



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

---

Серія "Філософія"

**Випуск 10**

Острого – 2012

УДК 101(477)(08)  
ББК 87.3(4Укр)  
Н 34

*Фахове видання з філософських наук,  
затверджено Постановою президії ВАК України  
від 15.12.2004 р. № 3-05 / 11 (перелік № 15, оновлений 2.04.2009 р.)*

*Друкується за рішенням вченої ради  
Національного університету “Острозька академія”  
(протокол № 7 від 23 лютого 2012 р.)*

**Редакційна колегія:**

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

**Лубська М. В.**, доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”;

**Наконечна О. П.**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”;

**Жуковський В. М.**, доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”;

**Пасічник І. Д.**, доктор психологічних наук, 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, завідувач кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”.

Н 34

**Наукові записки. Серія “Філософія”.** – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 10. – 2012. – 428 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”, 2012

Оксана Дарморіз

## НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ЧИННИК МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

*У статті досліджено особливості формування та збереження національної ідентичності в сучасності. Розглянуто глобалізацію як одну з найхарактерніших рис сучасного світу. Виявлено специфіку міжнаціональної взаємодії культур у процесах акультурації, асиміляції, сепарації та сегрегації. Описано взаємозв'язок збереження національної ідентичності та мовних питань спільноти.*

**Ключові слова:** національна ідентичність, нація, національна культура, глобалізація, міжкультурна комунікація.

### ***O. Darmoriz. National identity as factor of intercultural communication in modern world***

*There are researched features of forming and saving of identity in modern world in the article. The author viewed globalization as one of the fundamentals of nowadays world. There are demonstrated specifics of intercultural co-operation in processes of acculturation, assimilation, separation and segregation. Also author subscribed connections between national identity and problems of language.*

**Keywords:** national identity, nation, national culture, globalization, intercultural communication.

### ***О. Дармориз Национальная идентичность как фактор межкультурной коммуникации в современном мире***

*В статье исследованы особенности формирования и сохранения национальной идентичности в современности. Рассмотрено глобализацию как одну из характерных черт современного мира. Выведено специфику межнационального взаимодействия культур в процессах аккультурации, асимилиации, сепарации и сегрегации. Описано взаимосвязь сохранения национальной идентичности и языковых вопросов, которые возникают в обществе.*

**Ключевые слова:** национальная идентичность, нация, национальная культура, глобализация, межкультурная коммуникация.

Проблема глобалізації сучасного світового простору є однією з найактуальніших у XXI ст. Глобалізаційні процеси торкаються як окремої людини, так і національної чи етнічної спільноти, держави, регіону тощо. Вони охоплюють сферу економічного, політичного, соціокультурного існування особи та групи, екології, безпеки держав тощо. “Сучасний стан глобалізації є безпрецедентним за своєю інтеграцією, своєю технологією і політикою. Ми живемо в такому інтегрованому світі, де навіть найзвичніші дії настільки підігнані одна до одної, що будь-яка перешкода одразу зумовлює глобальні наслідки – наприклад, атипічна пневмонія, яка за декілька днів стала глобальним явищем, почавшись з невідомого джерела десь в Китаї. Руйнування світової транспортної системи, міжнародних ділових зустрічей та інститутів, глобальних ринків і навіть цілих економік, відбувається зі швидкістю раніше немислимою” [9, с. 97]. Видається, що одним із головних варіантів протистояння цьому процесові може бути консолідація членів спільноти за національною ознакою.

Сучасна філософсько-культурологічна думка характеризується особливим зацікавленням національними питаннями. Зокрема, до них звертаються Е. Сміт, Б. Андерсон, Е. Гелнер, К. Хюбнер, В. Шнирельман, І. Берлін, Г. Касьянов, О. Забужко. Водночас взаємозв’язок формування та збереження національної ідентичності з глобалізаційними процесами сучасного світу ще потребує ретельнішого філософського осмислення. Особливої ваги вирішення цих питань набуває у зв’язку з посиленням впливу глобалізації на політичне, економічне та культурне життя різноманітних соціальних груп.

Спочатку глобалізація стосувалася здебільшого політичної та економічної сфери, проте сьогодні вона все більше торкається сфери культури. “І, якщо в попереднє десятиліття ще можна було дискутувати про те, чи співвідносяться глобалізаційні процеси з інтересами кожної національної спільноти і, якщо не співвідносяться, то як цим процесам активно чинити опір, то сьогодні усвідомлення взаємозв’язку всього, що відбувається у світовому співтоваристві у всіх сферах діяльності, є абсолютною непохитною реальністю”, – зазначав Е. Гелнер [4, с. 5].

Процес культурної глобалізації відбувається здебільшого через культурну взаємодію народів, якій сприяють масові переселення народів (міграції), міжетнічні контакти, міжнаціональні (змішані) шлюби. Нації у світовому культурному просторі не можуть бути

відмежованими одна від одної. У процесі етно- та націогенезу спільнота з необхідністю вступає у комунікацію з іншими етносами та націями. Процес безпосереднього спілкування людей з різних національних культур у сучасній науці визначається як міжкультурна комунікація.

Різні культури взаємодіяли і раніше, при цьому часто наслідком їхньої взаємодії були гостра ворожість та нетерпимість. Водночас вони були відмежованими одна від одної, розділеними територіально, що давало змогу легше вирішувати конфліктні ситуації. Сьогодні глобальні комунікаційні, економічні, міграційні потоки сприяють знищенню цих бар’єрів, зіштовхуючи різні культури та нації одна з одною. Створюється щільна, всепроникна сітка суспільних взаємодій, в якій нетерпимість характеризується посиленням напруги, блокуванням нормальної життєдіяльності суспільних систем як на національному, так і на світовому рівнях. С. Хантингтон зауважував, що “холодний мир”, “холодна війна”, торговельна війна, квазі-війна, нестійкий мир, напружені відносини, гостре суперництво, конкурентне співіснування, гонка озброєнь – в схожих виразах з найбільшою імовірністю описуються взаємовідносини між об’єктами, котрі відносяться до різних цивілізацій. Довіра і дружба зустрічаються рідко” [8, с. 324].

