буття. В обох випадках ми залишаємося в межах абстракції, оскільки обмежені альтернативою в-собі та для-себе” [12, с. 505].

Людина усвідомлює себе робітником чи буржуа не тому, що продає свою робочу силу або солідаризується з буржуазним апаратом. На думку французького філософа, спочатку потрібно існувати як робітник або буржуа і саме цей спосіб існування разом зі світом чи суспільством мотивує індивідуальні революційні або консервативні міркування та судження на зразок “я робітник” або “я буржуа”. Класова свідомість народжується тоді, коли люди відчувають синхронність свого життя та життя інших людей, спільність своєї долі. Вадою концепцій класової свідомості, які критикує Мерло-Понті, є визнання тільки інтелектуальних проектів, не враховуючи проектів екзистенційних. Останній мислитель визначає як спрямованість життя до визначено-невизначеної мети, що не має жодної репрезентації та пізнається тільки в момент її досягнення. “Адже класи неможливо ні констатувати, ні проголосити так само, як не можна ні проголосити революцію чи фатум капіталістичного механізму; перш ніж бути помисленим, клас переживається як нездоланна присутність, як можливість, загадка або міф. Робити з класової свідомості результат якогось рішення або вибору означає стверджувати, що проблеми вирішуються тоді, коли ставляться, що будь-яке запитання вже містить у собі відповідь, на яку в цілому чекає; це означає повернутися до іманентності та відмовлятися від розуміння історії. Інтелектуальний проект та усвідомлення цілей є насправді завершенням екзистенційного проекту” [12, с. 509].

Подальше творче переосмислення класової теорії Маркса, зокрема питання про формування класів, знайшло своє місце у творчості П. Бурд'є. Цей французький мислитель не підтримує філософів, які стоять на позиціях номіналістського релятивізму, зводячи існування соціальних відмінностей до теоретичних артефактів, та виводять існування реальних груп на підставі виділення їх у соціальному просторі на основі статистичних узагальнень. Він, як і Маркс, наполягає на існуванні об'єктивного поділу суспільства на класи, але цю "об'єктивність" пояснює виходячи з інших методологічних принципів. "Що існує насправді, так це простір відносин, який є так само реальним, як геометричний простір, переміщення всередині якого оплачуються роботою, зусиллям, а особливо часом (йти знизу вгору – значить підніматися, карабкатися і нести на собі сліди та позначки цих зусиль)... І ймовірність мобілізації в організовані рухи, з їх апаратом, офіційними представниками тощо (що власне заставляє говорити про "клас") буде прямо пропорційною відстані у цьому просторі" [7, с. 60].

Помилку марксистської теорії класів французький мислитель вбачає в тому, що, з одного боку, в ній без належної аргументації ототожнюється клас сконструйований, або "клас на папері", і клас реальний. Перехід від "класу в собі" до "класу для себе" тут представлений як логічно або органічно необхідний у часі, з огляду на "дозрівання об'єктивних умов". З іншого боку, здійснюється протиставлення "класу в собі", що визначається на основі ансамблю об'єктивних умов, і "класу для себе", оснований на суб'єктивних чинниках, як ефект "усвідомлення", отриманий у результаті "пізнання" теорії, що здійснюється під керівництвом партії.

П. Бурд'є більш послідовно, ніж це зробив Маркс, проводить думку про зміну споглядальної свідомості гносеологічного суб'єкта на соціально обумовлену свідомість суб'єкта історичної дії. Пізнання законів історичного розвитку та просвітницька діяльність щодо їх тлумачення у середовищі народних мас не є початковою умовою формування класової свідомості. Навпаки, усі соціальні теорії є рефлексією над повсякденними уявленнями людей. Французький мислитель вважає, що наукова теорія, яка претендує на статус об'єктивної, повинна інтегрувати ті погляди індивідів, які вони мають про соціальний світ, або, точніше, їх внесок у побудову бачення соціального світу і через це в саме його будівництво, через зусилля (роботу) уявлення, яку вони проводять безперервно для того, щоб нав'язати своє бачення світу або бачення своєї власної позиції, своєї соціальної ідентичності.

Тут П. Бурд'є виходить за межі методологічного пояснення зв'язку

соціальної теорії та повсякденної свідомості, яке відкрила свого часу феноменологія, та вводить елементи структурного аналізу, який оживляє інтерес до відносин домінування, започаткований у філософії історії Марксом, з характерною для нього увагою до політичного аспекту суспільного буття. На його думку, у сприйнятті соціального світу має місце подвійне структурування. З одного боку, існують ознаки, які пов’язані з індивідами або соціальними інститутами, які сприймаються не якимось непов’язаним між собою способом, а навпаки, в дуже нерівнозначних композиціях. З іншого – “суб’єктивного”, сприйняття соціального світу є структурованим тому, що схеми сприйняття й оцінювання пристосовуються до ситуації в якій вони застосовуються.

Маркс, аналізуючи класову структуру, вказував на класову свідомість як на певну форму відображення соціальною групою свого місця в системі матеріального виробництва. Безсвідоме на рівні відчуття своєї позиції у соціальній структурі, почуття того, що можна або чого не можна собі дозволити, залишалося поза межами його аналізу. Почуття позиції, що займається у соціальному просторі, на думку П. Бурд’є, будучи ближчим до того, що є класовим безсвідомим, ніж до класової свідомості, “є практичною матерією соціальної структури в її ансамблі, котрий розкривається через відчуття позиції, зайнятої в цій структурі” [7, с. 63]. Слід мати на увазі, що французький мислитель слідом, згідно з П. Сорокіним, вважає соціальний простір багатовимірним, а при розгляді соціальних структур не обмежується системою виробничих відносин.

П. Бурд’є постійно наголошує, що необхідність чіткого прояснення дорефлексивних і імпліцитних форм сприйняття й оцінювання з’являється тоді, коли стоїть завдання вироблення власної стратегії у політичній боротьбі. Остання є одночасно і теоретичною, і практичною, бо мова йде про “можливість зберігати або трансформувати соціальний світ, зберігаючи або змінюючи категорії сприйняття цього світу” [7, с. 66]. Кульмінаційним пунктом класової теорії сучасного французького мислителя є твердження про те, що здатність заявити, зробити публічним те, що об’єктивно існувало, але залишалося в стані індивідуального чи колективного досвіду незадоволення, тривоги, очікувань, стану фрустрації, є тією чудернацькою соціальною владою – владою формувати групи, формуючи здоровий глузд, явно виражений консенсус для будь-якої групи. Це влада називати і викликати до існування за допомогою номінації. На рівні повсякденності робота з вироблення соціальних категорій здійснюється безперервно за допомогою різноманітних формул: добрих та поганих заяв, компліментів та про-

кльонів, похвали та нарікань, критики, звинувачень, наклепів тощо. Перехід від прихованого до явного не відбувається автоматично, а потребує підсилення та прояснення у науковій теорії, яка не стоїть осторонь політичних процесів. “Соціально пізнані та визнані відмінності існують лише для суб’єкта, здатного не тільки відчувати відмінності, але і визнавати їх як значимі, такими, що зачіпають його інтереси, тобто для такого суб’єкта, який наділений здатністю і схильністю робити розрізнення, які вважаються значимими у соціальному універсумі, який розглядається” [7, с. 68]. Таким суб’єктом став свого часу робітничий клас при активному сприянні марксистської теорії, яка завдяки “найстаршій метафізичній дії”, пов’язаній з існуванням символізму, дозволила вважати існуючим те, що змогла зробити позначеним. “... Будь який предикативний вираз “робітничий клас” приховує екзистенційний вираз “робітничий клас існує” [7, с. 90]. Бурд’є доходить висновку, що Маркс був політиком і вченим одночасно, а політика є виключно благодатним місцем для ефективної символічної роботи зрозумілої як дії, що здійснюється за допомогою знаків, здатних виробляти соціальне, і, зокрема групи. Саме політична заангажованість провідних постатей такого рівня як він надавала їхнім роботам специфічного аспекту: “утверджуючи канон історичних досліджень, вони водночас були задіяні у процесі оформлення політичної ідентичності та формуванні пам’яті конкретної групи” [6, с. 35-36].

За А. Бадю, марксизм слід розуміти як акумульовану мудрість народних революцій, причин їх виникнення, фіксацію та деталізацію їх цілей, це одночасно зайняття певної позиції та систематизація досвіду тих, хто бореться. Існування науки про суспільні формації особливо не цікавить маси, поки не віддзеркалює і не зосереджує їх реальний революційний рух. З іншого боку, інтелектуал, який стоїть осторонь реального революційного руху і не втягнутий у практичне перетворення дійсності, насправді “нічого не знає”, навіть якщо теоретизує. “...Без організованої практики (оскільки лише організація дозволяє централізувати досвід) немає систематизації, немає знання як такого. Без узагальненого застосування немає підґрунтя для тестування, для перевірки, немає істини” [3]. Під організованою практикою у цьому випадку слід розуміти спрямовуючу та мобілізуючу роль політичної партії, яка забезпечує концентрацію і коордидацію індивідуальних зусиль для здійснення колективних дій.

Практика, на думку Н. Бирнбаума, – це поняття, що має багато значень, які слід розрізняти. Передусім, суть ідеї, що пов’язана з ним, полягає у тому, що зовсім відсторонена або об’єктивна наука про

суспільство неможлива. Хоча це не означає, що будь-яка наука про суспільство повинна бути заангажованою у прямому сенсі слова, адже існують статистичні узагальнення, отримані з використанням кількісних методів. Такі уявлення зробили свого часу внесок в учення про партійність науки, які вульгаризували марксизм. Іншими словами, наукова практика є формою людської діяльності, яка здійснює вплив і все більше формує майбутнє. “Це приводить нас до другого значення практики – до її директивного змісту. Марксистська антропологія – при всіх своїх дефектах і провалах – стверджує, що історичність людини передбачає не в останню чергу її здатність творити і перетворювати свою історію” [5, с. 119]. Нарешті, поняття практики у контексті марксистської теорії містить у собі програмний намір, який сьогоднішній виглядає утопічним: позбавитися від розподілу праці через діяльність, досягти реалізації людської родової сутності.

У своїй праці “Капітал” Маркс підняв до рівня рефлексії те, що дано, але не стільки в дослідженні особливостей протестних дій робітників, скільки в постійності і розвитку в них “класової енергії”. Йому вдалося показати, що особливе місце пролетарської позиції не міститься в епізодах класової боротьби, а в історичному проекті, який “стягує їх до купи”, у проекті, практична форма здійснення якого характеризується стійкістю і наполегливістю. “Лише прояснення глибинної причини, що лежить в основі антагоністичного протиріччя експлуататорів та експлуатованих, дало можливість марксизму віддати належне рухові класового буття як явища та відіграти важливу роль у його мобілізації. Повстання робітників, що є зосередженням і вогнем цього протиріччя – це і є у Маркса сам розум (reason) історії” [3] у значенні пізнаної причини радикальних соціальних змін. Як марксистський, так і будь-який історичний проект у майбутньому буде пов’язаний з виникненням нових ідей, вірувань, кредо, “спільного словника надії і протесту”, що переплітаючись розвинуться у свій власний, особливий світогляд.

На створення такого історичного проекту спрямовані пошуки багатьох сучасних філософів. Так, А. Турен самою назвою книги “Повернення людини діючої” заявляє про історичність людини та про необхідність трансформації її колективних форм у постіндустріальному суспільстві [Див. 13]. А. Негрі та М. Хардт створюють концепцію Multitude як нового суб’єкта історії, що формується у надрах “Імперії” – нової форми глобального суверенітету зі своїми органами влади, порядками ієрархій та політичною стратегією “втручання в ім’я універсальних цінностей” [Див. 15]. Е. Юнгер у другій половині ХХ

століття пропонує нову “робітничу” утопію, попри всю переконливість критики досвіду втілення таких утопій у практиці тоталітаризму [Див. 14]. Цей перелік можна продовжувати далі, але важливо вказати на те, що об’єднує зазначених мислителів – продовження марксистської традиції створення критичної теорії суспільства та виявлення конкретної соціальної форми буття історичного суб’єкта шляхом узагальнення досвіду протистояння соціальних груп у нових типах соціальних конфліктів. Уявлення про те, що смисл може бути, якщо потрібно, знайдений в історії за допомогою винахідливості та новацій, марксизм передає у спадок сучасній соціальній філософії. Когнітивні прозріння щодо майбутнього, викриття “міток” прийдешніх подій завжди будуть протистояти спробам побудувати міцно прив’язані до сьогодення псевдорациональні теорії. Останні, на наш погляд, і є насправді ворогами і “відкритого суспільства”, і відкритості в історії.

Література:

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. – М. : “Прогресс”, 1992. – 608 с.
2. Бадью А. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с. (XX век. Критическая библиотека) Режим доступа: http://www.artinfo.ru/ru/news/main/Alain_Vadiou-manifeste_pour_la_philosophie.htm.
3. Бадью А. Основной философский тезис: “Правильно восставать против реакционеров. – Режим доступа: <http://www.politizdat.ru/outgoing/27/>
4. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник / Упоряд. В. Лях. – К. : Либідь, 1996. – С. 251-275.
5. Бирнбаум Н. Кризис в марксистской социологии // Американская социологическая мысль: Тексты. – М., 1994. – С. 94-120.
6. Бурдьє П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко – М. : Socio-Logos, 1994 – 288 с.
7. Бурдьє П. Социология политики: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко – М. : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
8. Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. Пер. с ит. – М. : Политиздат, 1991. – 560 с.
9. Жижек С. Драгливий суб’єкт: відсутній центр політичної онтології / Пер. с англ. Димерець Р. Й. – Київ: ППС – 2002, 2008. – 510 с.
10. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М. : “Прогресс”, 1992. – 414 с.
11. Мангейм К. Диагноз нашего времени : Пер. с нем. и англ. – М. : Урист, 1994. – 700 с.

12. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Пер з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. – К. Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
13. Турен А. Возвращение человека действующего. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.
14. Юнгер Е. Зміна громадянської угоди робочим планом // “Філософська думка”. – 2008. – №1. – С. 36-55.
15. Хардт М., Негри А. Империя. – М. : Праксис, 2004.
16. Ящук Т. И. Диалектика объективного и субъективного в общественном развитии. – К. : “Политиздат Украины”, 1989. – 191 с.

Рецензент:** кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя **О. П. Бучин

Володимир Попов

КОСМОС І ОЛАМ ЯК ДВІ МОДЕЛІ ПІЗНЬОАНТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті осмислюються проблеми ідентичності в епоху пізньої античності. Проводиться порівняльний аналіз двох моделей ідентифікації: космоцентристської (греко-римською) і оламістської (іудейською). На основі цього аналізу вдається під новим кутом зору розглянути особливості християнської ідентичності.

Ключові слова: Космос, Олам, тикун олам, еон, просторова ідентичність, тимчасова ідентичність, паганство, юдаїзм, християнство, есхатологія

Volodymyr Popov. Cosmos and Olam as two models of identity in the epoch of late antiquity

This article is devoted the problem of identity in the epoch of late antiquity. An author conducts the comparative analysis of two models of authentication: cosmicism (Greko-Roman) and olamism (judaic). On the basis of this analysis it is succeeded under the new point of view to consider the features of christian identity.

Keywords: Space, Olam, Tikkun olam, eon, spatial identity, temporal identity, paganism, judaism, christianity, eschatology.

Владимир Попов. Космос и олам как две модели позднеантичной идентичности

В статье осысливаются проблемы идентичности в эпоху поздней античности. Проводится сравнительный анализ двух моделей идентификации: космоцентристской (греко-римской) и оламитской (иудейской). На основе этого анализа удастся под новым углом зрения рассмотреть особенности христианской идентичности.

Ключевые слова: Космос, Олам, тикун олам, эон, пространственная идентичность, временная идентичность, язычество, иудаизм, христианство, эсхатология.

Сучасна епоха чимось нагадує першу кризу європейської ідентичності, коли античний космос, звичний і наблизений до людини, змінюється на світ-олам постійних очікувань майбутнього Царства Божого. Ідентифікаційна криза, спричинена появою та поширенням християнства, вимагала від кожної людини власного чіткого самовиз-

начення у системі ідентифікаційних координат. У добу глобалізації ідентичність також виступає як постійне самовідтворення, але вже не у вигляді причетності до сталих структур і спільнот, а у власному внутрішньому світі. На жаль, в історико-філософській літературі (за виключенням творів Сергія Аверінцева та його епігонів) бракує робіт спеціально присвячених дослідженню особливостей подолання ідентифікаційної кризи I-II сторіч нашої ери, які могли стати основою моделі прогнозування подолання сучасної кризи.

Мета статті – порівняння двох моделей ідентифікації, що притислися одна одній в епоху пізньої античності: космосу та оламу, на підставі яких постає нова християнська ідентичність.

Християнське світосприйняття виникає в умовах гігантського культурного та політичного синтезу, що відбувається спочатку в елліністичних державах, а потім у межах Римської імперії. Феномен політичного та торговельного об’єднання середземноморських народів за його культурним значенням можна порівняти хіба що з сучасним Європейським Союзом. Ця екуменічна єдність породжує своєрідний мультикультуралізм, духовною основою якого було еллінське паганство, що в епоху еллінізму трансформує певним чином релігійно-світоглядні парадигми інших культур.

Лише один з підкорених народів не визнав повною мірою цінності паганського екуменізму – юдеї. Всеосяжний античний Космос не зміг втягнути остаточно у свою орбіту народ, світоглядне бачення якого було повною протилежністю античній космологічній парадигмі. Коли греки та римляни підкорювали і приєднували Юдею, вони зустрілися з культурою з усталеною ідентичністю, народом, що вже сотні років жив у “оламі” – так називався семітськими мовами потік часу що йде з минулого у майбутнє. Слово “олам (אֱלָמִים)” згодом отримує досить багато значень: це і “століття, вічність”, і “світ”, і “всесвіт”. Але первісним було саме часове значення; саме воно є характерним для єврейської Біблії. У новозавітній грецькій єврейське поняття олам перекладається словом космос (“світ”) і словом еон (“століття”). “Олам”, потік часу та потік душі, у якому вона може проявити їхню свободу й вибрати долю. Сам юдейський бог був богом “оламу”, богом плину часу, його творцем і законодавцем. Відомий російський мислитель С. Аверінцев з цього приводу писав: “Греческий мир – это “космос”, по изначальному смыслу слова такой “наряд”, который есть “ряд” и “порядок”; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Библейский мир – это “олам”, по изначальному смыслу слова “век”, иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как исто-

рия. Внутрі “космоса” даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутрі “олама” даже пространство дано в модусе временного движения – как “вмістилище” необратимых событий. Бог Зевс – это “олимпиец”, то есть существо, характеризующееся своим местом в пространстве. Бог Яхве – это “Сотворивший небо и землю”, то есть господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – господин истории, господин времени” [1, с. 52].

Таким чином, у пізній античності стикаються дві концепції світосприйняття, два світогляди, дві моделі ідентифікації. Для греків (і, певним чином, для римлян та всіх еллінізованих народів) модель ідентифікації – це гармонічно влаштований простір (“космос”). Вони вважали, що світ – це художній твір, просторова організація буття, що може бути об’єктом естетичного споглядання. Усередині космосу навіть час існує в просторовому модусі, плине ніби у замкненому колі, втрачаючи якість незворотності і набуваючи, натомість, притаманну тільки простору якість симетрії. І тому час сприймається греками як минулий і теперішній, і довіряють вони, насамперед, часу теперішньому.

Біблійний Всесвіт – це потік часу, який несе в собі все суще, Всесвіт як історія, як своєрідний осередок незворотних подій (“олам”), всередині якого навіть простір сприймається в модусі часового руху. Простір у юдейській світобудові – то швидше також “олам”, “століття”, тобто потік часу, який несе в собі весь світ як історію; простір – усередині “оламу”. Він є “місцем незворотних Яхве подій”, адже Яхве – пан некаскованої миті, з якої почалася історія, існуючий вічно пан історії.

Історію бачити не можна, у ній можна тільки брати участь. Цей Олам, або світ як час, знаходиться в нескінченному стані чуда і катастрофи. Чудо і катастрофа є нормою в цьому світі.

У “Торі” розгортається грандіозна панорама “всесвітньої історії”, яка складається з кількох етапів. Перший – створення Богом світу й людей, людське життя в Едемі і їхнє вигнання. Далі йде розмноження й розпуста людей, події, які спонукають Яхве винищити за допомогою потопу майже весь рід людський. Другий етап відкривається “завітом” – договором (“беріт”) між Богом та врятованим ним від потопу Ноахом (Ноем). Він від усього людства зобов’язується виконувати волю Бога, а Бог обіцяє, що “ніяке тіло не буде знищене водами потопу” (Бут. 9: 11). Пізніше укладається новий договір між Яхве й

Авраамом. Втім, цим договором охоплено лише частину людства, а щодо решти продовжує діяти попередній договір.

Четвертий стан – укладання через Мойсея договору між Яхве і дванадцятьма “колінами” ізраїльськими (при цьому попередні завіти-договори не скасовуються). П’ятий етап відкривається договором, “завітом вічним” між Яхве й Давидом, безперечно, за умов повного додержання зобов’язань щодо Бога. Шостий етап починається новим, укладеним у 458-457 рр. до н. е. завітом між Яхве і громадянсько-храмовою юдейською громадою: “При всьому тому склали ми тверде зобов’язання й підписали його, а наші князі, левіти, священики приклали до нього печаті” (Неєм. 10: 1).

Напрямок часу в юдейській моделі світоустрою – вперед від створення світу до напруженого чекання великої події, яка вирішує історію, – до пришествя “Машіаха”. Навіть таємниця й велич Бога прикладені до категорії часу: “І благословив Бог сьомий день і освятив його.” (Бут. 2: 3). У сучасному юдаїзмі вважається, що мета існування богообраного народу – це “тікун олам” – вдосконалення світу (взятого знову ж таки у модусі часу) під керуванням Бога (молитва “Алей-ну”). Як пише сучасна російська поетеса Ольга Ритмова:

“Втекают реки в океаны,
Уйдут герои и тираны,
И мы вернемся к праотцам.
Но если верить мудрецам,
На небе судят по делам.
И все-таки Тикун Олам!” [2]

Однак, повернемося до епохи пізньої античності, коли відбувається перша зустріч античного Космосу та юдейського Оламу. Біблійний світ до IV сторіччя до н. е. був ізольований від світу античного. Але після включення Юдеї до складу держави Олександра Македонського починаються контакти іудеїв з греками, а потім й з римлянами. Ці контакти носять на початковому етапі цілком мирний характер. Греки цікавляться монотеїзмом Тори і зближують його з ідеями індійських філософів. З’являються й іудеї, які переймають основи грецької культури. У діаспорі засвоюють грецьку мову, що викликає потребу у перекладі Біблії (Септуагінта). Звичаї і чесноти греків пробираються у Палестину, нерідко розхитуючи традиційні старозавітні підвалини. У Єрусалимі виникає “еллінофільська” партія, яку очолює первосвященик Ясон. Однак у 70-х рр. II ст. до н. е. мир порушується спробою Антіоха IV Епіфана насильно нав’язати євреям паганську релігію. Спалахнуло Маккавейске повстання, наслідком якого стало відновлення

незалежності Ізраїлю. З цього періоду стосунки між юдеями і греками різко загострюються, що зумовлює жорстокі сутички між ними (особливо у Олександрії). Відмова юдеїв прийняти еллінську віру і життя сприймається як варварський опір цивілізації. Цю пізню зустріч двох культур описує С. Аверінцев таким чином: “Словесное искусство Библии и красное писательство Греции, которые уже успели пережить эпохи самого высокого расцвета – времена Исаи и Иезикииля, Гомера и Софокла, – так не встретились. К тому момента, когда иудеям наконец пришлось услышать о Еврипиде и Платоне, а эллинам – о Законе и Пророках, оба творческих принципа уже достигли предела четкости и обработанности. Противоположности выявились; теперь могла начаться драма их взаимодействия [3, с. 39].

Загальновідомо, що християнство виникло на основі юдаїзму, можна навіть сказати, що воно було сектантським рухом в межах цієї релігійної традиції. Християни прийняли естафету пророків і стверджували, що засновник їхнього вчення Ісус Христос – і є той самий Месія, що позбавить світ від страждань і смерті. Вчення апостола Павла, незважаючи на те, що його називали “апостолом паганів”, ще цілком перебуває у межах “оламістської” епістеми. Він успадкував методи та поняття раввіністичної екзегези: схильність до алегорій і суджень за аналогією, ідею корпоративної особистості та розподіл історії на два еони: світ теперішній (євр. олам ха-зе) та світ месіанський, прийдешній (євр. олам ха-ба). Справжнє Євангеліє Павла починається з досвіду в Дамаску, хоча сам факт ініціативи, що йде від Бога, відповідав його споконвічній вірі в активний характер Одкровення (покликання Авраама, Мойсея, пророків). Дамаський досвід постійно збагачувався новими одкровеннями і міркуваннями, у тому числі й напівгностичного характеру. Савл Тарсеянин, проте, у своїх посланнях намагався уникати використання слова “κόσμος”, добре розуміючи свою належність до “оламістської” традиції, для якої Бог є не декоратором Хаосу, а творцем всього видимого та невидимого з абсолютного небуття. Втім, Павло всіляко відмежовується й від тодішнього юдаїзму, окреслюючи чітку формулу християнської ідентичності: “... немає грека, ні юдея, ні обрізання, ні необрізання, ні скита, ні невольника, ні вільного, а все й у всьому – Христос” (Кол. 3: 11).

Руйнування Храму та остаточне розмежування з юдейською спільнотою поставило перед християнами другого – третього покоління складне завдання власного самовизначення. Деякі дослідники навіть вважають, що християнство перенесло своєрідну “родову травму”, внаслідок якої прийняло антиюдейський характер. Справді, подаль-

ший розвиток християнської ідентичності пов’язаний з самовизначенням у відношенні до іудейської матриці. Але радикальний виступ напівгностика Маркіона, що намагався надати новому віровченню не тільки антиюдейського, а навіть антибіблейського характеру, не знайшло достатньої підтримки. У християнстві згодом визначальною стала ідея про те, що саме воно є природним продовженням давнього юдаїзму, втіленням давніх старозавітних пророцтв. На цій підставі різко засуджується пізніший талмудичний юдаїзм за невизнання Христа як істинного Месії. Визначившись таким чином щодо Тори, яка стає Старим Заповітом, новий “справжній юдаїзм” повертається до “оламїстської” ідентифікації, хоча у надто перетвореному вигляді.

У християнській моделі універсуму час знову подається лінійним, це знову “олам” – потік часу, який несе в собі всі речі, весь світ як історію. Боговтілення відбулося в історії лише один раз, і Страшний суд також відбудеться лише один раз. Вперед і тільки вперед – від створення світу до другого пришествя і Страшного суду, в одному-єдиному циклі існування Всесвіту. Подія Спасіння, що його приніс світові (людству) Христос, уперше відкрила новий світ і новий час, яким відповідає нова – “преображена”, перетворена – людина. Місія Спасителя не лише стала чимось “новим” – тим, що не мало прецеденту і не траплялося раніше. З нею все буття змінює свою якість, стає якісно новим буттям. Не щось безпрецедентне трапляється, не якесь окреме “нове” постає, а вся дійсність перетворюється й набуває інших, “нових” основ (“нового” горизонту) подальшого існування. Це – не тимчасове нове, а нове на всі часи й всезагальне. Таким чином, християнство, спричинивши контрверзу старого-нового, одразу надало їй сенсу опозиції хибного (віджилого) і достеменного. У знаковому зверненні апостола Павла до паганських філософів (відома промова в ареопазі з “Діань апостолів”) лунають ключові слова: “Отже, залишаючи часи невігластва, Бог нині велить людям всім усюди покаятися” (Діяння, 17: 30). Один час треба “покинути”, щоб почався “новий час”.

У християнстві теж присутня Вічність – “aeternitas”, тобто постійність, яка передувала часові й була причиною його появи, яка існувала “до світу”, “зі світом” і “після світу” й належала Богу, що “не був, не буде, але завжди є” – “non fuit, nec erit, sed semper est”. Символ Вічності – таке знайоме з космологічної моделі коло. А земний лінійний час – то лише “тінь Вічності”, адже він є створеним, він почався разом з нашим світом і з ним же припиниться. Земний час – це не що інше, як зміна людської історії, це “tempus”, поділений на два відтинки: до народження Христа й після того, від акту божественного творення до

першого пришествя Христа й від спокути його мученицькою смертю на хресті до другого пришествя зі Страшним судом у “кінці часів”.

Саме в “кінці часів” християнський універсум чекає страшна космічна катастрофа: Сонце й Місяць затьмаряться, зірки впадуть з неба, й саме небо згорнеться. Тоді грізний суддя Христос сяде на престол, почнеться Страшний суд людських істот, і від престолу полетять вогняна ріка. Земля і все людство повернуться до Творця; лінійний час згорнеться, тобто повернеться у Вічність, яка лежить у кінці буття.

Есхатологічні мотиви, втім, дещо відходять на другий план, коли відбувається певна “рутинізація харизми” та просякання християнства у різні верстви тодішнього давньоримського суспільства. Якщо в релігійному відношенні Христос прийшов до “загиблих овець дому Ізраїлева”, то в історичному – у пізньоантичну “ойкумену”, де й відбулося поширення та становлення Церкви. У цьому сенсі вислів “повнота часів” стосується не тільки моменту біблійної “історії порятунку”, але й епохи духовної зрілості греко-римського світу – світу, що історично перебував у стадії занепаду й старіння, але, разом з тим, готового сприйняти християнську благу звістку про Новий Завіт Бога та людину.

Християнську епістему ідентичності жодним чином не можна вважати лише більш-менш органічним синтезом “оламістської” та “космологічної” парадигм. У її основі лежить унікальний релігійний досвід перших апостолів, проповідників та мучеників, що сповідували віру у “Христа розп’ятого – ганьбу для юдеїв, глупоту для поган...” (1 Кор. 1: 23), керигму спасіння, μετάνοια-покаяння як глибинну зміну стилю мислення та способу життя. Розгляд особливостей християнської ідентичності потребує самостійного, більш докладного дослідження.

Але, перш ніж перейти до цієї справи, треба зробити невеликі попередні висновки та дати коротенькі визначення “космологічної” та “оламістської” моделям ідентифікації. Антична ідентичність – це самототожність речі, тіла, природи та, зрештою, незмінного чуттєво-матеріального Космосу, який обертається навколо себе; юдейська ідентичність – це збереження богообраним народом своєї самості у потоці незворотних подій в Оламі. Основою християнської ідентичності є принцип самототожності особистості в історії або, говорячи конкретніше, створення космосу надкосмічною особистістю, загальне гріхопадіння й первородний гріх та порятунок гріховного світу за допомогою знов-таки суто особистісного Боголюдства.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри соціології управління Донецького університету управління Я. І. Пасько

Андрій Матвійчук

ІМПЕРАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА ЕКОЛОГІЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ

Окреслено зміст нової наукової дисципліни "екологічна деонтологія", концепція якої розробляється автором. Встановлено зв'язок екологічної деонтології та традиції деонтологічних досліджень соціальної філософії. Стверджується, що екологічна деонтологія має прямий зв'язок з традиціями моральної, а отже практичної філософії. Сформульовано перспективні завдання для екологічної деонтології.

Ключові слова: екологічна деонтологія, деонтологічне знання, екологічне знання, екологічна етика, глобальні проблеми.

Andrij Matviychuk. Imperative philosophy as pre-condition of ecological deontology

Outlined maintenance of new scientific discipline "ecological deontology", conception of which is developed an author. Connection of ecological deontology and traditions of deontological researches is set. It becomes firmly established that ecological deontology continues traditions of moral and consequently practical philosophy. Perspective tasks are formulated for ecological deontology.

Key words: ecological deontology, deontological knowledge, ecological knowledge, ecological ethics, global problems.

Андрей Матвийчук. Императивная философия как предпосылка экологической деонтологии

Определено содержание новой научной дисциплины "экологической этики", концепция которой развивается автором. Установлена связь экологической деонтологии с традицией деонтологических исследований. Утверждается, что экологическая деонтология продолжает традиции моральной, и, следовательно, практической философии. Сформулированы перспективные задачи экологической деонтологии.

Ключевые слова: экологическая деонтология, деонтологическое знание, экологическое знание, экологическая этика, глобальные проблемы.

Постановка проблеми. Подолання екологічних проблем (як глобальних, так і локальних) нині є одним з найактуальніших завдань

людства. Адже подальше ігнорування законів природи (нерациональне та неефективне використання природних ресурсів) та соціальних законів (несправедливий розподіл благ, що дають природні ресурси), вочевидь, можуть привести до масштабних соціальних конфліктів та глобальних природних катаклізмів.

Крім того, сьогодні загальноновизнаною є теза, що вирішити весь розмаїт проблем, що постали перед людством, можливо, передусім, через зміну свідомості сучасної людини та суспільства в цілому. Вважаємо, що усе вищесказане зумовлює необхідність розробки нової філософської дисципліни на перетині екологічного та етичного знання, що визначена нами як “екологічна деонтологія” [8]. З огляду на свої філософські та природничо-наукові потенції, вона сприятиме формуванню в людини мотивацій свідомого вибору на користь екологічно зважених рішень, а отже, формування та утвердження екологічного імперативу поведінки. Ми переконані, що шлях до вирішення глобальних проблем (зокрема, екологічних) проходить саме через площину осмислення на ґрунті екологічних знань усієї проблемності буття, адже періоди нових етапів розвитку суспільства, як правило, пов’язані із змінами світоглядного характеру, що потребує філософського переосмислення.

У запропонованій шановному читачеві роботі маємо на *memi* продемонструвати етичну генетику екологічної деонтології, її прямий зв’язок з традиціями моральної, а отже, практичної філософії. Водночас, ми прагнемо довести тезу, що екологічна деонтологія є логічним етапом розвитку європейської імперативної філософії – деонтології, яка і сьогодні не втрачає актуальності. Окрім цього, в роботі буде сформульовано науково-методологічний та функціональний потенціал екологічної деонтології. У своїй роботі ми намагатимемося довести, що екологічна деонтологія дає максимально повне концептуальне, сутнісне охоплення екологічної проблематики та створює передумови для її розв’язання.

Констатуючи *теоретичні основи* нашого дослідження, слід відзначити, що виняткову роль для становлення та розвитку класичних теорій деонтології відіграли такі видатні філософи, як І. Бентам, І. Кант, Дж. Мілль, Д. Росс.

Осмислення та аргументація необхідності розроблення нового напрямку – екологічна деонтологія, а також окреслення його потенціалу у сфері формування екологічної культури суспільства, вирішення технічних та технологічних проблем, що їх актуалізувала глобальна екологічна криза, передбачає звернення до таких проблемних сфер:

– сучасна глобалістика, різні аспекти якої представлені у працях таких авторів, як Є. Бистрицький, А. Геніс, А. Гор, Ф. Кессіді, В. Лук'янець, С. Пролєєв, А. Толстоухов, Н. Федотова, Г. Френч, Ф. Фукуяма та ін.;

– ідеологія екологізму та інвайронменталізму, що представлена працями таких вітчизняних та зарубіжних науковців, філософів та громадських діячів, як-от: С. Баньковська, М. Белл, Р. Делтон, Р. Данлап, Н. Конріх, В. Костайн, Дж. Лестер, Д. Панісія, Дж. Персі, М. Потабенко, Т. Прінсен, О. Ромодан, В. Сакс, М. Саппа, Б. Стед, М. Стейгер, О. Стегній, В. Степаненко, М. Фінгер, О. Яницький та ін.;

– етична та аксіологічна проблематика спричинена завданням трансформації морально-ціннісних орієнтирів у ставленні до природи, необхідністю переосмислення морально-етичних засад відношення "Людина – Природа", зумовила звернення автора до етичних досліджень В. Борейко, В. Гьосле, А. Єрмоленка, Ф. Канака, М. Кисельова, С. Кримського, В. Йонаса, К. Маср-Абіха, А. Швайцера, С. Келлерта, А. Наесса, Т. Роззак, Е. Вілсон та ін.;

– природоохоронна політика та її окремі аспекти (екологічний, економічний та соціальний), що у різні часи та з різних філософських і наукових позицій осмислювалися вітчизняними та зарубіжними дослідниками: М. Белл, Л. Беннет, Л. Браун, Г. Брундтланд, Н. Віг, А. Гор, Р. Гудленд, Е. Гудстейн, А. Гусейнов, Г. Далі, В. Костайн, Р. Костанза, М. Крафт, В. Кузнецов, Дж. Кумберленд, Дж. Лестер, В. Лунев, Р. Норгаард, Д. Персі, Дж. Робертс, Л. Ситніченко, Л. Таконі, К. Тернер, А. Толстоухов, М. Томан, В. Хілько, Г. Френч та ін.

Міркування згаданих науковців, громадських діячів та філософів, а також власне бачення окресленої проблематики дозволили створити авторську концепцію "екологічної деонтології".

На початку *основної частини* нашої роботи зауважимо, що у максимально лаконічній формі деонтологія (от грец. *δεον* – належне) – це розділ етики, в якому розглядаються проблеми обов'язку та належного. Англійський філософ і правознавець Ієремія Бентам використав термін "деонтологія" для позначення теорії моральності як науки про належну поведінку або про мораль поведінки індивіда для досягнення належної для нього мети, свого роду зведення правил поведінки. Нині деонтологічне знання напрацьовувало власний термінологічний та понятійний апарат. Принциповими поняттями для деонтологічного знання залишаються поняття обов'язку, належного, імперативу поведінки, задоволення, практичного інтересу, самопожертвування.

Водночас маємо зазначити, що проблематику належного дослі-

джував ще Аристотель. Розглядаючи оптимум взаємодії статичної дійсності та динаміки можливого (належного), античний мислитель сформулював ідеї про буття на рівні можливостей та буття на рівні дійсності. Водночас Аристотель вказував на необхідність, механізми та мистецтво взаємозумовленостей та взаємопереходів цих типів буття [12; с. 562].

З іншого боку, імперативній філософії (як ще називають деонтологію) закидають ідею “нав’язаного обов’язку”, виправдання примусу, специфічну форму маніпулювання індивідом, споживче ставлення до нього, що має на меті “виманити” його здібності, добитися від нього жертв, поставити на службу чужому корисливому інтересу. Відтак, для деонтології можна відшукати і такі жорсткі визначення, як: “усічена” етика поведінки, мораль жорсткого замкнутого суспільства, що диктує його членам чіткі правила поведінки у вигляді законів і інструкцій, а також прийнятих негласних дозвільних і заборонних дій.

Водночас, фахівці з етики звертають увагу на те, що з уявлення про належне складаються етичні вимоги, розуміння того, які вчинки люди повинні здійснювати. Належне розглядається як моральне веління або розсудлива мудрість [12, с. 562]. Стосовно людини вимоги належного виступають як її обов’язки; останні в узагальненій формі загальних правил формулюються в моральних приписах, нормах, заповідях [11].

Зрештою, сьогодні зміст терміна “деонтологія” звузився до характеристики проблем людського обов’язку, розглядаючи останній як внутрішнє переживання примусу, що задається етичними цінностями. Деонтологія намагається науково обґрунтувати необхідність свідомого підпорядкування особистих інтересів потребам суспільства у гармонійному поєднанні особистого і суспільного. Деонтологія також визначає конкретні форми професійної моралі, виконання громадянського обов’язку в певній галузі суспільного життя і професійної діяльності. Щоправда, за останнє десятиліття окрім медичної та юридичної етики почали з’являтися нові види професійної етики: деонтологія журналістики, педагогічна деонтологія, управлінська деонтологія, економічна деонтологія, політична деонтологія та інші.

Переконані, що активізація уваги до деонтології та проблеми застосування імперативного мислення у різних сферах людської діяльності зумовлена характерним для початку ХХІ сторіччя переконанням про необхідність реального переходу від загальних міркувань на тему зміни світоглядних та ціннісних переконання сучасної людини до напрацювання дієвих схем того, як в умовах сучасного світу ак-

тивізувати механізми формування нової, більш гуманістичної свідомості, а також відповідного стилю мислення та поведінки. Напевно, що адекватні відповіді на поставлені питання не можливі без нового, більш ретельного та глибокого прочитання творів, що належать деонтологічному дискурсу. Передусім йдеться про традиції англійського утилітаризму.

Так, дослідники оригінальних текстів Бентам [10] стверджують, що у нього деонтологія не передбачає моралізаторства у вигляді накладення на людство кайданів обов'язку, носіння яких не дає йому нічого іншого окрім страждань. Направду, за Бентамом чинити добро слід у найбільш прийнятний спосіб для того, кому це добро робиться, інакше це тиранія. Головна людська чеснота для англійця – благорозумність, та влада над власним розумом. Якщо продовжити його міркування, напевно до людських чеснот можна додати владу над своїми вчинками. Отож, деонтологія у Бентама постає, як наука про належне (і корисне), до усвідомлення чого приходять самостійно, а не через примус. Деонтологія задає певні орієнтири, яких варто прагнути. Останні дві тези мають принципове значення для розбудови нами концепту екологічної деонтології, в межах якої завдання виживання людського виду та збереження (відновлення) гармонії із Природою мають стати фундаментальними поведінковими орієнтирами людини.

Водночас, тут не можемо не згадати Канта, у якого моральний обов'язок має розумний характер і є проявом практичного розуму. Німецький мислитель чітко вказував на те, що для того, аби бути вільним, людина повинна керуватися у своїй поведінці саме моральним обов'язком, тобто, іншими словами, дотримуватися необхідного, належного. Індивід у Канта стає людиною саме тоді, коли починає керуватися обов'язком як особливим моральним законом, що у видатного німця постав у сукупності моральних імперативів.

Між тим, ідею корисності (утилітарний підхід) у своїх працях розвинули інші відомі англійські мислителі Джеймс Мілль (James Mill) та його син Джон Стюарт Мілль (John Stuart Mill). У Мілля старшого цікавими видаються міркування про суспільну користь як вищий принцип і критерій моралі, хоч це і не піддається повній реалізації в житті людей. Втім, цілком може стати ціннісним орієнтиром. Щобільше, вже у Джона Стюарта Мілля чітко озвучено той факт, що висновок про своє особисте щастя, про якість задоволення від життя людина часто робить спираючись не на власний досвід, а на думку більшості. Іншими словами, максимальне щастя для людини, – це те, що сприймається як максимальне щастя більшістю, суспільством.

Отже, якщо суспільство послідовно культивуватиме екологічні цінності, то життя і насолода здоровим довкіллям очевидно стане ознакою щасливого життя.

З іншого боку, проблема забезпечення максимального блага та справедливості у суспільстві має ще один очевидний екологічний аспект. Так, нині є серйозною проблемою завдання справедливого розподілу природних ресурсів і матеріальних благ між теперішнім та прийдешнім поколіннями та шляхи розв'язання суперечностей, що з цього випливають, тобто дотримання принципу екологічної справедливості між теперішнім та прийдешніми поколіннями [3, с. 21]. Гадаємо, що екологічна деонтологія може виступити засобом стимуляції як утилітаристських, так і альтруїстичних мотивацій екологічно обґрунтованої поведінки людини. Цьому сприятиме залучення екодеонтологією усього масиву екологічного знання, апеляція до морально-ціннісної сфери людини, а також акцент на нормативному характері екологічних цінностей, що мають стати основою поведінки сучасної людини (і з точки зору її особистого екологічного блага, і в суспільних інтересах). На меті екологічної деонтології – виховання в сучасній людині почуття екологічного обов'язку, який би став потужним чинником її повсякденної поведінки.

Не менш цікавими для нашого дослідження деонтологічної традиції є міркування на тему обов'язку англійського філософа початку ХХ ст. Девіда Росса, який розвивав ідею самоочевидного зобов'язання (*prima facie*). Передусім Росс звертає увагу на такі зобов'язання, які при першому ж погляді (через свою самоочевидність) визнаються як морально належні і не потребують подальшої перевірки. Тобто, за логікою Росса, зобов'язання берегти природу, власне довкілля, напевно, можна вважати (через їх очевидність) морально належними і, таким чином, обов'язковими. Окрему увагу варто звернути на запропонований Девідом Россом поділ зобов'язань на групи залежно від того, до минулого чи майбутнього звернене діяння. Так, зверненими у минуле Росс вважав обов'язок дотримуватися обіцянки або угоди, обов'язок відшкодування збитку, обов'язок вдячності. Своєю чергою, зверненими у майбутнє є обов'язок добродійності, обов'язок справедливості, обов'язок самовдосконалення [4]. На наше переконання, левова частка сформульованих Д. Россом імперативних принципів відповідає тим настановам, що задаються так званою новою “екологічною парадигмою” (*New Environmental/Ecological Paradigm*), зокрема, заперечення людської винятковості в цьому світі, прагнення самовдосконалення, зміна пріоритетів у бік нематеріальних (постма-

теріальних), духовних цінностей. Водночас, значним позитивом міркувань Росса є не лише маніфестація певних етичних ідей, а наголос на їх моральній належності для людини. Тобто, в дусі Канта, шлях до людськості проходить через моральний обов’язок. Очевидно, шлях до гармонізації відношення “Людина – Природа” проходить через систему екодеонтологічних вимог.