Значимо, що міжнаціональна взаємодія культур може мати й позитивний наслідок, коли національні відмінності не взаємно заперечують, а доповнюють одна одну – це характеристика історичного становлення кожної культури, що дозволяє набувати певних культурних інновацій, які не суперечать національній культурній специфіці та сприяють стимулюванню її розвитку. Цей процес, як правило, був достатньо протяжним у часі, що робило можливим введення нових елементів безболісно для національної культури, без загрози для національної ідентичності. Натомість на сучасному етапі усі процеси, зокрема й міжкультурна взаємодія на рівні націй, відбуваються у пришвидшеному темпі, що зумовлює появу або загострення певних конфліктів та неприйняття культурами одна одної, заперечення толерантних принципів комунікації. В зв’язку з цим постає важлива проблема щодо взаємозв’язку збільшення ролі глобалізаційних процесів у культурі та долі окремих національних культур.

Характерною рисою міжкультурної комунікації є усвідомлення відмінності самого партнера з комунікації, а також відмінності його мотивацій, інтенцій, фонових знань, коду (мови, жестів, символіки,

умовних знаків тощо). Важливим є також момент усвідомлення приналежності партнерів по спілкуванню до різних культур, тобто усвідомлення один одного як “чужого”, а також усвідомлення власної приналежності до визначеної національної культури. Національна та культурна ідентичності в цьому випадку мають визначальне значення. Зазначимо, що й саме вивчення культури може відбуватися не лише шляхом аналізу її історичного розвитку, окремих елементів її структури, дослідження головних культурних кодів чи змістів, опозицій та категорій, а й через призму ідентичності.

Людина постійно ідентифікує світ в його різноманітних проявах та себе в цьому світі. Пошуки елементів світу відбуваються в різних сферах людського буття. Вона зайнята пошуками соціальної, національної, конфесійної, психологічної, гендерної та інших типів ідентичності. При цьому одна з них може бути домінуючою, інша – менш визначальною в комплексі варіантів ідентичності, водночас вони здатні співіснувати одна з одною, характеризуючи людину з різних боків. Важливе місце в процесі ідентифікації людини безперечно належить національній (або, за відсутності нації, етнічній) ідентичності, яка тісно пов’язана з культурою. “Чуття національної ідентичності, – писав Е. Сміт, – стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самотутньої культури. Саме завдяки спільній неповторній культурі ми спроможні дізнатися, “хто ми такі” в сучасному світі. Наново відкривши ту культуру, ми “наново відкриваємо” себе, своє “автентичне Я” – або ж принаймні саме так видається багатьом зневіреним і дезорієнтованим індивідам, яким судилось змагатися з надміру мінливим і непевним сучасним світом” [5, с. 27].

Культурні контакти є важливим компонентом комунікації між народами. Культури етнічні та національні при взаємодії не лише доповнюють одна одну, але й вступають в складні взаємовідносини, виявляючи при цьому свою самотутність та специфіку. Тому взаємодія культур може мати як позитивні наслідки (збагачення національної культури елементами інших культур), так і негативні (їх придушення, збіднення, асиміляція однієї культури іншою). Зрозуміло, що мета будь-якої національної культури при комунікації з іншою – зберегти власну специфіку та ідентичність. Саме тому побудова міжкультурних взаємовідносин на рівні націй із застосуванням принципів толерантності, яке часто декларується політичними діячами, не може прийматися беззастережно.

М. Уолцер пропонує визначати толерантність як мирне співіснування різних груп людей із різними історіями, культурами й індивідуальностями, тобто саме те, що толерантність робить можливим. Вчений зазначає: “Я розпочинаю з передумови, що мирне співіснування (мирне до певної міри: я не збираюся писати тут про співіснування рабів та їхніх гнобителів) – це завжди добре. Не тому, що люди взагалі завжди цінять мирне співіснування – вочевидь, що це часто не так. Головний показник – люди завжди схильні зізнаватися, що вони його цінують: не можуть виправдати себе перед собою чи іншими без того, щоб не підкреслювати всієї цінності мирного співіснування, а також життя й свободи, яким вони слугують” [7, с. 15].

Мирне співіснування може набувати досить різноманітних форм; для націй як політичних утворень, що мають власні держави, воно є необхідною умовою існування в політичному, економічному та соціальному житті. Водночас кардинально протилежна ситуація у сфері взаємодій національних культур. Якщо розглядати толерантність як прагнення до встановлення та підтримання спільності з людьми, які відрізняються в певному відношенні від переважаючого типу чи не дотримуються загальноприйнятих уявлень та норм, то в культурному житті реалізувати такі принципи є практично неможливо.

Толерантність в міжкультурній комунікації важко (чи й неможливо) реалізувати з тієї причини, що підгрунтям національної культури є родова свідомість, національна ідентичність. “Нації створює людина; нації є продуктом певних переконань, прихильностей та взаємного визнання. Певна група людей (наприклад, мешканці визначеної території, носії однієї мови) стає нацією там і тоді, де і коли члени цієї групи однозначно визнають спільні взаємні права та обов’язки завдяки членству в цій групі. Саме наявність таких відносин, а не якісь інші спільні ознаки (хоч якими б вони були) перетворює їх на націю і відокремлює їх від усіх, хто до неї не належить” [4]. Ми об’єднуємося з тими, хто поділяє наші переконання, розмовляє тією ж мовою, сповідує ті ж культурні цінності та принципи, належить до тієї ж етнічної групи. Загалом саме мовна, культурна та етнічна спорідненість є фундаментом спільноти (особливо національної) протягом всієї історії людства. Водночас ми схильні вороже чи насторожено ставитись до “інших” – тих, хто від нас відрізняється, оскільки вбачаємо в них небезпеку для збереження цілісності нашої національної культури, і відповідно нашої національної та культурної ідентичності.

Для позначення взаємодії і взаємовпливу культур у процесі між-культурної комунікації використовується поняття “акультурація”. Поняття акультурації більшість дослідників (Р. Редфілд, Р. Лінтон, М. Херсковіц, Дж. У. Беррі) розглядають як зміну культури, яка відбувається при постійному контакті між різними культурними групами. Зазвичай акультурація виступає одночасно і як процес, і як результат взаємного впливу різних культур, при якому всі чи частина представників однієї культури (культури-реципієнта) переймають норми, цінності і традиції іншої (культури-донора). І хоч кожна з культур одночасно може виступати і донором, і реципієнтом, а представники однієї культури можуть як повністю приймати цінності іншої, так і відкидати їх чи підходити до них вибірково, залишається висока ступінь імовірності, що їх вплив одна на одну може бути неоднаковим, і навіть одностороннім. Зміни, що відбуваються у сфері культури, здебільшого стосуються головних складових культури: мови, релігії, освіти, науки, міжособистісного та міжгрупового спілкування.

Доведено, що кожна людина, беручи участь у процесі акультурації, одночасно включається в чужу культуру і прагне зберегти свою культурну ідентичність. Найчастіше цей процес відбувається через асиміляцію та інтеграцію. При цьому у випадку асиміляції й інтеграції йдеться про часткову чи повну втрату попередньої культурної ідентичності, що для національної групи може означати смерть чи безповоротне видозмінення культури.

Асиміляція є варіантом акультурації, при якому повністю приймаються норми і цінності іншої культури замість своїх норм і цінностей, тобто втрачається культурна специфіка. При асиміляційних процесах можливість руйнування національної культури і, як наслідок, національної ідентичності є найвищою. Також небезпечним у сенсі втрати національної культурної унікальності є процес інтеграції як одночасної ідентифікації окремої людини з різними культурами або об'єднання кількох національних культур в одну на паритетних засадах. У цьому випадку постає необхідність постійного пошуку консенсусу та жертвування певними принципами і цінностями заради загального блага. Крім того, втрачається можливість вільного вибору власного шляху розвитку. Такий варіант є можливим тоді, коли національні культури змушені розвиватися у мультинаціональних державних утвореннях. Проте тоді оптимальним варіантом взаємин є терпимість чи невтручання у сферу “чужої” національної культури. Зрозуміло, що при цій вза-



емодії кожна національна культура прагнучиме відокремленого становища.

Заперечення чужої культури і збереження ідентичності зі своєю відбувається при сепараційних процесах. У цьому випадку представники групи, що не домінує, намагаються ізолюватися (більшою чи меншою мірою) від культури, яка домінує. Скажімо, при етнічній сепарації відбувається відмежування від народу його частини, яка з часом перетворюється на самостійний етнос; при мовній – консервація та збереження тих мовних форм, які були усталеними на момент сепарації, тоді мова практично не розвивається (як у випадку з українською мовою в діаспорному середовищі). Якщо ж на ізоляції культури та мови наполягають представники культури, що панує, то це відповідає процесу сегрегації. Зазвичай сегрегація розпочинається в національній спільноті, яка має статус держави тоді, коли є небезпека втрати національної культурної специфіки через національну меншину, розвиток якої стрімкіший, ніж її власний, або ж певна національна меншина використовується як засіб у політичній стратегії сильнішої нації-держави. Також сегрегація може використовуватися національною державою для того, щоб утримувати представників іншої групи в певних рамках, “на своєму місці”.

Втрата окремими етнічними культурами деяких компонентів, що може зумовити часткову чи повну втрату етнічної своєрідності, часто відбувається паралельно зі включенням у глобалізаційні процеси груп та людей, що належать до окремих етносів та націй. Ж. Бодрійяр вважав, що це лежить у природі самої глобалізації. Він наголошував: “Створення глобальної системи є результатом лютої заздрості: заздрості культури, індиферентної культури з нечіткими дефініціями відносно культури “високої чіткості” – заздрості розчарованих, дезактивованих систем, відносно культур високої активності; заздрості десакралізованих суспільств відносно культур, які зберегли жертвенні форми” [2, с. 20]. Це твердження можна розглядати як дещо абсолютизоване, водночас неможливо заперечувати той факт, що глобалізація розкриває конфлікти між представниками національних культур частіше, та й відбуваються ці конфлікти більш гостро, ніж раніше. При цьому в більшості випадків при культурній взаємодії одна культура виступає як агресор стосовно іншої.

Відмінною рисою процесу глобалізації в культурі є загострення проблеми ідентичності на різних рівнях: національному, конфесійному, мовному. Саме ця проблема є наріжною в сучасному

світі. Дуже важливо у світі, що глобалізується, зберегти унікальну культуру окремих етносів, їх мову, звичаї, традиції, колективні уявлення, ціннісні орієнтації, які власне й лежать в основі ідентифікації національних спільнот. Особливої ваги при цьому варто приділяти мовним питанням.

Кожна національна мова відображає певний спосіб сприйняття та кодування світу. Значення, смисли, концепти, які закріплюються в мові, утворюють єдину систему поглядів, що засвоюється усіма носіями мови. Певна річ, спосіб світосприйняття має універсальний характер, проте в кожній етнічній чи національній спільноті він набуває власної специфіки, відповідно носії різних мов сприймають світ по-своєму. “Межі моєї мови визначають межі мого світу”, – писав Л. Вітгенштайн [3]. Це ж стосується і окремих етносів та націй, для яких національна культурна ідентичність у більшості випадків визначається приналежністю до однієї мови.