До слова, про актуалізацію моральних належностей на засадах дискурсивної етики спільної відповідальності за умов екологічної кризи пише відомий сучасний український дослідник Анатолій Єрмоленко. В своїй останній монографії “Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи”, дослідник, саме з екодеонтологічних позицій, на нашу думку, здійснює ретельний аналіз легітимаційних, орієнтаційних і регулятивних функцій етичних норм і цінностей щодо таких соціальних систем, як наука, техніка, політика та економіка [6]. Висновок, який напрошується на підставі розвідок професора Єрмоленка такий: екологізований світогляд в сумі з етичною свідомістю, в основі якої цінності шанобливого ставлення до життя у всіх його проявах, є безперечні передумови до подолання глобальних криз сучасності.

Ще один сучасний дослідник, якого, на нашу думку, варто зарахувати до деонтологічної традиції, це російській дослідник, професор Анатолій Ракітов. Ним, свого часу, була сформульована концепція регулятивного світу, відповідно до якої сучасна людина живе не у природному, а фактично в штучному світі, тобто світі створених нею речей, процесів, подій, знань та **правил** (виділено *автор*). На думку науковця, усі ці складові нашого штучного довкілля можна розглядати як особливі взаємопов’язані, взаємозумовлені та взаємовпливаючі світи. При цьому світ безлічі правил, що визначають побутову, виробничу, соціальну, політичну, ритуальну, гендерну, моральну (і так далі) поведінку людини, А. Ракітов називає регулятивним [9, с. 86]. Залежно від розвитку людського суспільства неперервно зростає обсяг вербалізованих правил, норм, стандартів та еталонів, що регулюють практично всі сторони індивідуальної та суспільної діяльності. Тому світ правил, або регулятивний світ, надзвичайно складний, поліструктурний і фактично охоплює всі сторони суспільного життя та людської діяльності. Очевидно, що в ситуації, коли людство зіштовхнулося із системною планетарною кризою – в сферах економічній, політичній, соціально-культурній та екологічній, постає завдання переглянути зміст регулятивного світу створеного людиною та визначити нові орієнтири (передусім морально-ціннісні) для вирішення усього спектру глобальних проблем сучасності.

На наше переконання, саме екологічна деонтологія як дисципліна філософського порядку сприятиме раціонально-критичному осягненню тих проблемних ситуацій, які у сучасному світі супроводжуються виникненням різного роду проблем, що несуть загрози і людській духовності, і людській тілесності. І разом з тим, оскільки норми деонтологічної моралі мають обов'язковий характер та ґрунтуються на незаперечних цінностях життя та здоров'я людини, це відкриває шлях до створення нових стратегій людського існування та поступу. Ця теза, на нашу думку, узгоджується із висновком С. Кримського, що в XXI ст. світоглядним дороговказом розуміння новітньої цивілізації може бути саме імператив людини в усій неосяжності її душі, таїни долі та жадови до вищих цінностей [7]. Життя у гармонії з природою та самим собою, гадаємо, може бути віднесене саме до вищих цінностей.

Наведений вище матеріал наочно демонструє, що традиції імперативного мислення (деонтологічний підхід) є надзвичайно цікавим явищем та потребує глибокого дослідження. Зважаючи на нагальність перегляду змісту відношення “Людина – Природа”, а отже, морально-ціннісних настанов сучасної людини, цілком логічним виглядає залучення деонтологічного підходу до екологічної проблематики. Характерною і важливою рисою деонтології є те, що вона спонукає до ефективного пошуку та творення ефективних систем норм і правил поведінки та практичної діяльності людини у контексті різних типів стосунків з навколишнім світом. Своєю чергою, екологічна деонтологія здатна, на наше переконання, значною мірою сприяти формуванню комплексу етичних вимог (внутрішнього імперативу) у сфері взаємин людини та Природи (при чому в усіх можливих варіаціях таких взаємин).

Філософсько-методологічне наповнення концепції екологічної деонтології визначається *об'єктом* її дослідження (система, що виражається відношенням “Людина – Природа”) та *предметним полем* (зміст практики людини в природному середовищі та зміст особистісних якостей людини, яка цю практику здійснює), а також принциповим *завданням* (розширення реальної практики застосування екологічного знання). Водночас, екологічну деонтологію ми розуміємо як дисципліну, що має органічно поєднувати дескриптивний та нормативний виміри і, таким чином, здатну зробити контент екологічного знання загальнодоступним та зрозумілим і, водночас, показати і переконати в тому, яких правил необхідно дотримуватися у контексті гармонізації відношення “Людина – Природа”. Тут також важливо згадати, що для екологічної деонтології фундаментально важливою є парадигма сталого розвитку (*sustainable development*), що включає в себе вимоги

до захисту довкілля та забезпечення соціальної справедливості в усіх контекстах суспільного життя (зокрема, в плані доступу до ресурсів). Саме тому, ця парадигма (та її гармонійний посыл) має принципове значення для екологічної деонтології.

Маємо зазначити, що об'єктом застосування норм екологічної деонтології є людина, суспільство або окремі професійні групи, залучені у практичні аспекти здійснення відношення "Людина – Природа". Зрештою евристично-методичні потенції екологічної деонтології, на наше переконання, походять з того факту, що її генетика прямо пов'язана із екологічним та етичним знанням, які нині в сучасній науці мають безперечно особливий статус.

Щодо інституційної організації екологічної деонтології, то безперечно така дисципліна повинна мати теоретичну та навчальну форми. Теоретична екологічна деонтологія функціонально матиме завданням пошук, формування та осмислення нової системи морально-етичних та екологічних принципів і правил, що стане фундаментом сталого розвитку та передумовою подолання глобальних екологічних криз. Завданням екологічної деонтології як навчальної дисципліни ми вбачаємо інкорпорацію новітніх морально-етичних та екологічних імперативів у свідомість, вміння та навички учнів і студентів як майбутніх представників різноманітних професійних та (ширше) соціальних груп. Адже фахове мислення постає на підставі наявного мислення. Отже, маючи на меті екологізацію практики людської життєдіяльності (як передумову сталого розвитку), маємо створити потужну систему проблемно-зорієнтованої освіти на ґрунті екологічного знання. В такий спосіб ми зможемо сформувати ту своєрідну освітньо-виховну матрицю (просякнуту екологічним духом та ідеями), на якій формуватиметься екологічно зорієнтований професіонал. Впровадження екологічної деонтології, наприклад, у вищій школі дозволило б збагатити майбутніх представників різних професій знаннями, ідеями та принципами нової за змістом (в екологічному сенсі) економічної господарської діяльності, соціальної та політичної активності, які б були просякнуті духом гуманізму, відповідальності, дбайливого та шанобливого ставлення до довкілля.

Водночас, зважаючи на те, що творення нової особистості та її свідомості передусім є внутрішнім завданням самої людини, ми розглядаємо екологічну деонтологію не як засіб нав'язування певного стилю мислення (хоч і позитивного за змістом), а лише як один з варіантів практики внутрішнього самотворення особистості. Практика ця відбувається через стимуляцію процесів індивідуального осмислення тих чи інших

проблем людського буття в екологічному контексті. З іншого боку, ми беремо до уваги те, що становлення особистості відбувається під впливом сукупності зовнішніх та внутрішніх чинників, серед яких визначальну роль відіграють цілеспрямовані навчання та виховання (зокрема, самонавчання та самовиховання). Отож, формування екологічно зорієнтованої особистості (і професіонала) повинне передбачати чітку, продуману, логічно побудовану систему навчання та виховання. Ця система, на нашу думку, має складатися з сукупності навчальних та виховних методик, які сприяють максимальному залученню особистості до ознайомлення: 1) з екологічною проблематикою, основними поняттями та законами екології, екологічними принципами використання природних ресурсів та охорони природи, основами раціонального природокористування; 2) з нормативною екологічною етикою, як системою прийнятих та заохочуваних екологами (науковцями та практиками) приписів та стереотипів (моделей) поведінки у певній професійній сфері; 3) з системою законів та категорій, які постають в екологічному контексті у певній професійній сфері, основами екологічного права і професійної відповідальності, елементи екозахисної техніки і технологій.

З іншого боку, органічним доповненням системи екологічного виховання є створення передумов для заохочення та здійснення особистістю внутрішньої інтелектуальної та емоційної діяльності, зміст якої полягатиме у: 1) самостійному осмисленні екологічного досвіду усього людства та свого особистого (в тому числі, професійного – наявного чи потенційно можливого), виробленні власних екологічних знань та принципів екологічної моралі; 2) переживанні та сприйнятті екологічних знань та у екологічній практиці з подальшим формуванням внутрішніх екологічних імперативів (в тому числі для професійної діяльності); 3) внутрішньому емоційному осягненні сутності відношення “Людина – Природа”.

Гадаємо, таке осмислення поточної ситуації змусить кожну людину збагнути істину – наше буття нерозривне від загального буття. Якщо перефразувати відомі тези Фіхте, то екологічний (чи, насамперед, антиекологічний) досвід людства останніх десятиліть доводить, що все таки не-Я є (!) передумовою Я. Тобто Я залежне від довкілля і, напевно, багато в чому ним зумовлене. Втім зв'язок між Я і не-Я взаємообернений, тому на кожній особистості лежить відповідальність за зміст і характер відношення “Людина – Природа”. Змінюючи себе, а краще сказати переглядаючи свій світогляд, принципи та цінності, що його наповнюють – зміст власного Я, ми маємо унікальну можливість вдосконалити свої взаємини із довкіллям.

При цьому належний рівень екологічної культури, на наше переконання, передбачає високий рівень моральної культури та ґрунтовність екологічних знань (теоретичних та повсякденних). Інакше не можливе встановлення балансу між задоволенням сучасних потреб і захистом інтересів майбутніх поколінь, включаючи їх потребу в безпечному і здоровому довкіллі.

Насамперед зауважимо, що екологічна деонтологія, спираючись на потужний теоретичний потенціал екологічного знання та досягнення в сфері етичних досліджень, може виконувати низку надзвичайно важливих суспільних функцій: 1) *пізнавально-методологічну функцію*, що пов'язана з фундаментальними завданнями пізнання навколишнього світу, і зокрема, системи "Людина – Природа"; 2) *інформативну функцію*, яка реалізується через поширення відомостей про актуальні проблеми довкілля та життєдіяльності людини в ньому; 3) *світоглядну функцію*, що зумовлена потенціалом екологічної деонтології до трансформації нормативних екологічних знань та інформації екологічного характеру в особистісні та емоційні знання, цінності та ідеали; 4) *освітньо-виховну функцію*, що спрямована на трансформацію фундаментальних екологічних знань у практичні (нормативні) екологічні знання, адекватні потребам сьогодення; 5) *практично-регулятивну функцію*, яка має прикладний характер і безпосередньо пов'язана з вирішенням нагальних екологічних проблем (в основі цієї функції знаходиться відображення об'єктивних законів навколишнього світу у поєднанні із всебічним дослідженням можливих наслідків антропогенного впливу на природу).

У *підсумку* маємо зазначити, що філософсько-методичний потенціал деонтологічного знання не є вичерпаним. Його принципи знаходять застосування у нових наукових галузях, отож імперативна філософія має цікаве майбутнє. При цьому, на наше переконання, одним із перспективних напрямів розвитку деонтологічного знання може стати екологічна деонтологія, яка передусім має зосередитися на нормативній стороні взаємин людини з природою та практики людини в природі. При цьому, стратегічною метою екологічної деонтології є мотивація до саморефлексії особистості щодо своєї поведінки (повсякденної та професійної) з природою та в природі. Впровадження спеціалізованих курсів екологічної деонтології у вищій школі (з урахуванням специфіки професійної підготовки) відкриває можливості ґрунтовного ознайомлення майбутніх представників різних професій з екологічними знаннями, формування у них екологічного стилю мислення, а отже, подальшої реалізації ідей та принципів екологічної за

змістом господарської діяльності, соціальної та політичної активності, які б були просякнуті духом гуманізму, відповідальності, дбайливого та шанобливого ставлення до довкілля.

Література:

1. Бентам [Текст] / В. С. Ермаков // Справочник по истории философии: хронологический, персонифицированный [Текст] / В. С. Ермаков. – СПб. : Союз, 2003. – С. 133-134.
2. Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику / В. Е. Борейко. – К. : Киевский эколого-культурный центр, 2005. – 208 с.
3. Гардашук Т. В. Концептуальні параметри екологізму [Текст]: [Моногр.] / Т. В. Гардашук; НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 196 с.
4. Геррет Лерой. Мир на земле через глобальную этику [Електронний ресурс] // ХРИСТИАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА – Дентон (Техас, США), 2010. – Режим доступу: <http://www.creationism.org/crimea/text/114.htm>.
5. Єрмоленко А. М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності. Людина і культура в умовах глобалізації: збір. наук. ст. / А. М. Єрмоленко. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 71–79.
6. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи [Текст] : [Моногр.] / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
7. Кримський С. Б. Ранкові роздуми: зб. ст. / С. Б. Кримський. – К. : Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.
8. Матвійчук А. В. Деонтологічний аспект екологічного знання / А. В. Матвійчук // Мультиверсум. – 2006. – Вип. 59. – С. 39–44.
9. Ракитов А. И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях // Вопр. философии. – 2005. – № 3. – С. 82–94.
10. Рыскельдиева Л. Т. Коммуникативный аспект деонтологии Дж. Бен-тама / Л. Т. Рыскельдиева // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 47. – С. 109–113.
11. Смагін І. І. Управлінська деонтологія в контексті реформування державного управління / І. І. Смагін // Підвищення ефективності державного управління: стан, перспективи та світовий досвід: зб. наук. пр. / За заг. ред. В. М. Князева. – К. : Вид-во УАДУ, 2000. – С. 179–184.
12. Самчук З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження критеріїв та пріоритетів вибору: [моногр.]: у 2 т. / З. Ф. Самчук – Д. : АРТ-ПРЕС, 2009. – Т. I. – С. 562.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри теорії, історії держави і права та філософії Міжнародного економіко-гуманітарного університету ім. академіка Степана Дем'янчука, протокол № 11 від 29. 06. 2011 р.

Надія Том'як

ІДЕНТИФІКАЦІЯ, ПОЛІТИКА, ІНШИЙ

Розглядається феномен національного самовизначення (самоідентифікації). Особлива увага в цій статті зосереджується на випадках неспрацьовування задекларованих визначень (коли фактична ситуація істотно відрізняється від тої, яка проголошується). Політика в цьому випадку зводиться до стосунків з Іншим, що ґрунтуються на самоідентифікації. Досліджуються механізми ідентифікації, які впливають на фактичне ставлення до Іншого.

Ключові слова: ідентифікація, Інший, національне самовизначення, іменування, "сміслові значення".

Nadiya Tomyak. The Identification, the Politics, the Other

The phenomenon of national self-determination (self-identification) is studied. A rapt attention is concentrated on situation, when determinations, which are declared, are not identical with actual situation. Politics means relations which the Other, which is based on self-identification. Ways of identification, which have an influence on actual attitude to the Other are studied.

Key words: identification, the Other, politics, naming.

Надежда Томьяк. Идентификация, политика, Другой

Рассматривается феномен национального самоопределения (самоидентификации). Особенное внимание уделяется случаям, когда задекларированные определения не срабатывают (когда фактическая ситуация существенно отличается от провозглашаемой). Политика в данном случае сводится к отношениям с Другим, основанным на самоидентификации. Исследуются механизмы идентификации, влияющие на фактическое отношение к Другому.

Ключевые слова: идентификация, Другой, национальное самоопределение, именование, "смысловые значения".

Багато говориться про те, що одним із першочергових питань є національне самовизначення (іншими словами самоідентифікація). Говорячи про самоідентифікацію, ми хочемо того чи ні, рано чи пізно приходимо до питання політики, адже визначаючи, хто ми є, визначаємо також (а зазвичай в першу чергу), ким ми не є, а отже, і наше місце у світі. Тоді, визначивши (або хоча б намітивши орієнтир), ким ми є і ким ми не є, відштовхуючись від цього, починаємо будувати

наші стосунки з тим (тими) ким ми нес, це, власне, і є політика в цьому випадку. Таке розуміння політики близьке до визначення наданого В. Ф. Бурлачук розумінню політики в працях Ролана Барта: “Політику він (Барт) розуміє в “глибинному сенсі слова”, як всю сукупність людських стосунків у їх продуктивній силі впливу на світ. Таке розуміння політики у Барта наближене до поняття практики у К. Маркса, оскільки Барт розглядає політику як універсальну сутність людини, яка не може бути відчужена” [2, с. 65].

Таким чином, можемо сказати, що політика – побудова стосунків (стосунки, відносини) з тими, ким ми не є (на основі нашої самоідентифікації). В цьому випадку того, ким ми не є, можна цілком правомірно назвати Іншим. Отже, приходимо до необхідності побудови стосунків з Іншим. На основі самоідентифікації.

Здається все гранично просто: скажемо, що ми хороші (ким ми є), не злі, не войовничі (ким ми не є); що ми християни (ким ми є), не мусульмани і не язичники (ким ми не є), але толерантні (ким ми є), будемо прямувати в Європу, добре ставитись до сусідів (стосунки) і буде нам щастя. Але, за фактом, це лише політична програма (та чи інша, того уряду чи іншого) зіплена з лозунгів, і правильна у суті своїй, але яка на практиці втілюється чомусь зовсім по-іншому, інколи прямо-протилежно, і, лише зрідка, втілюється хоча б частково правильно. Тут можна звернутися до теорій постколоніалізму, які стверджують, що подвійність мислення (декларуємо одне, на практиці робимо інше) – обов’язкова і особлива характеристика усіх колишніх колоній, як то, скажімо, Індія, чи країни пострадянського простору, до яких належить і наша держава. Проте ця проблема демонструє себе як більш глибока, оскільки вона присутня також і в державах із давніми традиціями демократії, за тою відмінністю, що якщо на території постколоніального простору подвійність мислення відкрито визнається, то в державах з давніми традиціями демократії – повністю заперечується, а, інколи, здається, просто не усвідомлюється. Яскравим прикладом такої ситуації може слугувати відомий скандал із мусульманкою в басейні, що відбувся у Франції літом 2009 року [7; 8; 9; 10; 11] а також законопроект французького уряду (прийнятий у 2004 році) про заборону носіння хіджабу (традиційна мусульманська хустка, що прикриває голову та шию), як такого, що порушує особисту свободу [7; 8].

Якщо задуматись на хвилинку над цим формулюванням, стає очевидно його абсурдність – як можна дати свободу, заборонивши робити щось? Якщо жінка з тих чи інших причин хоче носити хіджаб, то це її право, а заборонити їй це робити, – порушити її свободу. Та-

ким чином, цей законопроект може слугувати яскравим прикладом подвійного мислення, де подвійність активно заперечується, чи просто не усвідомлюється. Це приклад неспрацьовування схеми ідентифікації (іменування) і побудови стосунків на її основі (задеклароване кардинально відрізняється від реального).

Отже, якщо стосунки з Іншими ґрунтуються на самоідентифікації (самовизначенні), що здається цілком логічним, то чому схема не спрацьовує? Припустімо, що самоідентифікація – це не просто іменування, а набагато більш складний, об’ємний і тривалий процес. Що ми тоді отримуємо? Досить сюрреалістичну картину, в якій кожне суспільство (назвемо так групу людей, об’єднаних хоча б кількома самоідентифікаційними визначеннями за принципом “ким ми є” і “ким ми не є”), або ж кожна культура (в цьому випадку можна ототожнити слово “культура” і слово “суспільство”) черпає свої самоідентифікаційні настанови із образів, символів, “смилових значень”: “Кожне суспільство характеризує набір “смилових значень”, символічних структур, які виконують функцію соціальної орієнтації. Ці значення визначають набір соціально прийнятних цілей, в яких фіксуються загальноприйняті уявлення про “хороше і погане”, “правильне і неправильне”, “законне та незаконне”, “істинне та хибне”, “корисне та шкідливе” і т. д. Вони втілюються в релігії, культурі та соціальній практиці” [2, с. 42].

Ці “смилові значення” носять символічний характер, і саме вони визначають самоідентифікаційні настанови. Вони змішані та переплетені між собою, як клубок змій, і їх дуже важко вхопити та витягти на денне світло, бо вони постійно вислизують як вода крізь пальці. В чому ж причина? Тут ми знову приходимо до питання, чи швидше проблеми іменування, яка полягає не лише в нетотожності імені та іменованого цим ім’ям, але й у тому, що така нетотожність часто ігнорується та заперечується.

Ця проблема іменування полягає в абсолютизації вербальності, й ігноруванні значень, які не можуть бути виражені з її допомогою. Однак такі значення існують: “Можуть бути думки, які словами виразити неможливо. Як тільки думка оформлюється в слова, вона змінюється і обмежується вибраними для неї словами. Таким чином мовлення створює дещо, якусь думку яка відрізняється від початкової” [4, с. 102].

Проте вербальність продовжує абсолютизуватись, особливо в певному її “логіко-науковому” вигляді, тоді як символічні значення (“смилові значення”, які носять символічний характер), які слугують основою самоідентифікаційних настанов, частково лежать за межами вербальності взагалі, і за межами логіко-наукової вербаль-

ності повністю, оскільки вони (символічні значення) носять характер архаїчної синкретичності, яка входить до дописемного мислення: “В символі завжди є щось архаїчне. Кожна культура потребує пласт текстів, які виконують функцію архаїки. Згущення символів тут зазвичай особливо помітне. Таке сприйняття символів не випадкове: їх стержнева група дійсно має глибоко архаїчну природу і восходить до дописемної епохи, коли певні (і, як правило, елементарні в нарисному відношенні) знаки представляли собою згорнуті мнемонічні програми текстів та сюжетів, що зберігалися в усній пам’яті колективу” [6, с. 241].

Таким чином, приходимо до тези про те, що будь-яка ідентифікація виражена вербально (іменування), а особливо мовою логіко-наукової вербальності (яка зараз сприймається, найлегітимнішою, якщо не єдино легітимною), є неповноцінною і, загалом, не відповідає дійсності. Водночас саме національна самоідентифікація потребує символічних значень і не може бути виражена звичайним іменуванням.

Тут можна заперечити, сказавши, що все це спекуляції, і що питання в елементарній чесності (правдивості), бо є закон, і він повинен бути один для всіх, і що досить просто щось сказати (проголосити, написати) і потім цього дотримуватися, і всі питання будуть вирішені (принаймі до цього більшою чи меншою мірою зводиться більшість політичних промов). І тоді все буде добре, закон, як і повинен, буде Законом, держава державою (чи навіть Державою), політика – політикою, а театр – театром, а поезія буде поезією, і залишимо її поетам... Однак за таким прагненням зробити світ правильним лежить страх, і, як наслідок, намагання зробити всі об’єкти простими підконтрольними речами. Прагнення, яке Барт іронічно назвав “великою буржуазною задачею”: “Гучна вимога того, щоб Роман був романом, Поезія – поезією, а Театр – театром, ця безплідна тавтологія має ту ж саму природу, що й закони нашого цивільного кодексу, які визначають право на власність: все тут підкорене вимозі великої буржуазної задачі, що полягає в тому, щоб категорію “бути” звести до категорії “мати”, а з будь-якого об’єкта зробити річ” [1, с. 55].

Проте це прагнення набагато більше і глибше вкорінене, ніж просто “буржуазне”. Сюди ж, в цю “велику буржуазну задачу” входить і прагнення описати світ вербально (описати – зрозуміти, зрозуміти – підкорити) і страх та заперечення того, що світ не можна виразити в словах.

Однак саме “сміслові значення”, які не можуть бути виражені вербально, як правило, і виступають основою рушійної сили будь-якого суспільства чи культури (втілюються в релігії, мистецтві, соціальній

практиці, задають самоідентифікаційні настанови). Таку рушійну силу можна назвати терміном Л. Гумільова “пасіонарність” [3].

Прикладом “смыслового значення”, яке не може бути виражене вербально (принаймі не можуть бути виражені за допомогою логіко-наукової вербальності), може слугувати феномен чуда (а точніше те чи інше чудо (чудеса) в тій чи іншій культурі): “Якщо дана річ мислиться самостійно, наприклад, ізольовано-предметно чи історично і ми її розглядаємо з логічної практичної чи естетичної точки зору, вона не є чудо. Але якщо та сама річ мислиться з точки зору її відповідності ідеально-особистісному буттю, вона є обов’язково чудо” [5, с. 157].

Підбиваючи підсумки усього вищесказаного, можна зазначити, що національна самоідентифікація є справді важливим питанням, яке визначає політику та міжкультурне спілкування, але формується в середовищі кожної конкретної культури (суспільства), механізмами, які надзвичайно важко піддаються вивченню і ще важче піддаються (або взагалі не піддаються) контролю. Таким чином, фактичне ставлення до іншого (засноване на ідентифікаційних настановах) відрізняється від номінального (іноді кардинально).

Література:

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика, поэтика / пер. с франц. Прогресс. – М., 1989. – 616 с.
2. Бурлачук В. Ф. Символ и власть: роль символических структур в построении картины социального мира. – К. : ИС НАНУ, 2002. – 162 с.
3. Гумилев Л. М. Ритмы Евразии, эпохи и цивилизации. – М., 1993. – 576 с.
4. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р. Громовой. – М. : КАННОН-пресс-Ц, 2000. – 288 с.
5. Лосев А. С. Философия, мифология, культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 413 с.
6. Лотман Ю. М. Семиосфера, культура и взрыв, внутри мыслящих миров. – Искусство СПб. – СПб., 2001. – 690 с.
7. http://news.bbc.co.uk/hi/russian/news/newsid_4399000/4399698.stm.
8. <http://islam.com.ua/news/637/>.
9. <http://korrespondent.net/world/933524-vo-francii-musulmanku-nepustili-v-bassejn-iz-za-kupalnika>.
10. <http://news.bigmir.net/world/174313/>.
11. <http://korrespondent.net/search/t=619>.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури та філософії науки ХНУ ім. В. Н. Каразіна Ярослав Михайлович Білик

Іван Бредун

ІДЕНТИЧНІСТЬ І ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ВИБІР СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Україна зараз стоїть перед важливим цивілізаційним вибором: західний шлях розвитку, який у наш час часто називають євроатлантичним, або євразійський. Євразійським можна назвати вибір Росії, яка значною мірою протиставляє себе Європі. Це пов'язано з питаннями української та європейської ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, цивілізаційний вибір, Євразія, євроатлантичний вибір, євразійський вибір.

Ivan Bredun. Identity and civilizational choice of Ukraine

Now Ukraine faces the important civilization choice: the Western way of development which is usually named Euroatlantic nowadays, or the Eurasian way. The choice of Russia that opposes itself to Europe to a great extent, can be named Eurasian. This is connected with problems of Ukrainian and European identity.

Key words: identity, civilization choice, Eurasia, Euroatlantic choice, Eurasian choice.

Іван Бредун. Идентичность и цивилизационный выбор Украины

Украина сейчас стоит перед важнейшим цивилизационным выбором: западный путь развития, который в наше время часто называют евроатлантическим, или евразийский. Евразийским можно назвать выбор России, которая в значительной степени противопоставляет себя Европе.

Ключевые слова: идентичность, цивилизационный выбор, Евразия, евроатлантический выбор, евразийский выбор.

Актуальність цієї роботи першочергово зумовлена складністю і суперечливістю соціокультурного життя сучасної України. Відновлення незалежності і необхідність розбудови суспільних і державних інститутів, процеси національно-культурної ідентифікації та глобалізаційні потреби – все це зумовлює зростання інтересу до філософсько-культурологічного підґрунтя національно-цивілізаційної ідентифікації. У таких умовах філософсько-культурологічні рефлексії щодо ситуації і перспектив цивілізаційного вибору постають актуальними і навіть життєво необхідними для України.

Сучасне вирішення проблеми культурної ідентичності української нації повинно не тільки теоретично, але й практично допомогти тим змінам, які відбуваються в Україні, задля реанімації творчого потенціалу особистості, розбудови цивілізованого громадянського суспільства, яке б відповідало сучасним вимогам.

Предметом дослідження цієї статті є філософсько-антропологічні обґрунтування цивілізаційного вибору та цивілізаційної ідентифікації сучасної України.

Метою і завданнями дослідження є визначення евристичного потенціалу філософсько-антропологічних обґрунтувань перспектив цивілізаційного вибору. Філософсько-антропологічні визначення шляхів можливого цивілізаційного вибору сучасної України передбачають необхідність осмислення їх історико-культурного підґрунтя, а також сприяють процесам соціокультурної ідентифікації української держави та нації.

Питання, пов'язані з існуванням окремої євразійської цивілізації, розглядалися дуже багатьма дослідниками. Крім послідовників концепції євразійства початку двадцятого століття, твори яких вже можуть у наш час вважатись своєрідною класикою, можна згадати, наприклад, “Феномен націй” В. Х. Болотокова і А. М. Кумикова [2]. Однак в усіх випадках існування євразійської цивілізації ніяк не співвідноситься з цивілізаційним вибором сучасної України.

Для сучасної України в наш час гостро стоїть питання про цивілізаційний вибір. Одночасно це пов'язано з питаннями української та європейської ідентичності.

Перед українською державою постають три основні можливості подальшого цивілізаційного вибору. Перший з них можна позначити як вибір західний. У наш час його часто називають євроатлантичним вибором. Мова йде про зближення в тих чи інших формах з країнами європейської цивілізації, послідовне входження до європейського культурного простору. Другий можна позначити як вибір євразійський. Цим шляхом розвивається Росія, яка значною мірою протиставляє себе Європі. Третій шлях можливий лише теоретично – ні Європа, ні Євразія.

Для того щоб Україна незабаром могла свідомо визначитися з майбутнім цивілізаційним вибором, потрібні ґрунтовні дослідження вказаних цивілізацій і неупереджене порівняння з ними української культури.

Потрібно підкреслити, що в роки радянської влади офіційною ідеологією розвитку російської держави, як і всього Радянського Союзу,

вважався західний вибір, який був запропонований свого часу царем Петром I.

Однак аналіз особливостей історико-культурної еволюції російської цивілізації минулих століть достатньо переконливо свідчить про те, що цей шлях європеїзації ніколи не був прийнятий всією Росією, і тому Росія ніколи так і не стала справжньою Європою, а у росіян майже відсутня європейська ідентичність.

У наш час Росія також стоїть перед вибором: або йти своїм особливим власним шляхом, або йти тим шляхом, що був запропонований Петром I та іншими “західниками”. Судячи з наявної інформації, можна дійти висновку, що більше існує можливостей, щоб Росія продовжувала йти своїм власним шляхом.

Для того щоб з'ясувати, що саме в Росії розуміють, що таке власний, неєвропейський шлях розвитку, потрібно звернутись до неупередженого аналізу минулого російської цивілізації до Петра I.

Крім того, потрібно звернутись до тих концепцій, автори яких вважали це минуле найбільш нормальним станом російської цивілізації, тобто до слов'янофільських і євразійських концепцій. Для цього потрібно зрозуміти внутрішню логіку цих концепцій.

Євразійська проблема займає особливе місце серед найбільш відомих проблем культурології та філософії культури. Однак про дослідженість європейської культури на сьогодні можна говорити тільки в певних межах.

Це стосується, зокрема, питання про співвідношення євразійської та європейської цивілізацій. Крім того, питання про співвідношення євразійської та європейської цивілізацій фактично належить до найменш досліджених. Щобільше, це питання завжди було надто ідеологізованим.

Очевидно, що це питання не належить до простих. Існування євразійської цивілізації довгий час з цілком зрозумілих ідеологічних міркувань не хотіли визнавати радянські дослідники.

Зрозуміло, що таке негативне ставлення поширювалося також на питання про суттєві відмінності євразійської цивілізації від цивілізації європейської.

Концепція євразійства як окремої цивілізації в тому значенні, як термін “Євразія” використовується в наш час, зокрема цей термін використовується також і в різних галузях суспільствознавства, має порівняно недавню історію. Ця концепція в буквальному її значенні виникла в Російській імперії тільки в другій половині XIX та на початку XX століття.

Однак, незважаючи на достатньо пізнє виникнення поняття євразійства, ця концепція загалом мала в Росії XIX століття своїх безпосередніх попередників. Зокрема, попередниками цієї концепції можна вважати деяких з відомих російських слов'янофілів, вчення яких сформувалося в основному ще на початку XIX століття. В будь-якому випадку, міркування деяких з російських слов'янофілів багато в чому нагадували пізніші міркування прихильників євразійства.

Саме російські слов'янофіли XIX століття можуть вважатись першими, які звернули увагу на основні та визначальні особливості російського менталітету.

І хоч потім неодноразово існування цих рис національного характеру у росіян опоненти російських слов'янофілів намагалися заперечувати із зовсім різних, іноді навіть прямо протилежних, позицій, оскільки це надто відрізняло росіян від справжніх європейців, потрібно все ж таки визнати, що історія загалом підтверджує справедливність міркувань російських слов'янофілів про існування деяких корінних відмінностей Росії від Європи.

Особливо в контексті цього наукового дослідження потрібно згадати про міркування відомого російського історика-слов'янофіла XIX століття Миколи Данилевського, якого у країнах, які виникли на території колишнього Радянського Союзу, іноді називають попередником Освальда Шпенглера.

Однак Микола Данилевський був одним із тих, хто в умовах XIX століття по-справжньому протиставляли Росію Європі. Саме в цьому, а не в теоретичній побудові концепції локальних цивілізацій, як стверджує частина наших сучасників, і полягав основний зміст його відомої книги.

Отже основною науковою заслугою Миколи Данилевського було не створення концепції локальних цивілізацій (яка, потрібно визнати, була створена пізніше і все-таки не Данилевським у Росії, а Освальдом Шпенглером у Німеччині), а справжнє протиставлення цивілізацій – російської, з одного боку, і європейської, з іншого боку.

Протиставляючи Росію Європі, Микола Данилевський стверджував, що Росія не може вважатись складовою частиною Європи ні за походженням, ні за усиновленням (тобто за цивілізаційними ознаками) [4, с. 397].

Микола Данилевський настільки протиставляв Росію і усіх слов'ян (а він був переконаний, що всі слов'яни обов'язково повинні стати частиною Російської імперії, тобто розглядав їх як те, що пізніше і отримало назву “Євразія”) Європі, що стверджував, що нібито для

будь-якого слов'янина ідея слов'янства повинна бути вище науки, вище свободи і вище будь-якого земного блага [4, с. 127], хоч в інших випадках він і заявляв, що російський народ схильний до свободи нібито більше від усіх інших народів [4, с. 486-493]. Такі слова Миколи Данилевського щодо свободи для слов'ян можна, зрозуміло, вважати крайнощами, однак вони досить ясно показують загальну тенденцію його міркувань.

Навіть відомий представник “західників” серед російських інтелектуалів ХІХ століття, а саме Вісаріон Белінський, змушений був визнати, що у Росії була історія, зовсім не схожа на історію ніякої європейської країни [1, с. 543], хоч він не сприймав вчення слов'янофілів [1, с. 548].

Прихильники євразійства пішли у своїх міркуваннях далі більшості російських слов'янофілів ХІХ століття. Найчастіше вони взагалі пропонували розглядати Росію, а також усі ті землі, які їй коли-небудь вдавалось приєднати до себе хоча б тимчасово, як окремих континент, що не повинен вважатись ні частиною Європи, ні частиною Азії.

Так, Григорій Вернадський, наприклад, який був одним із найвідоміших ідеологів євразійства на початку ХХ століття, стверджував, що не існує природних кордонів Європи та Азії [3, с. 23]. Тому, на його думку, не існує двох Росій [3, с. 23]. Крім того, Григорій Вернадський був переконаний у тому, що існувати двох Росій не може [3, с. 23]. Отже, він стверджував, що існує тільки одна Росія – Євразія [3, с. 23].

Таке переконання Григорія Вернадського прийняло форму досить категоричного твердження, що Євразія нібито не є сукупністю Європи і Азії, а є “Середнім материком”, який відділений і від Європи, і від Азії [3, с. 23].

Григорій Вернадський, хай навіть із деякими застереженнями, проте вважав, що в Євразії могла існувати тільки міцна державність [3, с. 34]. З цієї причини він доходить висновку, що стійкою формою євразійської держави і влади може бути тільки військова імперія [3, с. 34].

Григорій Вернадський проголосив однією з основних ознак євразійської цивілізації наявність єдиного і цілісного світоспоглядання [3, с. 34]. Таким світоспогляданням, на його думку, було проникнуто монгольське суспільство (в ХІІІ столітті в часи Чингісхана) і московське суспільство в ХІV – ХVІІ століттях [3, с. 34-35].

Отже, у багатьох своїх вимірах євразійська цивілізація завжди ближче стояла до цивілізацій Сходу, а не до цивілізації Європи, на що дослідники – як російські, так і західні – євразійської цивілізації

звернули увагу вже досить давно. Особливо це стосується епохи до реформ Петра I.

Якщо враховувати суттєву близькість євразійської цивілізації до цивілізацій Сходу, стає зрозумілим, що навіть постановка питання щодо сутності євразійської цивілізації та її відмінності від цивілізації європейської значною мірою протистоїть европоцентризму як особливій культурологічній концепції.

Однак питання цивілізаційного вибору ускладнюється сучасними процесами глобалізації, які можуть призвести до поглинання окремих національних культур єдиною загальнолюдською цивілізацією. Відбувається процес неминучого нівелювання будь-яких відмінностей між представниками різних цивілізацій, а також усього того, що відрізняє одну цивілізацію від інших. Ця проблема, якщо не вирішувати її зараз, з часом може тільки ускладнюватись.

Перед українською державою постають три основні можливості цивілізаційного вибору і подальшого існування. Перший із них можна позначити як вибір західний. У наш час його прийнято називати євроатлантичним вибором. Мова йде про зближення в тих чи інших формах з країнами європейської цивілізації. Другий можна позначити як вибір євразійський. Цим шляхом розвивається Росія, яка значною мірою протиставляє себе Європі. Третій шлях можливий лише теоретично – ні Європа, ні Євразія. Питання ускладнюється також сучасними процесами глобалізації, які можуть призвести до поглинання окремих національних культур єдиною загальнолюдською цивілізацією.

Україна мала декілька століть спільної історії з Росією. І як би суб'єктивно не ставились до цього періоду спільної історії, науковці повинні провести неупереджений і об'єктивний аналіз усього спільного і відмінного в українській і російській цивілізації.

Проблемним залишається питання про те, якою мірою Україна може вважатись частиною євразійської цивілізації або навпаки, якою мірою вона не належить до цієї цивілізації, а навпаки, є і була одним з варіантів цивілізації європейської. Від вирішення цього досить складного питання багато в чому залежить цивілізаційний вибір сучасної України, а отже все її майбутнє. Велике значення має також те, якою мірою українці ідентифікують себе з Європою і чи будуть вони ідентифікувати себе з Європою в майбутньому.

Філософсько-антропологічні визначення шляхів можливого цивілізаційного вибору сучасної України передбачають необхідність осмислення їх історико-культурного підґрунтя, а також сприяють процесам соціокультурної ідентичності української держави та нації.

Література:

1. Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В. Г. Избранные сочинения. – Москва: ОГИЗ, 1947. – С. 542-566.
2. Болотоков В. Х., Кумыков А. М. Феномен наций и национально-психологические проблемы в социологии русского зарубежья. – Москва: Логос, 1998.
3. Вернадский Г. В. Начертание русской истории. – Санкт-Петербург: Лань, 2000.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – Москва: Книга, 1991.

Рецензент: доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософської науки Харківського національного університету ім. В. Каразіна **Я. М. Білик**

Тетяна Білан

ВИХОВНИЙ ІДЕАЛ У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ЛІТЕРАТУРНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

У статті наголошено, що виховний ідеал у філософському розумінні – це детермінована часом і простором така модель особистості, яка гармоніює з суспільним цілим і знаходить вираження у вільному й універсальному розвитку людського буття. Висвітлюються аспекти становлення виховного ідеалу в літературно-філософській традиції, а саме, трактування літератури як своєрідної нетеоретичної форми філософування, в якій провідною постає проблема людського буття, зокрема виховного ідеалу як ідеалу особистості.

Ключові слова: літературно-філософська традиція, виховний ідеал, особистість, буття.

Tetyana Bilan. Educational ideal in the light of philosophical and literary interpretation

This article emphasizes that the educational ideal as a philosophical notion is a personality model determined by time and space that harmonizes with society as a whole and manifests itself in the universal development of man's being. Also the aspects of the formation of educational ideal in literary-philosophical tradition are ascertained, in particular, interpretation of literature as a peculiar non-theoretical form of philosophizing in which a leading problem is a problem of man's being, especially educational ideal as the ideal of personality.

Key words: literary-philosophical tradition, educational ideal, personality, existence.

Татьяна Билян. Воспитательный идеал в свете философской и литературной интерпретации

В статье подчёркивается, что воспитательный идеал в философском понимании – это детерминированная временем и пространством такая модель личности, которая гармонирует с общественным целым и находит выражение у свободном и универсальном развитии человеческого бытия. Освещаются аспекты становления воспитательного идеала в литературно-философской традиции, а именно, трактовка литературы как необычной нетеоретической формы философствования, в которой основной постаёт проблема человеческого бытия, в частности воспитательного идеала личности.

Ключевые слова: літературно-філософська традиція, виховний ідеал, людина, життя.

Проблема виховного ідеалу наповнена глибоким філософським змістом, у якому знайшли своє відображення світоглядно-ментальні особливості національної культури, а проблеми духовного розвитку людини були притаманні філософській думці протягом всього її розвитку. Виховний ідеал відображає наявне суспільне буття і в ньому закладене майбуття його. Ідеал як загальна форма цілепокладаючої діяльності пронизує все суспільне буття людства, і стає зрозуміло, що саме ця тема “стягує” воєдино духовне та матеріальне життя людства. Ідеал моральний трактується як уявлення про моральну досконалість, ідеал естетичний як конкретно-чуттєве уявлення про прекрасне в мистецтві та житті людини. Виховний ідеал у філософському розумінні – це детермінована часом і простором така модель особистості, яка гармоніює з суспільним цілим і знаходить вираження у вільному й універсальному розвитку людського буття.

У статті ми відштовхуємося від тих наукових висновків, де виражено сутність виховного ідеалу, його конкретно-історичний характер, ознаки прояву – це праці В. Ільїна, Е. Фромма, Г. Ващенко, О. Вишневецького, В. Сухомлинського, К. Ушинського. Не менш важливими є ідеї про антропоцентричну гуманістичну етику Е. Фромма; про соціальну сутність людини Ж.-Ж. Руссо, І. Кона; про механізми трансформації суспільних цінностей в особистісні надбання І. Беха; самоцінності й моральної позиції особистості А. Маслоу, Г. Сковороди; гуманістичного виховання, морально-естетичного виховання Ш. Амонашвілі, С. Гончаренка, О. Слоньовської. Важливою складовою для всебічного осмислення виховного ідеалу є трактування філософії національної ідеї, ідеалу особистості в контексті непрофесійної сфери української філософії А. Бичко, О. Забужко, П. Кралюком, Л. Гамаль, О. Петрів, Е. Соловей, В. Скотним.

Аналіз основної літератури з проблеми виховного ідеалу та морального розвитку особистості показав, що ця проблема на історико-філософському рівні знаходиться у стадії становлення. Саме тому варто виявити сутність виховного ідеалу з позицій ціннісно-смилових основ людського буття, знайти обґрунтування національного виховного ідеалу ментальними особливостями української культури, проаналізувати художньо-філософське осмислення національних, світових, загальнолюдських ідеалів.