Національна мова може розглядатися як одна з форм національного світогляду, виробленого в людській суб’єктивності. Своєю чергою, різноманіття мов зумовлене духовним розвитком людства, який у різних людських спільнотах розвивається по-різному, та різноманіттям етнічних і національних груп, які складають людство. Мова відображає зміну культурної специфіки у того чи іншого народу і змінюється разом із ним, вона є важливим засобом збереження власної специфіки. Саме цим зумовлене небажання багатьох національних держав толерувати мовні питання. Кожна національна спільнота намагається вберегти мову як найголовніший засіб консолідації населення та виразника власної культурної специфіки, посягання на мовну унітарність в окремій національній державі відповідно сприймаються представниками нації як намагання знищити національну культуру та націю загалом.

Для збереження національної самобутності та ідентичності етнічні спільноти намагаються різними способами протистояти глобалізації. Е. Хобсбаум вважає, що сьогодні виключно у межах національного відбувається таке протистояння. “Наша епоха як і раніше залишається епохою національних держав – єдиний аспект глобалізації, де вона не діє” [9, с. 97]. Продовживши його думку, можна стверджувати, що здебільшого це відбувається у сфері збереження культурної ідентичності, усвідомлення якої вимагає вияву та окреслення меж, які відокремлюють одного суб’єкта культури від іншого, одну культурну цілісність від іншої.

Все частіше емігранти з менш розвинених країн, потрапивши

в омріяне середовище, не прагнуть злитися з оточенням, оволодіти мовою країни перебування, перейняти її звичаї, спосіб життя, культуру. Особливо яскраво це виявляється в тих випадках, коли мова йде про представників різних цивілізацій чи різних віросповідань. У багатьох країнах утворюються нові національні меншини, які ясно усвідомлюють свою етнічну специфіку, свої інтереси і можливості їх відстоювати. Зросла також конкуренція між корінним населенням та емігрантами в різних сферах. Як наслідок, взаємини між населенням, яке представляє титульну націю, та іншими спільнотами стає все настороженішим. Іноді ця настороженість переростає в нетерпимість, яка виявляється не лише на побутовому, але й на спільнотному рівнях.

Ототожнення себе з певною групою, відчуття приналежності до “ми”, а також спільна історія є фактами індивідуального досвіду людини. Для того, щоб стати чинником групової інтеграції, вони мають упізнаватися як “наші”, які можуть протиставлятися “чужим”. “Нація – це група людей рідних і близьких між собою натурою, хистом, вдачею, дотепом, вдатністю, темпераментом. В оцій близькості і ріднині треба спостерігати дві речі: – одну – ті особності та відміни, якими сама природа наділила людей, з якими чоловік починає життя своє, як з прирощеним, з своїм власним; другу – се ті особності, що з’явилися і виростили на ґрунті перших не самі по собі, а вироблено їх історією нації, її культурою і історичним вихованням. Вони більш чи менш бувають оригінальні і залежать від того: чи щасливо, чи безталанно переходила історія нації” [1]. Національна ідентичність є цінністю, без якої національна спільнота не зможе ні розвиватися, ні існувати. Тому остання стимулює різноманіття процесів, спрямованих на збереження елементів національної ідентифікації – мови, культури, релігії, традицій, доміантних цінностей.

### **Література:**

1. Антонович В. Три національні типи народні / В. Антонович. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/anton/ant03.htm>.
2. Бодрийяр Ж. Насиліе глобалізації / Ж. Бодрийяр // Логос. – № 1. – 2003. – С. 20–23.
3. Витгенштейн Л. Логико-філософський трактат / Л. Витгенштейн. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/witt/01/01.html>.

4. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм: пер. з англ. / Е. Гелнер. – К. : Таксон, 2003. – 300 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/gelner/gel.htm>.

5. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 224 с.

6. Тишунина Н. В. Современные глобализационные процессы: вызов, рефлексии, стратеги / Н. В. Тишунина // Глобализация и культура: аналитический подход. – СПб. : Янус, 2003. – С. 5–25.

7. Уолцер М. Про толерантність / М. Уолцер. – Харків : Видавнича група “РА-Каравела”, 2003. – 147 с.

8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : ООО “Изд-во АСТ”, 2003. – 603 с.

9. Хобсбаум Э. После победы в войне. Соединенные Штаты: Все шире и шире / Э. Хобсбаум // Логос. – № 1. – 2003. – С. 97–104.

***Рекомендовано до друку рішенням кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, протокол № 3 від 20 жовтня 2011 р.***

Сергій Шевченко

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ: РОЗДУМИ НАД ЦІННІСНИМИ ПРІОРИТЕТАМИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДЖ. МАККУОРРІ

*У статті розкривається проблема інтерпретації Дж. Маккуоррі ціннісних підвалин християнства відповідно до вимог сучасної реальності. Аналізується питання подолання кризи релігійної ідентичності людини, якому присвячена праця філософа “Принципи християнської теології”. Досліджується специфіка синтезу екзистенціалізму та теології.*

**Ключові слова:** екзистенціалізм, теологія, ідентичність, досвід, одкровення, віра, розум, традиції, культура.

**S. Shevchenko Identity of man in modern terms: reflections on the value priorities of existential theology of J. MacQuarrie**

*The article deals with the problem of interpretation J. MacQuarrie value foundations of Christianity, according to today's reality. Examines the question of overcoming the crisis of religious identity of the person is devoted to the philosopher, “Principles of Christian Theology”. We investigate the specificity of the synthesis of existentialism and theology.*

**Keywords:** existentialism, theology, identity, experience, revelation, faith, mind, tradition, culture.

**С. Шевченко Идентичность человека в современных условиях: размышления над ценностными приоритетами экзистенциальной теологии Дж. Маккуорри**