Проблема людини у філософії є своєрідним центром та провід-

ним об'єктом філософських роздумів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття суспільства. У філософії відомі різні підходи та відношення у дослідженнях проблеми ідеалу, в намаганні відкрити незмінну природу людини, визначивши сутність її існування. Починаючи з ХІХ століття, українська філософія виражається в контексті літератури, яка на національному ґрунті стає нетеоретичною формою філософування. Сферою, де українська філософська традиція в ХІХ ст. отримала певне продовження, була сфера непрофесійна, зокрема художня література й публіцистика [5, с. 16]. Художньо-літературна думка, подібно до філософії, намагається цілісно осмислити багатоаспектну дійсність, де “мислення в образах” зорієнтовано переважно на емоційну рефлексію, саме тому актуальним для української філософської думки є трактування літератури тогочасної недержавної нації (духовне життя в ХІХ столітті було контрольоване тими державними системами, до складу яких входила Україна) як недиференційованої світоглядно-філософської системи. У цілісній динамічній системі національної культури така підсистема, як літературно-філософська традиція, несе на собі відбиток загальнокультурних процесів та має специфічні риси, пов'язані з духовним та моральним аспектом тієї чи іншої доби, із своєрідним переосмисленням у філософсько-літературній свідомості відповідної часової картини світу, зі зміною етично-філософських та соціально-філософських пріоритетів.

Своєрідність української літературно-філософської традиції визначається наявністю в її складі виразних типологічних ліній, що перебувають у стосунках із зарубіжною філософською традицією та пріоритетними вченнями її персоналій. Такий контекст сприяє до посилення інтересу щодо виховного ідеалу в спадщині літературних постатей України, особливе місце серед яких належить Миколі Гоголю, Лесі Українці, Івану Франку, Володимирі Винниченку та іншим, де ідеал людини, її всебічний розвиток, виховання особистості є провідною ідеєю у їх творчості. Українська літературно-філософська традиція є екзистенційно спрямованою за своїм ідейно-тематичним змістом. Вищеназвані представники української літературно-філософської традиції, звертаючись до духовного багатства українського народу, розкривали його чистий дух, велику героїчну душу, одвічне прагнення до добра, тим самим продовжували національну кордоцентричну традицію, при цьому їхня творчість відігравала чимале значення у формуванні екзистенційного світобачення української філософії, хоча у них немає вибудованої своєї філософської системи, але їм притаманні глибокі філософські міркування [8, с. 24-25].

Філософські міркування щодо духовного осягнення граничних підстав людського буття, які зародилися в середині першого тисячоліття до нашої ери в стародавньому світі, є актуальними і в сьогоденні. Процес філософування зростає і поширюється в суспільному житті, а феномен людини з розвитком суспільства все більше зосереджується на концептуальному пізнанні внутрішнього світу особистості, її екзистенції. Так, для класичної філософії античності людина і її природа трактувалися єдиним цілим, органічною частиною космосу і світу, свого роду, а мікрососмос був злитий з природою. В античній філософії цікавим є осмислення проблеми людини Сократом, де вперше виявляються принципові розбіжності у поняттях людини і природи, або суб'єкта й об'єкта. Саме в складності та унікальності людського буття філософ вбачав пріоритети для того, щоб людину, а не природу, ставити в центр філософського пізнання. Середньовічна людина ключ до розв'язання усіх проблем шукала у сфері духу, а ідейно-світоглядним змістом середньовічної філософської думки стає духовне, ідеальне тлумачення реальності. Середньовічне світосприйняття відкриває людину як особистість насамперед духовну, а не природну істоту. Християнські філософи підкреслюють особливу роль людини у світі, як "Вселенському центрі і кінцевій цілі творіння". Співвідношення природи і благодаті є центральною темою християнської антропології. Відродження висвітлює чимало аспектів філософії античності, де центральна увага філософської рефлексії зосереджувалася на людині. Ідеал Відродження розкривав гармонійну єдність духовного і тілесного в людині, всіх притаманних їй фізичних і духовних начал. Філософія Нового часу осмислює людину як суб'єкт, як вихідний автономний пункт активності, а світ розглядається як об'єкт, на який спрямовується ця активність. У філософії Нового часу розриваються зв'язки особистої залежності людини від людини, а натомість з'являється вільна особистість, яка повинна пізнати і опанувати світ. Сутність класичного розуміння ідеалу людини у філософській думці до XIX століття осмислювалася визнанням єдності, гармонії з природою, укоріненості людини у Всесвіті. Так, епоха Просвітництва поєднає ідеї емпіризму і раціоналізму, віри і розуму, покладаючи в основу ідеалу природну істоту, а внутрішній світ людини трактується як природне явище. Звідси просвітникам притаманний механістичний натуралізм в розумінні світу, що поширювався і на розуміння ідеалу людини та стимулював до заперечення свободи, до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. В період XIX – початку XX століття, визначне місце в літературно-філософській традиції посідає осмислення проблеми

свободи, самопізнання, таке “нове світобачення створює Леся Українка, в центрі якого – проблема свободи, і це виводило її творчість на онтологічну (буттєву проблематику, коли основним змістом стає розгляд самого світобуття як такого” [2, с. 32-33].

Філософська рефлексія сьогодення розкриває особливості філософії, її самобутність, національні традиції, підкреслюючи, що українська літературно-філософська традиція може об’єктивно виглядати лише як складова національної культури, як спосіб усвідомлення життєвих проблем: життя і смерті людини, суті людини та її ставлення до навколишнього світу, свободи та необхідності, добра і зла. Філософська рефлексія в Україні має не лише наукову, але й духовно-практичну форму – національні традиції, характер, світогляд. Саме тому складовою української літературно-філософської традиції є осмислення самобутніх концепцій, що стосуються специфіки національних особливостей, традицій, світоглядної ментальності, визначення духовного світу нації в контексті культури людства. Своєрідність першого періоду філософії в Україні від часів існування Київської Русі до Просвітництва становить трактування підходів щодо теоретичного осмислення світу. Відповідно до цих традицій, Григорій Савич Сковорода дає своє розуміння людини, започаткувавши класичний період філософської думки в Україні, де частково домінують ідеї тогочасного європейського Просвітництва та здійснюється інтерпретація античних думок. Філософування Григорія Сковороди – це своєрідна концепція людського ідеалу, що будується відповідно до вимог людського щастя. На думку мислителя, у самопізнанні полягає сенс людського життя, а у процесі самопізнання людина розкриває саму себе, повертається до глибинних основ свого існування, і саме з таким трактуванням пов’язане акцентування ролі серця як осереддя душевного життя людини. Вчення про людину є основним у філософії Г. С. Сковороди, а концепція великого і символічного світу складається у філософуваннях мислителя на основі розуміння ним сутності людини. На відміну від домінуючої в тогочасній західноєвропейській думці тенденції до осягнення сутності людини через пізнання природи, Г. С. Сковорода прагне насамперед з’ясувати сутність внутрішньої людини, що є основою вільного й універсального розвитку людського буття. Саме тому вчення мислителя спрямоване на відображення внутрішнього життя людини, а шлях до щастя саме і пролягає через моральне вдосконалення людини. Щастя, за мислителем, розглядається, насамперед, як стан незалежності та душевного спокою, що досягається шляхом звільнення від навколишнього світу. Справжнє

щастя – незалежне від зовнішніх чинників буття і тому може стати надбанням кожної людини. Щастя, за Г. С. Сковородою, означає досягнення душевного миру і є логічним результатом реалізації людиною сенсу власного буття. Спадщина Г. С. Сковороди може бути яскравим прикладом того, що українська літературно-філософська традиція детермінована на рівні індивідів та відповідає ментальності українця. Тут можна принагідно згадати твердження ще одного мислителя, погляди якого стосувалися літературної інтерпретації моделі людини – В. Винниченка, який розумів щастя як рівновагу, внутрішню гармонію, душевне і фізичне здоров'я, послідовність дій і почуттів, волі і “є близьким і генетично пов'язаним єдиною традицією, з потрактуванням щастя у Григорія Сковороди, з його постулатами самопізнання, сродної і рівної нерівності” [7, с. 67].

Індивідуалізм, з урахуванням ментальних особливостей українців, сприяв розвитку творчого духу, здійсненню особистого вибору рішень за внутрішньо прийнятим ідеалом. Творчий індивідуалізм – це ініціативність, самостійність, наполегливість, уміння володіти і керувати собою. Творчий індивідуалізм українця – це особиста незалежність і шанування свободи кожної людини як основоположного екзистенціалу. Загальнолюдські аспекти виховного ідеалу нерозривно пов'язані з конкретизацією цієї проблеми на рівні національно-екзистенційної ідентичності, адже життя суспільства обумовлюється не тільки фізичним життям його одиниць, а й спільним світоглядом, який і свідчить про стабільність суспільства. Цей світогляд знаходить свій вираз в ідеалах, що керують суспільством, як основні принципи моральності, і саме ці ідеали, що лежать в основі, в цілях виховання, мають бути непорушні, стабільні. Сучасна епоха потребує того, щоб діяльність кожної людини відповідала певним духовним загальнолюдським цінностям та інтересам, утверджувала на практиці ідеали людинолюбства, щоб кожна людина була знайома з багатствами загальнолюдської культури й духовності, одночасно кожна людина повинна бути національно свідомою, мати почуття загальноукраїнської гордості. Одним із проявів морального прогресу є формування в людини ідеалів, які спонукають її поводитися так чи інакше.

З погляду сучасного типу світогляду людства, вирішення найважливіших проблем нашої епохи потребує такої моделі людини, яка б поєднувала в собі принципи субстанційної єдності у взаємодії суперечливих поглядів на суть духовності сучасної особистості, зокрема розв'язання тих суперечностей, які виникають між різними підходами до розуміння суті національно-духовної культури нашого наро-

ду, співвідношення цієї культури із загальнолюдськими духовними цінностями. Минуле століття “породило на всій планеті тотальну тенденцію до найвищого розквіту індивідуалізму, секуляризму, ігнорицизму” [11, с. 10], і саме сьогодні через виховання суспільство має можливість свідомо “ліпити” необхідну йому модель особистості. Якщо взяти до уваги визначення за енциклопедичним словником, то виховання – це процес систематичного й цілеспрямованого впливу на духовний і фізичний розвиток особистості, що має на меті її підготовку до суспільної та культурної діяльності. Ще точніше, це передача від покоління до покоління стереотипів свідомості й поведінки, що визначають основу життя людини. Під вихованням розумітимемо свідоме, планомірне й послідовне формування особистості з метою наблизити її до більш-менш чітко окресленого ідеалу.

Сьогодні, коли ми прагнемо осмислити минуле, коли відбулося становлення України як незалежної держави, коли потрібно знайти орієнтири на майбутнє, – необхідний якийсь узагальнюючий та проникливий погляд на душу народу, що виявляється в національному характері. Як відомо, проблема “душі народу”, національного характеру постала у філософії та культурі не сьогодні. Так, відомий англійський філософ Д. Юм називає дві групи причин, якими можна пояснити існування національного характеру: моральні та фізичні. Під моральними причинами Д. Юм розуміє ті обставини, які спроможні вплинути на розум і які створюють визначений комплекс звичаїв, які притаманні цьому народові. До таких філософ зараховує форми управління, соціальні перевороти, добробут чи бідність населення, становлення нації у відносинах до своїх сусідів. Під фізичними причинами Д. Юм розуміє клімат, що також певною мірою впливає на характер, надаючи людям певного темпераменту, який, незважаючи на різні обставини, усе-таки переважатиме в більшості людей і впливатиме на їх звичаї. Вирішальними чинниками англійський мислитель вважає всі ті причини, які він називає моральними [9, с. 709]. Йому немовби вторить видатний український мислитель, політичний діяч і письменник Володимир Винниченко, який наголошує, що любов “живе в душі людини до всього того, серед чого відбувалась найкраща доба її існування – до тих людей, до тої місцевості, до тих будинків, рослин, звірят, до мови тих людей, до крику тих звірят, які сприяли, які були хоча би свідками зросту її життєвої сили. В цьому корінь і основа національного буття” [3, Ч. 1, с. 72-73]. Відомий вчений А. Я. Гуревич, ніби продовжуючи цю тему, наголошує, що “будь-яке явище стає історичним, набуває форми дійсності лише за умови, що воно так чи так пройшло через свідомість,

зробилося фактом людської психології” [4, с. 77-78]. Ми дійшли до проблеми “психологічного оснащення” певної культури, що дає змогу “хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення” [10, с. 4]. І це деякою мірою визначає модель людини, суспільства, внаслідок чого суб’єктивний “зріз” суспільного розвитку органічно включається до об’єктивного історичного процесу. Категорія “ментальність” є однією з основних духовних, соціально-психологічних рис людської особистості, і мова повинна йти про такий виховний ідеал, який, уважаючи на вдачу народу, його національну самобутність, визначав би водночас виховну мету, що полягає у зміцненні національних чеснот з одночасним послабленням національних “вад”. Національний виховний ідеал повинен впливати із загальнолюдського, він, підтверджуючи вселюдські цінності, доповнюється тими рисами, які притаманні ментальності цього народу, адже людина “входить у людство через національну індивідуальність – як людина індивідуальна, а не абстрактна, як росіянин, німець, англієць. Людина не може перескочити через цілий ступінь буття, від цього вона зубожіла б і спустошилася. Національна людина – щось більше, а не менше, ніж просто людина, у ній є і родові риси людини взагалі, і риси індивідуально-національні” [1, с. 4]. Своєю чергою, виховний ідеал народу залежить від його державного устрою, світогляду, релігії, моралі, від рівня розвитку культури. Дослідження української ментальності як специфічного світобачення нашого народу неможливе без аналізу тих складових, які входять у дане інтегративне поняття. Однією з важливих рис, що характеризує ментальність народу, є його уявлення про цінність людини як особистості. За умов національного відродження української культури, зміни соціальних орієнтирів більш високі вимоги висуваються перед окремою людиною, її потребами, бажаннями. Стає зрозумілою роль кожного індивіда, особистості як активного творця нового. Традиція поєднувати культуру з розвитком людини, зі “створенням” її душі й тіла, з моральною та розумовою освітою індивіда, походить, як ми зазначали вище, ще з античності й постійно відтворюється в нові часи. Ця традиція розглядає людину не як “продукт природи”, а як “продукт виховання”, спрямованого на “культивування” в ній окремих навичок, умінь, здібностей і поглядів, які уможливають життя в суспільстві. І якщо в процесі “переробки” природи створюється культура речей, то через виховання формується культура людей, самі люди як культурне суспільство. Кожен конкретний народ через свою національну систему виховання органічно продовжує себе в своїх дітях, генезує національний дух, менталітет,

характер, психологію, традиційну родинно-побутову культуру, спосіб життя. Український народ, маючи свої етнонаціональні особливості, своє призначення, на засадах християнства й загально-європейської культури творить свій національний український виховний ідеал. При цьому не можна не враховувати зміну його відповідно до зміни історичних умов життя нації, але не можна й забувати, що кожна нація є "індивідуальністю" зі своїми біологічними, психічними та світоглядними властивостями характеру, які себе віддзеркалюють у культурі народу. У відомого українського культурного діяча І. Лисяк-Рудницького читаємо, що національний характер тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні цьому народові, кожен народ має власні шляхи розвитку, і "свій власний досвід життя, який завершується його ідеалами життя" [7, с. 9-10]. Звичайно, усі ці проблеми мають для нас не тільки абстрактний, а й певний конкретний характер. Виражається це насамперед в тому, що в умовах творення національної державності та відродження національної культури сам виховний ідеал так чи інакше пов'язаний з проблемою національної ідентичності. Саме тому варто осмислити ідейні основи українського національного виховання та виховного ідеалу, одночасно, виникає потреба зазирнути в творчу спадщину діячів української культури, що репрезентує літературно-філософську традицію, яка містить безперечний виховний потенціал, який нам потрібно виявити, проаналізувати, ідентифікувати з епохою створення й сьогоденним днем, при цьому, витлумачуючи цей потенціал з урахуванням особистості і перипетій долі мислителя, контексту епохи, усього створеного ним. Але для цього необхідне не тільки загальне розуміння питань, а й розуміння світоглядно-філософських поглядів тих любомудрів, які особливо активно вплинули на вироблення ідеалів національної культури. Питання ідентичності національного буття нерозривно пов'язані з усім комплексом розбудови самосвідомості народу. А це, своєю чергою, потребує ознайомлення не тільки з процесами, які відбуваються в наші дні, а й з тими явищами, що були визначальними в становленні цих процесів.

У контексті філософсько-літературної традиції щодо особистісного виміру українського виховного ідеалу важливе місце займають питання, пов'язані з ідеалом "нової людини", достатньо глибоко зануреної в глибини національного світобачення і, разом з тим, широко відкритої до досягнень європейської духовної культури. З давніх-давен українська філософська думка тяжіє до вирішення складних онтологічних питань у тісному зв'язку з проблемою людської екзистенції.

Відповіді на ті самі питання – питання сенсу людського життя, людини в світі, питання суб'єкт-об'єктних відносин – шукає література як одна з найважливіших форм нетеоретичної форми філософування, а проблема людського буття є точкою стикування філософії та художньої думки. Власне, ця проблема й зумовлює інтеграцію художнього та філософського мислення. Своєю чергою, художньо-філософська модель світорозуміння, будучи історично змінною, детермінується особливостями соціального й національного життя народу, низкою чинників етнопсихічного, культурно-естетичного та морально-етичного характеру. Ґрунтовного вивчення потребують і філософські тенденції української літературної традиції, які є важливими чинниками художньо-естетичного поступу національного письменства в загальноєвропейському контексті.

Література:

1. Бердяєв Н. Національність і людство // Сучасність. – 1993. – № 1. – С. 154-157.
2. Бичко Ада. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 186 с.
3. Винниченко В. Відродження нації: У трьох частинах. – Київ-Відень, БВ, 1920.
4. Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа “Анналов”. – М. : Ин-дрик, 1993. – 327 с.
5. Кралюк П. М. “Білі плями” в історії української філософії: Наукові нариси. – Луцьк: ПВД “Твердиня”, 2007 – 164 с.
6. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: У 2 т. – К. : Основи, 1994. – Т. 2.
7. Петрів О. В. Володимир Винниченко: філософський дискурс. Монографія. – Дрогобич: Вимір, 2007. – 164 с.
8. Українська філософсько-літературна традиція: екзистенціальні проблеми / Валерій Скотний, Любов Гамаль та інші. – Дрогобич: Вимір, 2008. – 245 с.
9. Юм Д. О. Твори в 2 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 2. – 799 с.
10. Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – 128 с.
11. Савчин М. В. Духовний потенціал людини (Навчальне видання): [монографія]. – Вид. 2-ге, пер., доп. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 508 с.

Рекомендовано до друку ухвалою кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка, протокол № 13 від 28. 06. 2011 р.

Світлана Ганаба

ДИДАКТИЧНО-ОСВІТНІ НОВАЦІЇ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ ЕПОХИ

У статті показано, що процес навчання та виховання – це прилучення особистості до системи ідеалів, цінностей, уявлень певної історичної епохи. Акцентовано увагу на двох протилежних інтенціях освіти: освіта “виготовляє” персонажі для певної соціальної системи і, водночас, є передумовою творчого розвитку особистості.

Ключові слова: історична епоха, дидактичні новації, особистість.

Svitlana Ganaba. Didactic and educational innovation in social and cultural context of the era

The article points out that learning and education is the incorporation of the individual to the system of ideals, values, notions of a historical era. The attention accented to the two opposite meanings of education: education “makes” the characters for a particular social system and at the same time is a prerequisite for creative development.

Key words: historical era, didactic innovations, personality.

Светлана Ганаба. Образовательно-дидактические новации в социокультурном контексте эпохи

В статье показано, что процесс обучения и воспитания – это приобщение личности к системе идеалов, ценностей, представлений конкретной исторической эпохи. Акцентировано внимание на двух противоположных интенциях образования: образование “изготавливает” персонажи для конкретной социальной системы и, одновременно, есть предпосылкой творческого развития личности.

Ключевые слова: историческая эпоха, дидактические новации, личность.

Освіта – це історично перший та найвиразніший різновид культурної діяльності, який створює умови для справжнього, усвідомленого, творчого людського буття та є одним із головних чинників розвитку особистості. На всіх етапах розвитку людства вона забезпечує засвоєння особистістю властивої конкретному соціуму певної системи цінностей, норм, настанов, зразків поведінки тощо, що ви-

ступають необхідною запорукою функціонування цієї особистості як повноцінного члена цієї соціальної системи. Саме в царині освіти формується людський капітал, якість якого визначає можливості і перспективи розвитку суспільства у майбутньому. “Освіта як складова культури в широкому розумінні готує людей до змін у суспільстві і житті, вчить сприймати зміни як цінність (позитивну чи негативну), скеровує їхню діяльність на конструктивні зміни. Освіта формує уявлення про реальність як про процес, який відбувається у соціальному просторі і часі, шляхом розкриття та розв’язання суперечностей. Ефективність освіти визначається мірою підготовленості людини до змін, до конструктивних дій з розв’язання суперечностей суспільного розвитку”, – зазначає М. Михальченко [5, с. 52].

Досліджуючи освіту як необхідний структурний елемент соціальної дійсності, необхідно зазначити її тісну корелятивну взаємодію з суспільством. Вона є продуктом суспільного розвитку і водночас творцем нових суспільних реалій. Освітня царина поєднує минуле та сучасність, традиції і новації. Пов’язана усім своїм єством з суспільством та його культурними надбаннями, вона вибудовує власний образ та цінності залежно від надбань історичного минулого.

Кожна історична епоха розвивається за шкалою своїх законів та цінностей, має власну систему ідеалів – “колективних уявлень” (Е. Дюркгейм). Відтак, процес навчання та виховання – це, насамперед, прилучення кожного члена суспільства до “колективних уявлень” свого часу. Тому діяльність освітніх інституцій, на думку Е. Дюркгейма, полягає “у розвитку відомого набору інтелектуальних, моральних, фізичних якостей, які вимагає суспільство і середовище” [6, с. 34]. Розвиток таких якостей сприяє створенню нової людини, яку потребує суспільство.

Суспільство тяжіє до того, щоб через систему освіти відтворити власний образ, опираючись на певний набір соціальних ролей та ієрархію цінностей. Відтак, освіта може виступати також соціальним інструментом, який “виготовляє” людські соціальні персонажі на замовлення соціуму. Ця обставина вказує на внутрішній конфлікт в освітній царині, протиріччя у її суспільному призначенні. “Освіта як соціальний інститут містить у собі загрозливу амбівалентність. З одного боку, вона пропонує людській особі доступ до культурних надбань людства та відкриває можливості продуктивного розвитку особистості, вибудови творчого й успішного життєвого сценарію. З іншого боку, освітній процес розкладає та нищить самобутню особистість, виготовляє людей для цієї соціальної системи, переофор-

млює їх у типові для цього суспільства соціальні персонажі”, – пише С. Пролєєв [7, с. 18]. Дослідник зазначає, що освіта як культурний та суспільний інститут, не може уникнути виконання обох своїх покликань – як антропологічного, так і соціального. Між цими двома місіями освіти постійно існує напруження, певний внутрішній конфлікт. Подолати імпліцитну репресивність освіти та утвердити її здатність до проектування нових суспільних обривів можна за умови повернення для освіти її головного призначення, а саме – допомогти й дати змогу дитині самовизначитися, дізнатися, хто вона є як особистість, відкрити свої зацікавлення та здібності.