*В статье раскрывается проблема интерпретации Дж. Маккуорри ценностных устоев христианства согласно требованиям современной реальности. Анализируется вопрос преодоления кризиса религиозной идентичности человека, которому посвящена работа философа “Принципы христианской теологии”. Исследуется специфика синтеза экзистенциализма и теологии.*

**Ключевые слова:** экзистенциализм, теология, идентичность, опыт, откровение, вера, разум, традиции, культура.

Сьогодні багато філософів постулюють думку про те, що динаміка сучасних змін, яка тяжіє до неймовірних швидкостей, ймовірно не дозволить сформуватися стійкій системі цінностей і орієнтирів. Ослаблення соціальних зв'язків, можливість активно жити, працювати, займатися творчістю без підтримки роду, клану, сім'ї, друзів, неминуче будуть сприяти розвитку почуття самотності і пошуку виходу із нього. Подолати окреслену ситуацію допоможе або світова інформаційна мережа, що поєднує інтелекти індивідів (М. Кастельс, З. Бауман та ін.), або трансцендентний духовний орієнтир, що поєднує надраціональні рівні їх свідомості (П. Тіліх, Дж. Маккуоррі та ін.).

Сучасна доба “переоцінки цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа” формує низку ідентичностей (“плюралізм ідентичностей”). Однак у цьому контексті все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. Сьогодні в контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. Навіть говорять про подвійну кризу Церкви і богослов'я – кризу актуальності та особистісну кризу, що призводять до кризи ідентичності християнства в цілому (Ю. Мольтман). Цю дилему й намагається подолати шотландський теолог і філософ Дж. Маккуоррі, чітко усвідомлюючи кризу цінностей християнського світу.

У післявоєнний період переважали ті богослови і філософи, які намагалися знайти основу для переоцінки віри в світі, який став невірним (за Д. Бонхьоффером). Серед них вирізнялися дві ключові фігури – німецький філософ Мартін Гайдегер, один із засновників екзистенціалізму, і Рудольф Бультман, який прийняв цю філософію як основу для нового підходу в інтерпретації Нового Завіту, назвавши його “деміфологізацією”. Джон Маккуоррі був одним із небагатьох фахівців, які тлумачили, аналізували й трансформували цей останній підхід. Завдяки цьому на Заході Дж. Маккуоррі вважають провідним і найбільш плідним богословом свого покоління, який прагнув бути посередником між християнською вірою і сучасною культурою, зокрема, філософією екзистенціалізму. Його творчий спадок став предметом скрупульозного вивчення таких дослідників, як Ж. Грехем [4], О. Каммінгс [3], П. Молнар [10], Ж. Морлі [11], В. Пердю [12], М. Хендріксон [5] та ін.

Так, Ж. Грехем, звертаючись до християнської доктрини спокути, відзначає важливість переосмислення Дж. Маккуоррі подій, що відбулися 2000 років тому, а саме життя, смерті, воскресіння й

вознесіння Ісуса Христа, для радикальної зміни людської природи сьогодні та іншого ставлення до життя майбутніми поколіннями. Дослідниця у своїй праці зіставляє філософію Дороти Сьолле, Джона Маккуоррі та Карла Барта [4]. М. Хендріксон порівнює антропологічні погляди Дж. Маккуоррі та В. Паненберга [5]. В. Пердю, всебічно й ретельно вивчаючи творчість Дж. Маккуоррі, доходить висновку, що розуміння ним християнської віри й особистості Ісуса Христа співзвучне сучасному католицизму, а його христологія є сучасною формою адопціонізму [12]. Ж. Морлі у своїй монографії відстежує розвиток думки Дж. Маккуоррі від його ранніх робіт, на які значний вплив здійснив екзистенціалізм, до пізніх, уже більш соціально спрямованих на загальнолюдські проблеми та перспективи: від “вузького екзистенціалізму” (його власний вислів) до більш широкого екзистенційно-онтологічного мислення” [11, с. 2]. Як бачимо, дослідники творчості Дж. Маккуоррі розглядають його як теологічні, так і філософські погляди, відштовхуючись, переважно, від його христології. Але практично залишають поза увагою соціально-етичний бік його екзистенціальної теології. Тому метою нашої розвідки є спроба проаналізувати ціннісні домінанти ідентичності сучасної людини, які окреслює у своїх численних працях Дж. Маккуоррі. Адже ситуація розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи в сучасну епоху з цінностями суспільства ставить низку невирішених питань, серед яких важливими, на наш погляд, є такі: *по-перше*, треба зауважити, що за наявного у нас знання про екзистенціалістську філософську традицію відсутні глибокі дослідження з такого її важливого новітнього синтезу класичного екзистенціалізму з теологією, як “екзистенціальна теологія” (яку не треба плутати з близьким, але іншим “релігійним екзистенціалізмом”, вивченим, утім, не набагато краще); *по-друге*, сучасна духовно-історична ситуація в Україні, на наш погляд, нагально вимагає фундаментального осмислення релігійного світогляду та вивчення способів його входження до сучасного культурного дискурсу, повернення до питань філософії релігії; і *по-третє*, залишається достатньо сумною ситуація в розумінні теоретико-методологічних підвалин історико-філософських досліджень.

Зазнавши безпосереднього впливу ідей С. Кіркегора, М. Гайдегера та Р. Бульмана, Дж. Маккуоррі у своїх працях [6 – 9] доводить, що криза віри, що супроводжувала ХХ століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш

індивідуалізованому варіанті, ніж раніше. На думку Дж. Маккуоррі, у масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах виявляються нормальним вихідним станом, гуманізм, як і свобода, багато в чому виявляються каталізаторами егоцентризму. “Душа західної людини, – як тонко помічає К. Г. Юнг, – не містить у собі ні найбільшої цінності Христа, ні найбільшої антицінності – гріха в повному втіленні, а тому – залишається “порожньою, в ній немає найнижчого і найвищого”, а християнська культура, як наслідок, повна “порожнього блиску” [2, с. 225-228].

Тому власне Ж. Морлі, обстоюючи ідею початкової переваги філософії над релігією, стверджує, що “... екзистенціалізм пропонує чудові можливості для інтерпретації релігії і теології” [11, с. 2]. Дослідниця відстоює позицію, згідно з якою філософія Дж. Маккуоррі являє собою своєрідний процес балансування між екзистенціальною проблематикою та онтологією. І це є вкрай важливою особливістю мислення Дж. Маккуоррі, який намагався, по-перше, продемонструвати недоліки екзистенціалізму, а по-друге – сподівався відшукати та внести корективи в ці недоліки таким чином, щоб вагомість богослов’я не була приниженою, а й надалі залишалася б дохідливо обґрунтованою й відповідно до сучасних реалій сформульованою. У своїх міркуваннях Дж. Маккуоррі відштовхується від трьох основних положень: по-перше, людина є місцем благодаті, яка закладена в саму сутність людського існування, й породжує прагнення “відшукати” Бога; по-друге, Бог, як втілення священного Буття, є милостивим до людини – джерела свого творення; по-третє, причина цього полягає в тому, що буття (автентичне існування) саме і є божественним актом самовіддачі. Наведені основні концептуальні положення філософії Дж. Маккуоррі знайшли своє відображення у відповідних його працях: “У пошуках людства” (1982), “У пошуках Божества” (1984) та “Ісус Христос в сучасній думці” (1990). Ці книги мають фундаментальне значення для розуміння загальної форми мислення Дж. Маккуоррі, і, зокрема, що являє собою кореляція між божественним та людським буттям.

У своїй статті “Паломництво в область теології” Дж. Маккуоррі характеризує свою роботу в період з 1953 до середини 1960-х років, як “моя екзистенціальна фаза”. Праці того періоду, зокрема “Екзистенціальна теологія” (1955), “Сфера деміфологізації” (1960), “Дослідження християнського екзистенціалізму” (вперше була опублікована в 1965 р., але в основному складається з його ранніх



статей), присвячні глибокому аналізу філософії екзистенціалізму, яка в подальшому мала стати засобом оновлення та трансформації християнської теології в цілому. Перед Дж. Маккуоррі постає своєрідна дилема. По-перше, філософ був стурбований тим, що теологія має якимось чином розглядатися більш дохідливо, але це загрожує їй необґрунтованою спрощеністю: тому він досліджує значення екзистенціалізму (можливість його застосування) для з’ясування основних онтологічних припущень богослов’я. По-друге, він констатує, що християнську віру потрібно сформулювати відповідно до сучасної ситуації, і тому – обґрунтовує використання екзистенціалістської термінології для “оживлення богословської мови”. Зокрема, Дж. Маккуоррі спирається на думки М. Гайдегера. Можна стверджувати про своєрідну схожість філософствування обох мислителів, чи швидше спадкоємність. Адже як М. Гайдегер, так і Дж. Маккуоррі вирішували проблеми онтології завдяки екзистенціалістському мисленню. Так ранні роботи обох філософів, які, безсумнівно, екзистенціалістські в методах і змісті, являють собою перш за все спробу розв’язати онтологічні питання (для М. Гайдегера – сутність буття в цілому, для Дж. Маккуоррі – дихотомії буття – Бог) через попереднє дослідження людини (для М. Гайдегера – її автентичного існування – екзистенції, яка стоїть в провіттку буття, для Дж. Маккуоррі – людського буття з “відродженою” вірою). Цілком ймовірно, що саме переклад праці М. Гайдегера “Буття і час” (один з найперших і найбільш вдалих на англійську мову), здійснений Дж. Маккуоррі, спонукав його залучити екзистенціалізм до трансформації християнської теології. В цьому плані неоднозначною є відповідь М. Гайдегера на одне із поставлених запитань у журналі “Шпігель” щодо сучасного становища у світі: “Тільки Бог ще може нас врятувати” [1, с. 243]. Можливо саме ця теза “німецького майстра” підштовхнула Дж. Маккуоррі до синтезу екзистенціалізму з теологією. “... Для багатьох з філософських категорій, використаних в цій книзі, – стверджує Дж. Маккуоррі, – я зобов’язаний працям Мартіна Гайдегера. Як мені здається, його спосіб філософствування і концепції, які він розробив, можуть стати підґрунтям для життєздатної філософської (“природної”) теології двадцятого століття, і можуть бути використані в подальшому для артикуляції і з’ясування сенсу християнської істини в сучасний спосіб” [7, с. XIII].

У праці “Принципи християнської теології” (1966) [7], яка принесла йому світову славу, Дж. Маккуоррі, пропонує інтерпретацію