Враховуючи те, що освіта є організованою системою зв’язків та соціальних норм, зразків поведінки, яка об’єднує значущі суспільні цінності й процедури, що задовольняють потреби суспільства та проєктують обриві його подальшого поступу, метою статті є акцентування уваги на особливостях та закономірностях соціальної природи освіти в соціокультурному контексті історичного поступу людства.

Окреслена проблема знайшла відображення у працях О. Больнова, Д. Д’юї, В. Дільтея, Г. Жиру, Ю. Козелецького, Ф. Новаліса, М. Шелера, П. Фрейре, М. Фуко тощо. Серед сучасних вітчизняних філософів та педагогів, які зробили вагомий внесок у розробку теоретико-методологічних основ нової парадигми освіти, слід назвати В. Андрущенко, Л. Горбунову, В. Кізіму, С. Клепка, В. Лутая, М. Михальченка, І. Предборську, С. Пролєєва, П. Сауха, Ю. Шабанову та інших.

Перші вчення про те, як треба готувати людину до самостійного життя з’явилися у країнах стародавнього Сходу та античного світу. Показовим є те, що всі практично філософсько-духовні вчення зосереджувалися на людині, визначення її місця, ролі, призначення у світі, способу та характеру поведінки. Проте основи педагогіки як науки про виховання, освіту та навчання людини, на думку В. Андрущенко, були закладені в добу античності [1, с. 9]. Античний поліс сформував перші навчальні заклади, підготував перші підручники з логіки, граматики, мовознавства, математики тощо.

Освітній ідеал стародавніх еллінів “калокагатія” розумівся як класична рівновага тіла і духу, краси і добра, що злиті у людині в єдине. Він передбачав всебічне розкриття її здібностей, виступав як вираження етичних, естетичних, духовних цінностей античної культури та сприяв формуванню людини, яка вмє творчо підходити до поставлених завдань. Античному світу людина уявлялася у єдності з природою та всім світом суспільних відносин. Такі погляди знайшли відображення у системі навчання та виховання, яка мала забезпечити

підготовку людини до життя в контексті наявних реалій, а також з погляду суспільного ідеалу. В основі педагогічних настанов та вчень, безумовно, були філософські вчення Гомера й Сократа, Платона й Аристотеля, пізніше – Емпедокла й Тита Лукреція Кара, Цицерона та інших мислителів. Зокрема, у творах “Держава” і “Закони” Платон презентує освітні ідеї, які відповідали потребам, запитам афінського суспільства. Він є прихильником гармонійного, різнобічного навчання: для тіла – це гімнастичне (фізичне) виховання, а для душі – мусичне (розумове). Розумове виховання формує внутрішній світ людини, тобто її душу. Головне його виховне значення, на думку Платона, полягає у тому, що “воно завжди проникає в глибину душі і все більше її зачіпає; ритм та гармонія несуть з собою добродійність, що робить добродійним і людину, якщо вона правильно вихована, якщо ні, то навпаки” [6, с. 16]. Розумове та фізичне виховання розглядаються Платоном як підготовка до нового освітнього етапу, який поділяється на два довгих періоди – 10-15 років і включає такі теоретичні дисципліни, як: риторика, геометрія, астрономія, музика. Подальший розвиток ідей гармонійного навчання знайшов відображення у поглядах Аристотеля. Мислитель вважав, що природа надала людині лише задатки здібностей, які здатні розвинутися лише в процесі навчання. На його думку, людина має тіло і душу, які існують неподільно, як матерія і форма: душа людини має три частини: рослинну, що виявляється у харчуванні та розмноженні; тваринну, або вольову, що виявляється у відчуттях і бажаннях; розумову, що виявляється у мисленні та пізнанні [6, с. 75]. Відповідно трьом частинам душі відповідають і три частини виховання: фізичне, моральне, розумове. Основою виховання людини є гармонійний розвиток вищих сторін душі – розумової і вольової. Система гармонійного навчання та виховання зазнає суттєвих змін у часи середньовіччя. Зміна соціокультурних цінностей та ідеалів зумовлює зміни у освітній сфері.

У добу середньовіччя освіта носила релігійний характер. Її теоретичною основою було Святе Письмо та філософське вчення “отців” релігійного світогляду – Ансельма Кентерберійського, Фоми Аквінського, Роджера Бекона, Клементія Олександрійського, Августина Блаженного тощо. Християнам рекомендувалося жити та діяти за образом та подобою Божою, наслідувати християнські традиції та бути слухняними у житті. У середні віки вірили не у мудрість, а в авторитет. “Якщо до цього філософія, визначала мету та сенс виховання і освіти, була “служанкою мудрості”, то тепер вона стає “служанкою теології”, – зазначає Г. Новічкова [6, с. 20]. Християнські істини

об’єднували суспільство в певну цілісність і зберігали його єдність. Зокрема, Августин Блаженний стверджував, що всі знання сконцентровані в Біблії, де “оселилися” вічні й незаперечні істини, що відкриваються людині через слово і мову.

Принципи виховання та навчання людини диктувалися церквою, яка була безперечним авторитетом та цензором суспільного життя. Діти жили життям дорослих, оскільки, на думку дослідників, у середньовіччі не існувало розуміння світу дитинства. Відомий фахівець у галузі медієвістики Жак де Гофф стверджував: “прагматичне середньовіччя ледь помічало дитину, не маючи часу ні розчулюватися, ні захоплюватися нею. Ледь вийшовши з-під опіки жінок, які не ставилися серйозно до її дитячої суті, дитина виявлялася викинутою у виснажливість сільської праці або в навчання ратній справі” [3, с. 350]. Тому навчання як один із атрибутів світу дитини у середньовіччі було специфічним. Воно відбувалося в одному класі і для всіх бажаючих незалежно від віку. Середньовічні вчителі не розуміли, а відтак, і не враховували особливостей дитячої психіки. Відсутність елементарних методичних знань зумовили те, що навчальний матеріал “втворювався” в голови учнів за допомогою різок та інших форм покарань. “Спочатку учні зазубрювали молитви й псалми, а потім вчилися читати релігійні книги, писати, співати, вивчати арифметику (додавання, віднімання, множення). Книжки були рукописні і перші навіть без великих літер і розділових знаків. Тому доводилося навчатися не тільки складати літери в слова, а й розмірковувати, яка літера до якого слова відноситься. Навчання проводилося катехізичним способом (запитань і відповідей). Учні заучували відповіді на запитання, що ставив учитель, не розуміючи їхнього змісту”, – пише М. Левківський [4, с. 27].

На протигагу релігійному середньовіччю епоха Відродження намагається сконцентруватися на людині, її розумових та моральних якостях. Ідеалом визнається фізично та духовно розвинута особистість. Приходить переконання, що знання роблять людину найвищою суспільною цінністю. Так, у праці “Досліди” Мішель Монтень презентує уявлення про багатоманітність та складність людської особистості, її безмежні можливості та творчу силу. Процес навчання та виховання, на його думку, буде корисним та ефективним для вихованця, якщо ним будуть займатися професіонали. Мислитель пропонує наставнику відмовитися від звичного процесу навчання, коли знання “вкладаються” в голову дитини, і вона лише повторює те, що чула: необхідно давати дитині можливість вільно виявляти свої здібності,

уміння самостійно доходити висновків, порівнювати явища одне з одним і знаходити правильні шляхи відповіді без допомоги вчителя. На думку М. Монтеня, знання засвоюються краще, якщо учень досліджує навколишній світ самостійно, а не приймає знання на віру чи з поваги до авторитету: “Нехай наставник спонукає учня просіювати через сито все, що йому надає, і нехай нічого йому не вкладає у голову, спираючись на свій авторитет і вплив: нехай принципи Аристотеля не є незмінними основами його викладання, рівно як не стають ними і принципами стоїків та епікурейців. Нехай вчитель викладає йому, чим відрізняються ці вчення одне від одного; учень же, якщо йому це буде по силам, нехай зробить свій вибір самостійно чи, принаймні, залишиться у сумнівах. Лише дурні можуть бути непохитні у своїй впевненості” [6, с. 85].

“Повернення до людини” стало лейтмотивом як епохи в цілому, так і освітньої сфери, зокрема. Зміна соціокультурного контексту епохи зумовлює новації в освітній сфері і в наступній епосі Просвітництва. Ця епоха зруйнувала старі порядки у європейській селянській цивілізації. Життєвий ритм середньовічної людини змінили політичні революції, географічні відкриття, технічні винаходи у промисловості тощо. “На історичну арену виходить абсолютно новий психокультурний тип людини, яка, відчуваючи гаряче дихання свого часу, утверджує новий динамічний темп життя – буржуазний. І подібно до того, як середньовічній культурі стверджується велич Бога і його відмінність від тогочасного світу, тепер проголошується велич людини і її відмінність від усієї природи. У культурі Нового часу людина – суб’єкт, яка пізнає, – протиставлена природі як об’єкту. Призначенням людини стало керувати природою, одержувати від неї користь. Користь стає ідолом Нового часу, наука і техніка – його жерцями”, – пише С. Білецька [2, с. 33]. Освіченість, вихованість, інтелектуальні здібності розглядалися в Нову епоху як основи успішності людини, її кар’єрного зросту.

Характерними рисами освітньої сфери цієї епохи стало групове й одночасне навчання дітей одного віку, чітке визначення часу (урок) та простору (класна кімната), скрупульозна і докладна регламентація поведінки дитини та вчителів під час навчання. Ліквідується традиційна система навчання, заснована на індивідуальній взаємодії вчителя та учня. Їй на зміну приходить регламентована, уніфікована, стандартизована освітня система, побудована за ієрархічним принципом. “Поступово, але особливо помітно з 1762 року, шкільний простір розгортається, клас стає однорідним, він уже не складається з індивідуальних

елементів, розподілених по обидва боки від вчителя. У XVIII столітті “ранг” починає визначати основну форму розподілу індивідів у шкільному порядку. Ряди учнів в класах, коридорах і на подвір’ях. Ранг, присвоюється учневі в результаті виконання кожного завдання чи випробування. Ранг, що отримує кожний з тижня у тиждень, з місяця у місяць, з року в рік. Побудова класів одне за одним по старшинству, послідовність дисциплін, що вивчаються, питання, які розглядаються в порядку їх ускладнення. І у цій сукупності обов’язкових побудов кожен учень залежно від віку, успіхів і поведінки має той чи інший ранг. Він постійно переміщується по рядах клітинок: деякі з них ідеальні і виражають ієрархію знань і здібностей, інші відображають розподіл за цінностями чи матеріальних здобутках у просторах коледжу чи класної кімнати. Вічний рух, у якому індивіди замінюють одне одного у просторі, розмежованому впорядкованими інтервалами... Організація простору по рядах – одне із найбільших технічних змін в початковій освіті”, – зазначає М. Фуко [9, с. 213]. Дисциплінування, змагальність, заохочення і покарання стали обов’язковими складовими образу навчального закладу. Зміст освіти спрямовувався, насамперед, на розв’язання соціальних і економічних проблем виробництва та суспільства, а не на розвиток особистості. Освітня парадигма, яка була сформована в епоху Нового часу, отримала назву класичної. Така система освіти збереглася в основних рисах і донині та отримала назву класичної. Вона, на думку О. Сухомлинської, передбачає орієнтацію на сцієнтизм, фундаментальність, концепцію завершеної освіти, предметно-фрагментарне, уніфіковане і стандартизоване лінійне конструювання знань, дисциплінування, демонстративно-ілюстративну й раціональну побудову навчання, дидактичну замкненість змісту освіти, інтелектуальну несамостійність учнів, відтворюваність (репродуктивність) знань через уміння та навички і, як правило, тріступінчатую побудову освіти – початкову, середню і вищу школи, де досягнення кожного ступеня ретельно вимірюється й постійно оцінюється балами, дипломами, атестатами, ступеннями [8, с. 34-35].

Сформована у смисловому полі культурних орієнтирів Просвітництва, освітня сфера не відповідає реаліям тих трансформацій, що відбуваються у сучасному соціокультурному просторі епохи. У світі, який постійно змінюється та ускладнюється, класична методологія освіти спричинила проблему повноцінної адаптації знань до реалій сучасності, оскільки зорієнтована на репродуктивне знання, що зводиться до накопичення матеріалу. Освітнє середовище постає жорстко структурованим простором, у якому використання джерел інформації

має тенденцію звужуватися до інструкції, методами, що переважають у засвоєнні навчального матеріалу, – є зубріння та натаскування, а контроль здобутих знань, як правило, репресивний. Цінність суб'єкта визначається певною сумою знань, навичок, здібностей в освоєнні навколишнього світу, а не його екзистенцією. За таких умов він виступає як “споживач”, а не “творець” знань. Це зумовлює потребу переорієнтації навчального процесу зі світу науки на широкий світ культури, що сприяє формуванню “людини культурної” замість “людини знаючої”. У такій площині сфера освіти здатна запропонувати нові та продуктивні шляхи розвитку особистості та суспільства в умовах мінливого, сповненого ризиків світу.

Вищезазначені 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.

Література:

1. Андрущенко В. Педагогічна освіта: історико-філософська рефлексія для майбутнього розвитку / В. Андрущенко // Філософія освіти. – №1 (6). – 2007. – С. 7-16.
2. Білецька С. Дитинство епохи середньовіччя: становлення християнського сприйняття / С. Білецька // Шлях освіти. – № 3. – 2009. – С. 35-42.
3. Жак де Гофф Цивілізація середньовічного Запада / Жак де Гофф. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 298 с.
4. Левківський М. В. Історія педагогіки : підручник / М. В. Левківський. – Вид. 2-е, доповн. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 376 с.
5. Михальченко М. І. Філософія освіти і соціокультурна теорія / М. І. Михальченко // Філософія освіти XXI століття: проблеми й перспективи. – К. : Товариство “Знання” України, 2000. – С. 48–56.
6. Новичкова Г. А. Историко-философские очерки западной педагогической антропологии : монография / Г. А. Новичкова. – М. : Весь мир, 2001. – 268 с.
7. Пролесев С. Репресивність освіти: вимушена необхідність чи владні зазіхання соціуму / С. Пролесев // Філософія освіти. – № 1 (6). – 2007. – С. 17-27.
8. Сухомлинська О. Школа як соціокультурний образ суспільства / О. Сухомлинська // Шлях освіти. – № 3. – 2009. – С. 32–35.
9. Фуко М. Надзирать и наказывать / Пер. с фр. В. Наумова по ред. И. Борисовой. – М. : Ad Margintm, 1999.

Рецензент:** доктор філософських наук, професор кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного університету імені М. Драгоманова **І. М. Предборська

Тетяна Ісик

СУЧАСНА ФРАНЦУЗЬКА АНТИГЛОБАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: ВИТОКИ, КОНЦЕПЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ

Стаття присвячена французькій антиглобальній філософії ХХ ст. У ній аналізуються наслідки сучасної глобалізації та розглядаються ідеї сучасних мислителів, зокрема французьких, щодо порятунку цивілізації від цього суперечливого явища. У цій статті представлено основні гілки французького праворадикального руху, їхній розвиток, основні ідеї та концепції.

Ключові слова: етнокультурний ренесанс, глобалізація, праворадикальний рух, антиглобальна філософія, "нові праві", неоязичництво, археофутуризм.

Tetjana Isyk. Modern French antiglobal philosophy: origins, concepts, prospects

The article is dedicated to the French antiglobal philosophy of the twentieth century. In it the author examines the consequences of modern globalization and examines the ideas of modern thinkers, especially French, to save civilization from this controversial phenomenon. This article presents the main branch of the French right-motion, their development, the basic ideas and concepts.

Key words: ethno cultural renaissance, globalization, right radical movement, anti global philosophy, the "new right", neopaganism, archeofuturizm.

Татьяна Исук. Современная французская антиглобальная философия: истоки, концепции, перспективы

Данная статья посвящена французской антиглобальной философии ХХ в. В ней анализируются последствия современной глобализации и рассматриваются идеи современных мыслителей, в частности французских, по спасению цивилизации от этого противоречивого явления. В данной статье представлены основные ветви французского праворадикального движения, их развитие, основные идеи и концепции.

Ключевые слова: этнокультурный ренесанс, глобализация, праворадикальное движение, антиглобальная философия, "новые правые", неоязычество, археофутуризм.

Починаючи з ХХ століття, народи планети та їхні культури зна-

ють впливу потужного світового процесу, який дістав назву глобалізації. Цей процес опиняється в центрі уваги не лише політиків та економістів, а й філософів, соціологів, культурологів, письменників, журналістів, представників різних громадських рухів...

Це епохальне явище отримує неоднозначну інтерпретацію через докорінну суперечливість його наслідків та перспектив. Адже безперечними є не лише успіхи, але й втрати, які воно несе, до того ж у будь-якій сфері життєдіяльності людства.

Сучасна глобалізація суспільно-економічного життя часто супроводжується об'єднанням етносів із дуже відмінними культурами й ментальністю. Існує реальна загроза знищення людства, адже таке об'єднання швидко призводить до асиміляції та етнічного злиття. Констатуючи демографічну поразку європейських народів, Гійом Фай, інтелектуальний лідер праворадикального консервативного руху в Європі, зазначає, що “якщо ці процеси продовжуватимуться, то вже до середини цього століття білі люди в Європі стануть меншиною в своїх власних країнах, а також, можливо, і в Америці. Це смерть нашої цивілізації та етносфери в чистому вигляді” [1, с. 76].

Нині в усі закутки світу проникають не найкращі зразки т. зв. мавсової культури й не найкращі стандарти т. зв. американського способу життя. Культурна багатоманітність людства поставлена під загрозу, а багатоманітність – це спосіб буття культури. Нав'язаний ідеологічний міф “Вчення про “мультикультурність” – це ніщо інше, як геноцид щодо окремих націй. Світ в цілому – багатокультурний, але саме, як комбінація монокультур, і ніяк інакше! Культура народу – це унікальне віддзеркалення духу народу, його природи і психіки. Етнокультура не повинна розчинятися ні в релігії, ні в будь-чому ще!” [2, с. 399].

Сьогодні вже значна частина науковців і державних діячів починають усвідомлювати цю проблему, з'являються окремі мислителі, які ведуть пошук нових ідей порятунку цивілізації, альтернативних глобальному стилю. На думку Галини Лозко, доктора філософських наук, “ідеологія порятунку європейських націй спирається на філософську спадщину “правих” мислителів і належить до антиглобальних доктрин, спрямованих на самозбереження етнічної різноманітності насамперед європейських народів” [3, с. 6].

Вже з середини ХХ ст. ми спостерігаємо розвиток потужного руху, який може стати альтернативою глобалістичному засиллю. Цей рух отримав назву етнокультурного ренесансу, який зародившись у Франції, поширився на всі країни Європи, яким не байдужа доля

свого етносу та національних культурних надбань. “Як правило, ренесансна смуга в еволюції етносу – це час оживлення його історичного менталітету, час оціночного погляду народу на самого себе; відновлення історичної пам’яті; героїзація минулого; перегляд системи культурного освоєння світу, освіти та виховання” [4, с. 412].

Сьогодні, одним із найрозвиненіших осередків такого антиглобалістського руху, батьківщиною “нових правих” є Франція. Саме тут створено перші організації, метою яких є збереження корінної культури етносу та ефективне протистояння глобалістичному засиллю.

Досліджуючи етнокультурний ренесанс ХХ ст., можна виділити кілька центрів, навколо яких зосереджені головні сили французького праворадикального руху. Жан-Ів Камю, політолог, спеціаліст із дослідження руху “нових правих” в Європі, у своїй статті “Нові праві: приблизний підсумок філософської школи” подає умовний поділ праворадикального руху на три гілки. Перша, на його думку, складається з “Групи вивчення і дослідження європейської цивілізації” та друкованих органів, які їй належать (французькі журнали – “Елеман”, “НувельЕколь”, “Крізіс”...) під керівництвом Алена де Бенуа. До другої гілки належить організація “Європейська синергія”, заснована в Брюсселі та очолена Робертом Стекером та її філіали по всій Європі. Третя та найзначніша гілка, на думку Жан-Іва Камю, – це група, сформована навколо французького мислителя Гійома Фая та його ідеї археофутуризму [5].

Умовною датою початку руху вважається 5 травня 1968 р., коли в Ліоні (Франція) була зареєстрована “Група вивчення і дослідження європейської цивілізації”, скорочено “ГРЕСЕ” (французькою мовою звучить, як “Треція”). Ця організація стала мозковим центром руху, який пізніше назвали “новими правими”. Лідером і головним ідеологом організації став Алєн де Бенуа, а також значний вплив на неї мали Домінік Веннер, П’єр Віаль, Жан Маріб, Гійом Фай та ін. Мережа “ГРЕСЕ” покриває всю країну та виходить за її межі, що дає можливість якісно та швидко поширювати свої ідеї. А. Іванов, російський дослідник праворадикального руху, зазначає, що “цей рік був в Європі піком руху “нових лівих”. “Нові праві”, таким чином, родились одночасно з ними, тільки без шуму та гуркоту” [6]. Як казав Ніцше, “найвидатніші події – це години не найдужчого галасу, а найглибшої тиші” [7, с. 136].

Зрозуміло, що ідеї Алєна де Бенуа, як лідера “Групи вивчення і дослідження європейської цивілізації” мали значний вплив на її членів та прихильників. Алєн де Бенуа (справжнє ім’я – Фабріс ля Рош, FabriceLaroche) – французький філософ, теоретик геополітики, письменник

менник, журналіст, есеїст, один з ідеологів європейського неоязичництва. Улюблені сфери досліджень – політична філософія та історія ідеологій. Разом з тим він є автором багатьох праць в галузі археології, народних традицій, історії релігій. Аленом де Бенуа опубліковано понад 50 книг і більше 3 тисяч статей, які перекладені майже на 20 мов. Він здобув юридичну, філософську і теологічну освіту.