вчення про Бога, яке має стати посередником між істинною християнською вірою та сучасним концептуальним полем раціонального мислення; має гармонізувати екзистенціалізм і ортодоксальну християнську думку, а також дати вичерпну інтелектуальну апологію християнської віри. Водночас мислитель наголошує на тому, що "... Не менш важливим є розширення контактів християнства з іншими релігіями в світі ... для нової відкритості та щедрості духу з боку християн по відношенню до інших великих світових релігій. Я відповідно намагався уявити істинну християнську теологію на шляху мужності, який приведе до такої відкритості" [7, с. XIII]. У цій праці Дж. Маккуоррі прагнув розвивати вчення про Бога навколо гайдегерівського поняття "буття". У першій частині книги Дж. Маккуоррі, розвиваючи "екзистенційно-онтологічну" природну теологію, спирається на роботи Ж.-П. Сартра і, особливо, М. Гайдегера. Для Дж. Маккуоррі сутність екзистенціального мислення полягає в тому, що воно використовує аналіз людського існування як онтологічний плацдарм для розвитку ідеї про Бога, як "святої істоти". В його інтерпретації це означає, що сучасне богослов'я не підпорядковується філософії, а бере приклад з досвіду попередників-теологів, використовуючи термінологію екзистенціалізму для вираження віри, яка б відповідала запитам культури нашого часу. Найбільш корисним сподвижником цих ідей Дж. Маккуоррі вважає К. Ранера (проникливого студента М. Гайдегера), констатує те, що лідерство в цій течії сьогодні займають римо-католицькі мислителі, хоча всього десять років тому основний тон задавали такі гіганти протестантизму, як К. Барт, Е. Бруннер та П. Тілліх. К. Ранеру вдалося, впевнений мислитель, напрочуд тонко показати напруженість, яка представляє своєрідну діалектику богослов'я, а саме дихотомію між розумом і вірою, традицією і новизною, авторитетом і свободою тощо. Поряд з К. Ранером для Дж. Маккуоррі взірцевою постаттю в розумінні Нового Завіту залишався Р. Бультман, хоча й розглядав він його погляди досить критично. Людина зможе зрозуміти саму себе, тільки якщо вона виходить за межі самої себе, впевнений Дж. Маккуоррі, цитуючи слова Р. Бультмана: "Питання про Бога і питання про себе є ідентичними" [8, с. 375-376]. Тому Бог, згідно з Дж. Маккуоррі, не є звичайною істотою серед інших істот у світі, а швидше самою можливістю для будь-якого існування. Бог є силою, що "дозволяє бути". І тут його думка корелюється з терміном П. Тілліха – "мужністю бути" – граничним станом людського буття, в якому цей до-

звіл власне і реалізується, і набуває нової актуальності.

Власну теологію Дж. Маккуорі визначає як дослідження, в якому шляхом участі в відображенні релігійної віри здійснюється спроба виразити зміст цієї віри найбільш зрозумілою і когерентною, доступною мовою. У “Принципах християнської теології” мислитель виділяє шість чинників, які заслуговують особливої уваги для вирішення поставлених ним завдань. До них він зарахував – досвід, одкровення, Св. Писання, традиції, культуру, розум [7, с. 4].

Досвід з’явився першим в означеному Дж. Маккуорі вище списку не тому, що він домінує над іншими чинниками, як це зазвичай прийнято в так званій “емпіричній” теології, а тому, що, як вважає мислитель, деякий досвід життя не лише передує релігійній вірі, а й мотивує її. У сфері досвіду кожна людина прагне відшукати “сене”, який становить зміст віри й слугує її закономірним вираженням [7, с. 5]. А явища дійсності втілюються в сенсах, які є складовими не лише окремого особистого досвіду, а й загального досвіду, в якому бере участь все людство. У цій площині, на думку філософа, найвагоміші онтологічні претензії мають бути виставлені релігії. Тут Дж. Маккуоррі глибоко заклопотаний тим, щоб встановити, чи по крайній мірі висвітлити надалі вагомість релігійного досвіду, а не лише християнського досвіду, так як він упевнений, що релігія – первинна модальність досвіду, а християнство є одним із її історичних утворень.

Дж. Маккуоррі звертається до досвіду, який є запорукою істинної, а не формальної реальності. Його переймає саме те, що стосується цієї реальності, а не те, що тримає в собі – “безповітряний світ чистого мислення”. Так, слідуючи за П. Тілліхом, Дж. Маккуоррі виявляє своєрідні особливості релігійного досвіду, який співвідносить його з реальністю поза свідомістю релігійної людини. Згідно з мислителем, існує конфлікт між трансцендентністю та іманентністю Бога. Він відразу ставить питання: чи є спосіб вирішення цього конфлікту? Дж. Маккуоррі вважає, що, сприйнявши активну трансцендентність, кожен у власному людському досвіді зможе відшукати ключ до трансцендентності Бога. Тоді б люди не сприймали божественну трансцендентність як відсторонений та самотній ідеал, а як – активну трансцендентність Бога, тобто в сенсі його здатності вийти за власні межі задля нових цілей. Сам філософ зазначає, що “... мав на увазі конкретний релігійний досвід, і такий досвід, безумовно, важливий. Але теологія спирається на весь

спектр людських переживань, і особливо це стосується світського знання, коли багато людей можуть не мати ніякого явного релігійного досвіду. Теологи звернули увагу на те, що можна було б назвати “релігійними аспектами” в повсякденному досвіді. Зокрема релігійний досвід містить, так би мовити, елементи, які потім можуть бути визнані як дифузно присутні в широкій області досвіду, такі як усвідомлення конечності, свободи тощо ...” [7, с. 6].

Під час побудови богослов'я, доводить Дж. Маккуоррі, обов'язково повинен підтримуватися належний баланс між двома його формоутворюючими чинниками, а саме досвідом і одкровенням. Тому далі у своїй праці Дж. Маккуоррі розглядає поняття “одкровення” як основне джерело богослов'я, а також основної категорія богословської думки. Мислитель обстоює необхідність ідеї одкровення: зазвичай воно сприймається як певний подарунок у вигляді долученості до чогось таємничого, божественного; проте, якщо розглядати його через призму повсякденного досвіду, то одкровення постає як “рух через людину до людини”. Дж. Маккуоррі зазначає, що “... і в примітивних, і архаїчних релігіях особливо, божественне, як вважають, проявляє себе в природі. На більш складному рівні, природа замінюється історією та особистісними відносинами, як локус якому божественне розкриває себе, а в деяких випадках, досвід одкровення повністю інтеріоризований, і божественне зустрічається в глибині людського розуму. У християнській релігії, людина, Ісус Христос є носіями одкровення” [7, с. 7]. Про це чітко йдеться в іншому понятті-чиннику, до якого звертається Дж. Маккуоррі, – Св. Писанні.