Ален де Бенуа почав політичну діяльність в 1960 році у Федерації студентів-націоналістів, створеній у 1960 році активістами організації “Молода нація”, яку заснували в 1950 році брати Сядо, діти розстріляного діяча вішистського режиму, майбутні борці за французький Алжир.

Ставши головним ідеологом “ГРЕСЕ”, Ален де Бенуа очолив журнал “НувельЕколь”, в 1973 році – офіційний орган “ГРЕСЕ” “Елеман”, а з 1988 року під його редакцією виходить тематичний альманах “Крізіс”.

Після виходу в світ книг “Погляд справа. Критична антологія сучасних ідей” (1977) та “Ідеї, як вони є” (1979), журналісти відкрили, що вже 10 років існує якийсь досі незрозумілий рух, обділений увагою преси, і дали йому назву “нових правих”. Після цього А. де Бенуа вважав своїм обов’язком ознайомити широку публіку з ідеями т. зв. “нових правих” у неспотвореному вигляді та опублікував книгу “Як можна бути язичником” (1981), в якій розкрив ідеологію європейського “неоязичництва”, яка, на його думку, відрізняє “нових правих” від “старих” [8, с. 4].

“Неоязичництво” для Алена де Бенуа та його друзів – це серйозна програма реформування Європи, а з нею і всього світу. Дана програма означає повернення до природних умов життя, до елементарного рівня, коли зв’язок людини з природою не був розірваний. “Насправді мова йде не про те, щоб “вернутись” в минуле, а про те, щоб зв’язатися з ним, а також, згідно зі сферичною концепцією історії, з’єднатися з вічним, заставити його знову текти, звучати в житті, позбавитися від тиранії логосу, від жадливої тиранії Закону, щоб повернутися в школу міфу та життя” [8, с. 20].

Головною метою Алена де Бенуа в цій праці було показати основні відмінності, які розділяють європейське язичництво від юдохристиянства, “Я всього лиш хотів представити настільки ясно, наскільки це можливо, два великі духовні шляхи, два великі погляди на світ, які відрізняються один від одного і зіштовхуються один з одним – деколи в серці однієї людини. Я хотів розказати, чому в одному з них я раптом бачу себе, а другий суперечить моєму внутрішньому еству.

І, нарешті, як можна було би повернути собі вічні цінності” [8, с. 8].

Найбільшим критиком Алена де Бенуа виступив його колишній соратник по “ГРЕСЕ” Гійом Фай: “він (Ален де Бенуа) колись оголосив себе “язичником”, але насправді залишився єврей-християнином (у сучасному агностичному варіанті): за своєю ідеологією, своїм світовідчуженням і основним інтересом” [9, с. 55]. В передмові до російського перекладу книги “Як можна бути язичником”, А. Іванов зазначає, що автор “забагато захопився полемікою з юдохристиянством, і вийшло так, як часто буває в поєдинку: бійці зчіплюються так сильно, що важко розрізнити, де закінчується один, а починається другий” [8, с. 5].

Якщо Ален де Бенуа і не продумав все до кінця, десь зупинився на півдорозі, а Гійом Фай та інші ідеологи право радикального руху пішли далі за нього, то це не применшило його заслуг, а лише дало іншим поштовх до подальшого розвитку.

Щодо Гійома Фая, якого Жан-Ів Камю виділив в окрему гілку розвитку праворадикального руху [5], то варто відмітити, що з початку заснування “ГРЕСЕ” він був, так би мовити, її рушійною силою, але через розбіжності в деяких питаннях з Аленом де Бенуа в 1987 році вимушений був вийти з організації і на багато років зник з горизонту “нових правих”. У 1998 році Гійом Фай написав працю “Археофутуризм”, в якій виклав ідею синтезу давнини та сучасності, яка може стати стратегічною моделлю глобального розвитку нашого часу.

Гійом Фай – сучасний французький мислитель, інтелектуальний лідер революційно-консервативного руху в Європі. Автор низки книг із проблем політології і філософії сучасності, у яких проголошено повернення духовних цінностей, відродження етнічних моральних традицій. Головні з них “Система вбивства народів” (1981), “Занепад Заходу” (1984), “Нові ідеологічні ставки” (1985), “Колонізація Європи. Правда про імміграцію й іслам” (2000) та ін.

Зокрема, у своїй праці “Археофутуризм” (1998) він провіщає повернення архаїчних цінностей. На думку Гійома Фая, археофутуризм протистоїть одночасно сучасності та консерватизму, ставлячи їх на одну дошку та вважаючи сучасність архаїчною, тому що її ідеали та великі проекти зазнали краху. Наука та техніка, наприклад, несумісні з гуманітарними та егалітарними цінностями сучасності. ХХІ сторіччя стане свідком викликів, які космополітична західна буржуазна ідеологія вважала похованими: боротьба самобутніх форм, релігій та традицій; геополітичні конфлікти; етнічне питання, підняте на світовий рівень і боротьба за рідкісні ресурси [10].

У маніфесті за відродження континенту “Чому ми боремося”

(2001), Гійом Фай продовжує розвиток ідеї археофутуризму. Він стверджує, що “наступаюче століття буде залізним століттям. Воно побачить археофутуристичне повернення древніх проблем, вічних конфліктів після маленького проміжку “сучасності”, який триває всього три століття – для історії це коротка мить. Наступаючі часи будуть титанічними і трагічними. Надмірна кількість людства, яка скупчилася на хворій планеті, вступить у вирішальну битву за виживання” [11]. Також в цьому маніфесті автор подає ідею етноцентричного союзу всіх народів європейського походження на рідних територіях від Атлантичного до Тихого океану під назвою “Євросибір”, щоб створити блок перед лицем спільних ворогів у боротьбі за культурне та духовне відродження.

Як бачимо, основною ідеєю, яка проходить через усі праці Гійома Фая, є переосмислення сучасної дійсності, боротьба з наслідками глобалізаційних процесів та заклик до відновлення язичницького способу життя. “Язичництво – це майбутнє світу просто тому, що воно бачить світ таким, який він є і яким він може стати” [9, с. 60]. Про себе цей праворадикальний філософ висловився так: “я не анти-християнин, я дохристиянин чи постхристиянин. Я не звожу ні з ким рахунків. Язичництво передувало християнству і переживе його в серцях європейців. Я твердо переконаний у тому, що язичництво вічне” [9, с. 55].

Гійом Фай був не єдиним, хто покинув “Групу вивчення і дослідження європейської цивілізації” з тих, чи інших причин. Відійшли від “ГРЕСЕ” і її постійний спонсор Філіп Марсо, генеральний секретар та головний редактор П’єр Віль, засновник Французького національного фронту Жільбер Сенсир, письменник Жан Маріб... І це ще один доказ того, що тенденції до розколу – загальна якість людського характеру. Не було ні одного релігійного чи політичного руху, якому би вдалося уникнути цієї напасти.

Таким чином, 8 червня 1993 р. в Тулузі (Франція) колишні активісти “ГРЕСЕ” офіційно зареєстрували Міжнародну асоціацію “Європейська Синергія”. Її президентом з часу заснування до квітня 1998 року був француз Жільбер Сенсир, а тепер італієць Алессандра Колла. “Головною ідеєю “Синергії” було вироблення імперської моделі, побудованої на священних духовних принципах, в розумінні Священної імперії в європейському масштабі, яка могла б протистояти глобальним діям США” [4, с. 207].

Беручи до уваги склад “Європейської синергії”, відразу ж можна сказати, що Асоціація приділяє значну увагу ідеям повернення до

язичницького світогляду. Однак, враховуючи значний рівень християнізації сучасного європейського суспільства, її члени не обмежують себе виключно язичницькими засадами та настановами. Таким чином, головною метою “Синергії” залишається ефективне протистояння глобалізаційним процесам, а саме збереження білого населення Землі, культури та мови кожної його етнічної групи.

Отож, можна зробити деякі висновки щодо діяльності праворадикального руху в Європі і, зокрема, у Франції.

1. Сьогоднішні все очевиднішими стають негативні наслідки глобалізаційних процесів. Вони спонукають низку мислителів та державних діячів до пошуку альтернативних ідей порятунку цивілізації. До них належать праворадикальні філософи, серед яких можна відмітити Алена де Бенуа, Гійома Фая, Жана Маріба, Домініка Веннера, П’єра Віаля та ін.

2. Одним із найрозвиненіших осередків антиглобалістичного руху є Франція, в якій зосереджено три головні центри розвитку праворадикальної ідеї – “Група вивчення і дослідження європейської цивілізації” на чолі з Аленом де Бенуа, Міжнародна асоціація “Європейська синергія” та група, сформована навколо Гійома Фая та його ідеї археофутуризму.

3. Відродження язичництва виступає для Алена де Бенуа та його прихильників головною ідеєю реформування Європи і всього світу. Він критикує християнство та пропагує повернення до природних умов життя, коли зв’язок людини з природою не був розірваний.

4. Ідея “археофутуризму” Гійома Фая – це продовження розвитку ідеї Алена де Бенуа щодо відновлення етнічних традицій, але переосмисленої, як синтез давнини та сучасності.

5. Усі головні ідеологи “нових правих” визнають повернення язичницького світогляду, як неминучий процес, який уже розпочався та впевнено поширюється усіма європейськими країнами, і який може протистояти знищенню культури європейських етносів та їх білого населення.

6. В Україні ж антиглобалістичний рух тільки набирає свого оберту. Тому цілком очевидно, що особливої актуальності набуває дослідження цього руху в інших європейських країнах, зокрема у Франції.

7. Необхідно звернути увагу й на те, що язичницька ідеологія, хоч і розроблялася у Франції, однак помітного впливу на створення етнорелігійних громад не справила. Щоправда, причини цього явища потребують окремого дослідження.

Література:

1. Фай Г. Від геополітики до етнополітики: Євросибірський проект // Сварог. – 2007. – № 21. – С. 76-77.
2. Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології / Під загальною редакцією Галини Лозко. – Харків: "Див", 2009. – 416 с.
3. Лозко Г. Глобалізація і сучасний освітній простір України // Сварог. – 2010. – № 22, – С. 3-6.
4. Лозко Г. С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Харків: "Див", 2006. – 464 с.
5. Camus, Jean-Yves. "LaNouvelledroite: bilanprovisoired'uneécoledepensée"// LaPensée. – 2006. – № 345 (janvier-mars). – P. 23-33.
6. <http://www.ateneu.ru/ideologijaб.htm>
7. Ніцше, Фридрих. Так казав Заратустра;Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – К. : Основи, 2003. – 437 с.
8. Бенуа А. де. Как можно бать язычником, – М. : Русская правда, 2004. – 240 с.
9. Фай Г. Язичництво – це майбутнє світу // Сварог. – 2004. – № 17-18. – С. 54-60.
10. Faye, Guillaume. L'Archéofuturisme. – Paris: l'Aencre, 1998. – P. 260.
11. <http://www.velesova-sloboda.org/right/faye-fight.html>

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського міського педагогічного університету ім. Б. Грінченка

Володимир Возняк

ПРОБЛЕМА “ТРЕТЬОГО СУБ’ЄКТА” ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ

У статті розглядаються питання логіки побудови педагогічного процесу. Стверджується, що якщо гуманізація освіти пов’язана з утвердженням верховенства суб’єкт-суб’єктної моделі здійснення педагогічних стосунків, то гуманітаризація освіти полягає у радикальній активації “третього суб’єкта”, тобто змісту навчання, яке у такому разі постає як власне культура. Зміст навчання має позбутися об’єктної форми, яка призначена лише для споживання та використання.

Ключові слова: освіта, логіка, гуманізація, гуманітаризація, суб’єкт, матеріал, культура.

Volodymyr Voznyak. The problem of “the third entity” of the educational process

The author examines the logic of construction of the pedagogical process. The author states that if the humanization of education is associated with the rule of subject-subjective model of pedagogical relationships, then humanitarization of education is radical activation of “the third entity”, the content of teaching, which in this case appears as the culture itself. Contents of teaching should get rid of the object shape, which is intended only for consumption and use.

Keywords: education, logic, humanization, humanitarization, subject, material, culture.

Владимир Возняк. Проблема “третьего субъекта” образовательного процесса

В статье рассматриваются вопросы логики построения педагогического процесса. Утверждается, что если гуманизация образования связана с утверждением верховенства субъект-объектной модели осуществления педагогических отношений, то гуманитаризация образования, которое в таком случае предстает как собственно культура. Содержание обучения должно освободиться от объективной формы, которая предназначена для употребления и использования.

Ключевые слова: образование, логика, гуманизация, гуманитаризация, субъект, материал, культура.

Адекватне усвідомлення гострих та системних суперечностей, що накопичуються у сфері освіти, об’єктивно потребує серйозного філософсько-категоріального аналізу. Насамперед варто пильніше вдивитися у логіку здійснення освітнього процесу, у спосіб його побудови. Це дасть змогу побачити витоки наявних проблем та намітити шляхи виходу з кризового стану.

Ідея стосовно необхідності здійснення педагогічної взаємодії як суб’єкт-суб’єктних стосунків вже ствердилася у філософсько-освітній та педагогічній літературі. Але якщо при цьому освіта орієнтована на горезвісні “знання-вміння-навички”, логіка здійснення педагогічного процесу так чи інакше залишається старою. Якщо те, з приводу чого спілкуються учні та вчитель, постає лише як “матеріал” для вивчення та засвоєння, – навчання не може втриматися на висоті суб’єкт-суб’єктних стосунків. Отже, потрібен “*третій суб’єкт*”.

Метою статті є окреслення проблеми “третього суб’єкта” освітнього процесу в контексті пошуків реальних шляхів гуманітаризації освіти. При цьому будемо спиратися на ідеї таких авторів, як Г. С. Батищев, Ф. Т. Михайлов, Г. В. Лобастов, М. Гайдегер.

Сутність *гуманізації* освіти, на наше переконання, полягає в рішучому переході від суб’єкт-об’єктної (S–O) моделі побудови педагогічного спілкування до суб’єкт-суб’єктної (S–S). Необхідність забезпечення *безумовного пріоритету* другого з названих способів взаємозв’язку – зовсім не блага побажання. Річ у тім, що суб’єкт-суб’єктні відносини мають безсумнівну онтологічну первинність так само, як і екзистенціальну достовірність. Людина (філогенетично) не починається з S–O стосунків. Будь-які взаємини людей до природи необхідно опосередковані їхнім ставленням один до одного, здійснюються у певній суспільній формі (К. Маркс). Ф. Т. Михайлов з усією рішучістю стверджує: “відношенням, що породжує і зберігає людину, було, є і назавжди залишиться ставлення до суб’єктивності інших людей, яке шукає *спів-почуття, спів-мисля (с-відомості) і злагоди у спів-дії з ними*, формує мотивацію їх і її поведінки, здатне забезпечити *розширене відтворення* засобів до життя і головних його умов: спільності людей, яка самоорганізується, креативної і когнітивної духовної і духовно-практичної його продуктивності” [9, с. 500].

Людина й онтогенетично ніяк не починається з суб’єкт-об’єктних відносин. Ця ідея ґрунтовно опрацьована в контексті комунікативної парадигми (М. Бубер, С. Л. Франк, Е. Левінас та ін.) Адже, згідно з С. Л. Франком, ніякого готового суцього-в-собі “Я взагалі не існує до зустрічі з ‘Ти’” [13, с. 356]. Зустріч з “Ти”, ставлення “Я-Ти”, на від-

міну від зв'язку “Я-Воно” (Мартін Бубер), при всьому бажанні ніяк не вдасться представити як суб'єкт-об'єктне. Генріх Батищев досить переконливо показав, що S–O ставлення завжди, навіть при своєму емпіричному переважанні і домінуванні у новоєвропейську епоху як особливої побудови відчуженої соціальності і уречнення більшості з відносин людини до себе подібних і до природи, насправді існує всередині S–S зв'язку, і тоді повна модель може бути представлена схемою: S–O–S [Див.: 1, с. 112-117].

Існує реальна спокуса цю тріадичну модель взяти за основу педагогічного процесу, який рішуче *гуманізований*, тобто в якому відношення до учня як до *об'єкта впливу* (навчання і виховання) неприпустиме. Однак не все так просто, а точніше – зовсім не просто. Якщо те, з приводу чого вступають у спілкування повноправні суб'єкти освіти (учні і вчителі) – а це в першу чергу *знання*, – всього лише об'єкт, “*material*” вивчення, який слід “*пройти*” у строго визначеної послідовності, – то суб'єкт-суб'єктні зв'язки дуже ризикують бути редукованими до звичної *об'єктності*. Але ж так і відбувається, так все і побудовано в системі освіти! Результати пізнавальної, художньої та ін. діяльності попередніх поколінь надходять у структуру педагогічного простору в суто редукованій – *об'єктно-речовій* – формі. Такий їх вид – продукт “творчості” “кулінарів від дидактики” (за влучним й іронічним висловом Ф. Т. Михайлова): вони нібито “адаптовані” для певного віку з урахуванням можливостей учнів і розсудково оброблені для нібито зручності засвоєння. Варто було б запам'ятати, а запам'ятавши – зрозуміти: об'єктно-речова форма аж ніяк *не призначена* для змістовного, творчого, самостійного й одночасно цікавого *распредметнення*, о-своєння, наповнення та розвитку *суб'єктивності* учнів. Вона годиться лише для вживання, заучування, *використання*, пристосування. Знання як об'єкт (матеріал) і тільки об'єкт – відчужене як від живої суб'єктивності його творця, так і від живої суб'єктивності того, хто його “споживає”. Важко не погодитися з Миколою Бердяєвим: “В об'єкті не можна схопити неповторно індивідуального, можна схопити лише загальне, і тому завжди залишається відчуженість. Об'єктивоване буття не є вже буттям, воно препароване суб'єктом для цілей пізнання. Відчуженість від суб'єкта і виявляється найбільш відповідною його пізнавальній структурі” [2, с. 245]. Іншими словами: відчуженість від суб'єкта того, що учням подається в навчальних закладах (середніх і трохи вище середнього – вищих), цілком відповідає тій структурі пізнання (навчання), яка іманентна сучасній освіті.

Однак слід уважно продумати: те, з приводу чого спілкуються учасники педагогічного процесу (іншими словами – *зміст освіти*), – так чи інакше є культурою: все це *вироблене* людством і передано наступним поколінням як дар (в прямому сенсі – задарма) для осмисленого і творчого продовження, розвитку – і в першу чергу – *розвитку у свою суб’єктивність, у суб’єктивність кожного*, в індивідуальність, *суб’єкту унікальність*. Перетворення змісту освіти саме в культуру в повному й істинному значенні цього слова (вірніше – поняття) – ось суть моєї ідеї “третього суб’єкта”. Саме в цьому – суть процесу *гуманітаризації* освіти, а не в простому збільшенні питомої ваги дисциплін соціально-гуманітарного циклу. *Культура* (як зміст і змістовність процесу навчання) – *третьій суб’єкт*, і найскладніша і найголовніше завдання педагога – “надати слово” саме “третьому”, активувати суб’єктивність культури, щоб саме вона і вчила, і виховувала – у смислі: *живила собою* – душу, серце і розум кожного учня.

Ми були дуже раді, коли подібні думки зустріли у недавній публікації Г. В. Лобастова: “Щоб предмет культури виступив у функції, що визначає індивіда, індивід своєю діяльністю повинен актуалізувати суб’єктивні потенції самого культурного буття. Інакше кажучи, процес визначення індивіда історичною культурою є процесом самовизначення його посередництвом культури. Ще інакше: своєю індивідуальною активністю індивід не протистоїть зовнішньому буттю з його природними та історичними визначеннями, а якраз навпаки – приводить в активний рух суб’єктивність цієї культури, співпадаючи, отожднюючись з нею. Потенції буття відразу і безпосередньо стають його потенціями” [7, с. 89]. Тут сказано все – або майже все. За такою логікою (вона ж онтологія і теорія пізнання, тобто – діалектика) і повинен бути побудований *нормальний* педагогічний процес.

У “ненормальному” ж навчанні (і вихованні), у традиційному, теперішньому, перетвореному, переверненому, спотвореному – все відбувається далеко не так. Змістовність культури ґрунтовно редукована до об’єктивності, до “*матеріалу*”, – вона втрачає свою *ідеальну природу* як свою істину і перетворюється на просту *матерію-матеріал*. Згадаймо, у Платона (який вперше і ввів у філософію термін “*γούλη*”, у латинському варіанті перекладається саме як “*матерія*”) під “*матерією*” – мається на увазі відразу ж: і *матеріал* для будь-якого становлення (вірніше, згідно з А. Ф. Лосевим, саме становлення як матеріал), і “*мати-годувальниця*” всіх речей. Відчужена педагогіка всю увагу зосередила на “*матеріалі*” (який дітям треба “*дати*”, який діти повинні “*пройти*” і за ритмічність проходження якого з учителя і питають) і

геть відсікла “мати-годувальницю”. Культура у такому спотвореному (або ж – адаптованому¹ вигляді) *не живить*, “не воспитывает” (рос.), не виховує, не окормлює дитячі душі, реальну суб’єктивність, що перебуває у стані становлення. Вона – не мати-годувальниця, а *зла мачуха* (як у Попелюшки), вона примушує повторювати і заучувати. Недарма Евальд Васильович Ільєнков говорив, що повторення – не мати, а мачуха навчання. Повторювати треба чуже, зовнішнє і непотрібне. Той ж зміст, який освоєний учнем відразу як його діяльнісна здібність, не потребує повторення, – він освоєний, став *своїм*. Особливо виразно руйнівна активність дидактики від розуму проявляється у дисциплінаризації (штучному розщепленні) освіти, у способі побудови навчальних програм (про це багато й добре написано В. В. Давидовим), в текстах і самій мові навчальних посібників. У зв’язку з цим не можна не погодитися з Феліксом Михайловим: “... за триста років міцно закорінена в природознавчій науці логіка теоретизування привчила нас до текстів нормативних, описово-директивних, чимось дуже схожим на інструкції по користуванню побутовими приладами. Недарма ж майже всі підручники написані таким текстом” [9, с. 471]. У подібній ситуації *суб’єктність культури не активується*; культура редукована до об’єкта-речі, який слід спожити, вжити і тільки; а людині *не під силу* воскресити змертвіле, померле з явними ознаками розкладу. Ось чому від такого-то “змісту”, який намертво скутий розумовим ланцюгом, і розумовою (зовнішньою) метою, учнів “верне”.

Вводячи дитину в суб’єкт-об’єктні зв’язки (відпускаючи, приводячи її до школи), привчаючи її ставитися до знання як до об’єкта-матеріалу і чітко “за наукою” годуючи її таким матеріалом, ми привчаємо (тобто – виховуємо) її діяти за об’єктно-речовою логікою, привчаємо до речового мислення, речового відношення, *споживачтва*. Грунтовне уречення (у Марксовому розумінні і батіщевській інтерпретації та до-розвитку цієї категорії) є *реальністю* освітнього процесу. А тут парадоксальним (і дуже іманентним) чином переплетені об’єктна речовість і нестримний активізм під ручку з конструктивізмом.

Ми постійно скаржимося на надмірну формалізацію і бюрократизацію освітнього простору, не обтяжуючи себе вникнути у саму логіку

¹ Тоді педагог, що викладає перед дітьми адаптовані знання, — “адаптер”, він же ще й “мікшер”, “трансформатор” (тому що голосно й нудно гуде), “транслятор”, точніше – “ретранслятор”... і жодним чином *не педагог*, який веде дитину у світ знань, точніше – у світ людини, у той загадковий і дивний світ, де можна зустрітися з Істиною, Добром, Красою, врешті-решт – з самим собою, ще не знайденим, але справжнім.

таких феноменів. А тому – приречені на тотальне, системне відтворення їх власними зусиллями (але при цьому завжди скаржимося на “дядька” – чи то з кабінету директора, чи то з управління освіти, чи то з міністерства). Ми самі, як це не прозвучить дивно, бюрократизуємо навчальний (він же – і виховний) процес. Ф. Т. Михайлова зазначає: “Панування бюрократії, яка служить приватним інтересам, в тому числі і в освітній сфері культури, закріплює як головний (якщо не єдиний) її предмет саме казенні структури, стандартні засоби і способи (зокрема: дидактику навчання) трансляції наявних, безперервно старіючих знань, умінь і навичок. Що гасить особистісну креативну мотивацію всіх учасників освітнього процесу. Тим самим перетворює культуру освіти в стандартно відтворювану структуру” [11].

У зв’язку з цим варто звернутися до характеристики К. Марксом волюнтаристського, “спіритуалістичного” характеру бюрократії, яка “хоче все створити, тобто... вона зводить волю в “causa prima” (першопричину – Ред.), бо її існування знаходить своє вираження лише в діяльності, зміст для якої бюрократія отримує ззовні, отже, лише формуванням цього змісту, його обмеженням вона може довести своє існування. Для бюрократа світ є просто об’єкт його діяльності” [8, с. 273]. – “Творча активність”, не в міру старанна і, так би мовити, інноваційна, чиновних осіб від освіти, якраз підпадає під усі названі Марксом моменти. Але якщо для вчителя його учні – “просто об’єкт його діяльності”, і зміст освіти – простий об’єкт педагогічної взаємодії (об’єкт-матеріал для вивчення), якщо діяльність вчителя є зовнішнім формуванням ззовні даного “змісту” – то що ж собою являє після подібної експлікативної характеристики такої вчитель? У що його перетворили, спершу неабияк загидивши самий освітній простір? Звичайно ж, у талановитих, розумних, вчителів, які самозабутньо люблять своїх учнів, які вміють налагодити навчання як *спільну справу*, все відбувається *інакше*, по-справжньому, по правді, по Істині (яка не чужа Добру і Красі).

Ще кілька слів про уречнення стосовно освітнього процесу. У просторі переважання розумової форми діяльності будь-яка предметність виступає у формі об’єкта, речі, а, як вважає Гегель, “річ є щось абстрактно-зовнішнє, і я сам є в ній щось абстрактно-зовнішнім” [4, с. 329]. І відчуває себе в такому процесі учень дійсно чимось абстрактно-зовнішнім, якоюсь статистичною одиницею, і ніякі декларації щодо “індивідуального підходу” тут не допоможуть, як, втім, виправити суть справи не можуть будь-які декларації. Ось чому дітям вчитися в таких умовах і за такою схемою явно нецікаво. А чому? Чому

справжній інтерес учня – по той бік навчального процесу, а часто – і по той бік добра і зла, по той бік змістовних, істинних художніх форм?

Кастрована безжальним розумом педагогіка нічого живого породити не може. Народження як розвиток, як продовження *розвитку всієї культури у живу суб'єктивність учня* невіддільне доморослої логіці розуму; тут цілком діалектичний процес. А Гегель у “Феноменології духу” впевнено стверджує, що зміст діалектичного руху “в самому собі є від початку до кінця суб'єкт” [5, с. 36]. Іншими словами, якщо цю думку обернути у філософсько-педагогічний контекст, то навчання (і виховання), якщо воно може і бажає бути саме *розвитком* (самостановленням) кожного учасника педагогічного спілкування (тобто і вчителя теж!), повинно будуватися як *діалектичний процес*, воно повинно бути *суб'єктивним* “у самому собі” “від початку до кінця”, в кожній істотній точці свого простору. Значить, не *матеріал* для засвоєння, а *культура*, а вона за визначенням суб'єктивна, оскільки саме і тільки вона здатна *породжувати людське в людині*, – точніше, оскільки людини поза культурою й зовсім немає, то людина самовизначається в культурі, *самовизначається культурою*. Якщо це правда, якщо це аподиктично істинно, так налаштуйте, здійснюйте, покладайте педагогічне спілкування *саме за такою логікою!* Духовний потенціал культури (а вся культура, як цілком справедливо вважав Микола Бердяєв, є культурою духу) пробуджується, активується, енергійно вступає *нам назустріч* (але лише за нашої готовності до зустрічі, яка, за словами М. Бубера, – істинне буття особистості) тільки в міру ставлення до неї як до “суб'єкта”, а не як до позапокладеного, байдужого об'єкта, *матеріалу*. Так, культура – матеріал для “споруди” всіх без винятку людських здібностей, суб'єктивних якостей і властивостей, проте *зовнішньо-об'єктивним способом* людське в людині не “будується”, швидше – засмічується. Та й хіба реальні педагогічні практики *всерйоз стурбовані побудовою людського в людині?* Ось “строїти” учнів (так само як і вчителів) в ім'я якоїсь зовнішньої мети – у нас це виходить... Щоб культура виступила як справжній “матеріал для будівництва” духовно-душевного світу кожного учня, треба рішуче відмовитися як від *інженерно-будівельного ладу* теперішнього “педагогічного мислення” і побачити в культурі не просто “матеріал”, але саме *“мати-годувальницю” всіх душ*, включаючи в обов'язковому порядку і вчительську душу. Такий радикальний поворот справи (наше звернення до суті справи) можливий при затвердженні верховенства суб'єкт-суб'єктивних відносин в педагогічному процесі, в тому числі – і щодо відношення учасників педагогічного спілкування до

того, з приводу чого вони, власне, і спілкуються, – *зміст освіти* має бути взятим у такому способі своєї маніфестації, коли явно і безперервно проступає його *суб’єктність*. Це і є “третій суб’єкт” освітньо-виховного процесу, суб’єкт не емпіричний, а *трансцендентальний* – невидимий на поверхні, але відсутність якого в активованому стані швидше рано, ніж пізно, перетворить сам процес навчання і виховання в ланцюжок казенно-нудних процедур, від яких хочеться бігти, як від чуми (згадаймо Марксову характеристику відчуженої праці). До речі, справді *виховує* саме “третій суб’єкт”. А завдання розумного педагога – так побудувати сам процес навчання, щоб надати слово, простір і час саме цьому – досить дивному – суб’єкту, щоб була “воля не моя”, учительська, а “воля твоя”, “*третього суб’єкта*” як *глибинної змістовності культури*.

І весь секрет у тому, що цей трансцендентальний суб’єкт жодним чином не здатний відбирати або якось зовні обмежувати *суб’єктність інших*; крім того, він за своєю природою *зберігає, оберігає і відроджує суб’єктність* інших. Наш коронний приклад: симфонічний концерт у філармонії, де справжнім *суб’єктом* всього дійства виступає *музика*, яка виконується, звучить і чується, а не диригент, не музичний колектив. Музика не перетворює нас на прості “об’єкти” якогось естетичного впливу, але реально активує самі глибини нашого людського ества, западає в душу і оживляє її трансцендентальні глибини. Те ж саме відбувається з нами, скажімо, в Третьяковці: коли екскурсовод нам дуже професійно розповідає про художника, про його особливі манеру, тематику полотна та ін., – все це цікаво і навіть повчально, але перед нами ще не картина як творіння людського духу, а просто об’єкт для вивчення. Необхідна зустріч – нашої суб’єктивності з суб’єктивністю художнього образу, і тоді все стає живим і одухотвореним. Полотно майстрів з нами розмовляють – але лише остільки, оскільки ми *налаштовані* почути. Отже, суб’єкт-суб’єктне відношення розгортається одночасно в двох планах: по-перше, як суто і цілком особистісне спілкування учасників педагогічного процесу, яке залучає в себе “третього”, по-друге, це “третє” таким чином залучається, що дозволяє залучити у себе, в свою змістовність, в свою явлену суб’єктність всіх учасників педагогічного священно-дійства. Потужне “поле”, сама енергетика такого спілкування будь-який “матеріал”, інтегрований у нього, перетворює на *культуру*, на “мати-годувальницю”. І тоді ми як педагоги, вивільняючи дух з пут предметної речовості, в той же час звільняємо себе від “педагогічного”: одвічний нерозчинний осад виховного фарисейства у даній ситуації дійсно розчиняється і зникає.

Ми перестаємо бути вихователями, формувачами і надаємо цю нелегку місію предмету *в ейдосі культури*, а вона-то *сравді розумніша за нас*. І тоді культура для залучених до спілкування (між собою і з нею), захоплених загальною, спільною справою спілкування-зустрічі з нею, стає вікном у інший вимір світу, органом сприйняття змісту по той бік вже наявного, як каже Г. С. Батищев, “порогу розпредметнення”. І в цьому сенсі “третій суб’єкт” є трансцендентальним – він трансцендує межі нашої суб’єктивності. М. К. Мамардашвілі про це пише так: “Сікстинська мадонна’ Рафаеля – це не культура, це витвір мистецтва. Але він, природно, і є культурним об’єктом тією мірою, якою наші стосунки з ним відтворюють або вперше народжують в нас людські можливості, яких у нас не було до контакту з цією картиною. Можливості бачення, розуміння тощо. Бачення і розуміння чогось у світі і в собі, а не самої цієї картини” [7, с. 345].

Виходить, що в невідчуженому освітньому процесі – *три суб’єкти*, все є суб’єктивним, все, як каже Гегель, “від початку і до кінця суб’єкт”. І що, жодних *об’єктів*? – Та скільки завгодно: це організаційні форми, структурні моменти, речово-предметні умови тощо, які обслуговують більш-менш нормальний перебіг процесу. А в ненормальному, відчуженому навчанні все з точністю навпаки: живі люди принесені в жертву якимось абстрактним структурам (навчальними планами, програмами, довільно вигаданим концептам, “соціальному замовленню” тощо), обслуговують їх. К. Маркс називав подібні ситуації пануванням мертвої (минулої) праці над працею живою.

Пробудження, активація та розгортання змісту “*третього суб’єкта*” як *форм істинної культури* дозволяє знайти гармонійне вирішення протиріччя між *навчанням і вихованням*, яке в принципі нерозв’язне в умовах теперішніх традиційних педагогічних практик та шляхів адекватного осмислення яких не знає так звана “теоретична” педагогіка, ззовні зчленовуючи ці сторони освітнього процесу. Звичайно ж, якщо під навчанням мати на увазі засвоєння певних доз всілякої інформації, а виховання представляти як “прищеплення” якихось позитивних “цінностей”, то ситуація нерозв’язна.

Відомий московський учений Юрій Афанасьєв якось сказав: “ми вчимо дітей математиці, а треба вчити математикою”. Чому б не продовжити: вчити історією, вчити літературою, вчити географією, вчити біологією... Зрештою, все це синтезується в одне, але найголовніше: *вчити бути людиною*. І не просто “вчити”, а *залучати дітей в саму ситуацію навчання*, коли вони не зможуть не вчитися. Хіба це не *виховання*, яке одночасно і *навчає*, і не *навчання*, яке *поглиблює*

“трансцендентальний суб’єкт” кожної живої емпіричної людської суб’єктності?

Передбачаю заперечення: але ж вчителі і повинні ставити чи принаймні формулювати в своїх конспектах уроків “виховні цілі” тієї чи іншої навчальної теми. – Прошу вибачення, але це є просто педагогічним блудом, словоблуддям і фарисейством. Справа в тому, що не можна ставити перед собою виховательські цілі. Виховання (як живлення душі духом) є щось трансцендентальне, воно рухається не за логікою доцільності, а за логікою “ціловідповідності” [3].

Мартін Гайдеггер стверджує: “Вчитися означає: привести наші справи і вчинки у відповідність з тим, що приносить нам кожна зустріч з істотним” [12, с. 39]. Отже, – зустріч і саме з істотним. “Що таке навчання? Людина вчиться остільки, оскільки вона свої справи і вчинки приводить у відповідність з тим, що до неї в тому чи іншому випадку звернене воістину” [12, с. 35]. – Ось ця “зверненість” до нас, та ще “воістину”, за істиною – і є активацією “третього суб’єкта”, активацією суб’єктності культури. Тоді й тільки тоді буде збуватися навчання, істинна освіта як утворення (рос. – образование, образовывание), зведення індивіда у образ людини.

Література:

1. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. – СПб. : РХГИ, 1997. – (Философы России XX века). – С. 112-117.
2. Бердяев Н. А. Я и мир объектов / Н. А. Бердяев // Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения / Бердяев Н. А. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА : Хранитель. 2007. – С. 230-317.
3. Возняк В. С. Целе-сообразность и цело-сообразность: смысл // Проблема смысла у філософії і культурі російського Срібного віку. – Вип. 14. Матеріали Міжнародної конференції 2008. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 78-87.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Стоппнер]. – М. : Мысль, 1974. – (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). – Т. 1. Наука логики. – 452 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] – М. : Соцэкгиз, 1959–. – (Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель; т. IV). – 440 с.
6. Лобастов Г. В. Бытие и мышление: к началам диалектической логики / Г. В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков [Ред. И. В. Толстых]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008. – С. 84–119.

7. Мамардашвили М. К. Наука и культура / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1990.

8. Маркс К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // Сочинения: изд. 2. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 1. – С. 207-342.

9. Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 452-512.

10. Михайлов Ф. Т. Предметность культуры образования (тезисы) / Ф. Т. Михайлов [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://test.eurekanet.ru/ewww2007/info/959.html>.

11. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – (Приложение к журналу “Вопросы философии”). – С. 183-559.

12. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М. : Академический Проект, 2007. – 351 с. – (Философские технологии).

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бабина Тетяна, Київський національний університет технологій та дизайну.

Баранова Наталія, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя.

Білан Тетяна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Бондарчук Ірина, аспірант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Борканюк Алла, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національної академії Служби безпеки України.

Бредун Іван, старший викладач кафедри філософії Харківського державного університету будівництва і архітектури.

Вишинський Святослав, аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Возняк Володимир, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Ганаба Світлана, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка.

Гармаш Ольга, аспірант кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.

Грабовська Ірина, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Дудченко Володимир, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету.

Ісик Тетяна Іванівна, аспірантка кафедри філософії Київського університету ім. Бориса Грінченка.

Карповець Максим, аспірант Національного університету "Києво-Могилянська академія".

Киричок Олександр, кандидат філософських наук, доцент ка-

федри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії.

Кулик Уляна, аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Кушерець Тамара, кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Матвійчук Андрій, кандидат філософських наук, завідувач кафедри теорії, історії держави і права та філософії Міжнародного економіко-гуманітарного університету ім. академіка Степана Дем'янчука (м. Рівне), Докторантура Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Матицин Олексій, аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Мовчан Михайло, кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Морська Наталія, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка.

Петрів Оксана, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Петрушкевич Андрій, аспірант другого року навчання кафедри суспільних наук НАКККіМ.

Петрушкевич Марія, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Попов Володимир, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету.

Пушонкова Оксана, Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького.

Руденко Ігор, аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка.

Сич Микола, старший викладач Ніжинського державного університету.

Тітарчук Олександр, аспірант, КНУ ім. Т. Г. Шевченка.

Том'як Надія, здобувач кафедри теорії культури та філософії науки ХНУ ім. В. Н. Каразіна.

Турчиновський Володимир, доктор філософії (Ph. D.), завідувач кафедри філософії, проректор Українського католицького університету.

Шадюк Тамара, асистент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування м. Рівного.

Шаровська Ніна, аспірант кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова.

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.

Цимбал Тетяна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького технічного університету.

Якубович Михайло, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

ЗМІСТ

<i>Володимир Дудченко</i> ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНІ ЗМІНИ ЕТНОСВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ	3
<i>Олексій Матицин</i> ГУМАНІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XV-XVI СТОЛІТЬ	13
<i>Оксана Петрів</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ОСМИСЛЕННЯ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ ЖАНА-ПОЛЯ САРТРА І ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА	23
<i>Катерина Шевчук</i> ДЖОРДЖО АГАМБЕН: ПОЕТИЧНІСТЬ ЯК ПОТЕНЦІЙНІСТЬ І СПРАВЖНІЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ	35
<i>Тетяна Бабина</i> МЕНТАЛЬНІСТЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНИХ МЕТАМОРФОЗ	46
<i>Олександр Киричок</i> ВИТОКИ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКОМУ ЛІТОПИСІ	55
<i>Дмитро Шевчук</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОГО В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ СВІТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	64
<i>Ірина Грабовська</i> ДЕЯКІ ГЕНДЕРНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ЕЛІТ: СОЦІОФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	75
<i>Алла Борканюк</i> КУЛЬТУРНА БЕЗПЕКА ОСОБИСТОСТІ ЯК МЕТА КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ ДЕРЖАВИ	81
<i>Оксана Пушонкова</i> ПРОЕКЦІЇ ГЕНДЕРНОЇ АСИМЕТРІЇ У КУЛЬТУРІ	87

Тетяна Цимбал

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ:
НАЦІОНАЛІЗМ VS ТРАНСНАЦІОНАЛІЗМ 96

Микола Сич

ГОГОЛЬ І НИЖИНСЬКА ГІМНАЗІЯ ВИЩИХ НАУК:
ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ЯК ЧИННИК
РОЗВИТКУ ТВОРЧОГО ТАЛАНТУ 103

Марія Петрушкевич

ПРЕДСТАВЛЕНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ
В ІНТЕРНЕТІ 117

Михайло Якубович

МАКСИМИ РОЗУМІННЯ
В ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ МЕТОДІ СУНІТСЬКОГО ЕКЗЕГЕТА
МУХАММАДА Б. МУСТАФИ АЛЬ-АККІРМАНІ 126

Наталія Морська

ПРАВО ОСОБИСТОСТІ НА СВОБОДУ, ГІДНІСТЬ ТА ПОВАГУ
У ТВОРІ ДАНИЛА ЗАТОЧНИКА “МОЛІННЯ” 137

Ірина Бондарчук

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО АКТОРА
В СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ Т. ПАРСОНСА 149

Тамара Шадюк

КАТЕГОРІЯ “СТРАЖДЕННІСТЬ” В. Г. НЕСТЕРЕНКА В СВІТЛІ
СУЧАСНОЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ 159

Михайло Мовчан

КООПЕРАЦІЯ І СТРАХ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС 167

Олександр Тітарчук

ЕТИКА, МОРАЛЬ, МОРАЛЬНІСТЬ:
ЕТИМОЛОГІЯ ТА СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЬЯТ 175

Володимир Турчиновський

ДАР ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА КАТЕГОРІЯ
МІЖОСОВОГО СПІЛКУВАННЯ:
НА МАТЕРІАЛІ РОМАНУ В. ДОМОНТОВИЧА
“ДІВЧИНА З ВЕДМЕДИКОМ” 185

Максим Карповець

ЛЮДСЬКЕ ТІЛО ЯК ОНТОЛОГІЧНО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН
У СВІТІ МІСТА 192

<i>Уляна Кулик</i> ОСОБЛИВОСТІ КРИЗИ НУКЛЕАРНОЇ СІМ'Ї У СУЧАСНОМУ СВІТІ	203
<i>Ольга Гармаш</i> СИМВОЛ В АНТРОПОЛОГІЇ КЛАСИЧНОГО ТАНЦЮ.....	212
<i>Андрій Петрушкевич</i> АНАЛІЗ ТЕОРЕТИЧНИХ ОСНОВ НЕСВІДОМОГО В КУЛЬТУРОТВОРЧІЙ ДІЯЛЬНОСТІ	222
<i>Ніна Шаровська</i> ДУХОВНИЙ ВИМІР ЕСТЕТИЗМУ ЯК ПАРАДИГМИ СВІТОВІДНОШЕННЯ	230
<i>Наталія Баранова</i> ОБРЯДОВІ СИМВОЛИ ЕСТЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ КУЛЬТУРИ	242
<i>Святослав Вишинський</i> ЕГАЛІТАРИЗМ ЯК ЗНАК ПОСТМОДЕРНУ У ФІЛОСОФІЇ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ.....	252
<i>Ігор Руденко</i> ІННОВАЦІЇ ТА РЕГРЕС: ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ	261
<i>Тамара Кушерець</i> ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ ПРО КОЛЕКТИВНОГО СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ: МАРКСИЗМ І СУЧАСНА ТРАДИЦІЯ	273
<i>Володимир Попов</i> КОСМОС І ОЛАМ ЯК ДВІ МОДЕЛІ ПІЗНЬОАНТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	286
<i>Андрій Матвійчук</i> ІМПЕРАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ПЕРЕДУМОВА ЕКОЛОГІЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ	293
<i>Надія Том'як</i> ІДЕНТИФІКАЦІЯ, ПОЛІТИКА, ІНШИЙ	305
<i>Іван Бредун</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ І ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ВИБІР СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	310

<i>Тетяна Білан</i> ВИХОВНИЙ ІДЕАЛ У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ЛІТЕРАТУРНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	317
<i>Світлана Ганаба</i> ДИДАКТИЧНО-ОСВІТНІ НОВАЦІЇ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ ЕПОХИ	327
<i>Тетяна Ісик</i> СУЧАСНА ФРАНЦУЗЬКА АНТИГЛОБАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: ВИТОКИ, КОНЦЕПЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ	336
<i>Володимир Возняк</i> ПРОБЛЕМА “ТРЕТЬОГО СУБ’ЄКТА” ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ	344
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	355

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 9

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.

Свідoctво про державну реєстрацію

РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.