“Св. Писання саме по собі не є одкровенням, – зазначає філософ, – але воно є одним з найважливіших способів, завдяки якому громада віри отримує відкритий доступ до того початкового одкровення, на якому ця спільнота була заснована” [7, с. 9]. Для Дж. Маккуоррі розкриття початкового одкровення в нашому сучасному досвіді полягає в єдності та співвідношенні Св. Писання з досвідом святих в “громаді віри”. Тоді Св. Писання оживає, так би мовити, і продовжує в нових сучасних умовах набувати священного змісту початкового одкровення. Мається на увазі той стан, коли ми говоримо про “натхнення” від Св. Писання. Таке натхнення проявляється не в словах (це не “словесне натхнення”), воно встановлюється в контексті всього життя віри в суспільстві. Дж. Маккуоррі наголошує на тому, що в цьому стані, переважно, наша увага спрямована на близьких. Але й у стосунках між близькими

людьми виникають складнощі, оскільки досвід сучасних поколінь цілком не узгоджується з минулим класичним одкровенням, даним в Св. Писанні попередній християнській спільноті. Однак філософ упевнений, що сьогодні повне розуміння цього співвідношення можливе лише у випадку, коли представники християнської спільноти “сформулюють чітке уявлення про структуру життя за вірою”.

Св. Писання, яке спрямоване на розкриття цього в первісному одкровенні, за Дж. Маккуоррі, покликане забезпечувати стабільність і навіть певний вид об’єктивності на протигагу примхам індивідуального досвіду в суспільстві: “Св. Писання для співтворивства виступає важливим чинником у підтримці стабільності і відчуття продовження ідентичності в самій громаді” [7, с. 10]. На думку філософа, Св. Писання разом з традицією повинні забезпечувати захист початкового одкровення від суб’єктивістських ексцесів, які виникають внаслідок масового акцентування на позбавленні від цього досвіду.

Водночас мислитель застерігає від абсолютизації Біблії як формуючого чинника в богослов’ї: “... Переконавання, що Біблія є непогрішимою ... вмирає в деяких частинах християнського світу. Як стверджувалося вище, Біблія не є саме одкровення. Християнське одкровення проявляється в людині, а не в книзі” [7, с. 10]. Тому, як вважає Дж. Маккуоррі, критичне вивчення Біблії, і визнання того, що інші чинники теж мають своє місце в богослов’ї, додасть в підсумку більшої справедливості біблійному вченню і не буде суперечити будь-яким раціональним доктринам. А таке критичне ставлення відображає власну відповідальність християнської спільноти перед “образом Біблії”.

Наступним поняттям, яке розглядає автор у “Принципах християнської теології”, виступає “традиція”. Дж. Маккуоррі постулює думку про те, що традиції вже давно стали “яблуком розбрату” в християнській теології, католики вирішили, що одкровення у Христі було передане їм, як в Св. Писанні, так і традиції, а протестанти визнають тільки Св. Писання. “В даний час, проте, – підкреслює теолог, – здавалося б, що багато протестантів готові визнати деяку позитивну роль традиції. ... традиція не конкурент Св. Писання, але є його необхідним доповненням” [7, с. 11]. Тому традиція, як і власне Св. Писання, є ще одним оплотом проти різноманітних проявів індивідуалізму та ентузіазму в області теології. На думку Дж. Маккуоррі, християнське богослов’я не може більше існувати

в руслі попередньої традиції, але це жодним чином не означає відмову від Св. Писання. Адже заперечення фундаментальних християнських доктрин, відмова від віросповідань та інші непопулярні заходи не можуть мати місця у християнській теології, бо вони уособлюють відмову від історії і, отже, становлять пряму загрозу для продовження ідентичності спільноти (як християнської загалом, так і європейської зокрема), в межах якої християнство існує. Але якщо сама традиція стає мертвою, далі розмірковує філософ, то ми отримаємо жорстко фіксоване богослов'ям вираження релігійної віри, яке є так само шкідливим, як і будь-який жорсткий бібліцизм.

Ці зауваження про необхідність нової інтерпретації Біблії спонукали Дж. Маккуоррі шукати дієві засоби для трансформації християнства відповідно до вимог сучасної доби. І цим засобом для філософа стала – “культура” як наступний формоутворюючий чинник його теології: “Якщо богослов'я має бути зрозумілим, воно повинне використовувати мову культури, завдяки якій воно втілюється в життя” [7, с. 13]. В цьому випадку погляди Дж. Маккуоррі знову надзвичайно близькі тілліховій концепції “теології культури”: “...Якщо попит на актуальність і зрозумілість задовольнити, то завжди буде існувати небезпека порушення автономного і навіть суб'єктивного характеру початкового одкровення, але це ніщо в порівнянні з іншою небезпекою – ізоляцією одкровення від всіх контактів з швидкозмінюваними формами світської культури, що зробить його інкапсульованим і відрізнаним від усього іншого в житті. Вона не повинна довести неможливість віднайдення шляху між цими небезпечними крайнощами. Але це краще за все можна зробити, якщо ми чесно визнаємо культурний фактор в богослов'ї, і спробуємо впоратися з повним усвідомленням своїх можливостей. Якщо ми намагатимемося виключити цей чинник, то він буде працювати несвідомо, бо це неминуче” [7, с. 15].

Останнім, шостим, чинником, яким завершує логічну послідовність (досвід, одкровення, Св. Писання, традиції, культура) Дж. Маккуоррі, став розум. Зокрема філософ категорично заявляє: “... ми можемо відкинути відразу крайнє богословське положення, яке намагається виключити людський розум взагалі, і покладатися виключно на біблійне одкровення. Таке ставлення видається рівноцінним відмові від будь-яких претензій на те, що теологія є інтелектуальною дисципліною” [7, с. 15]. Тут доречно буде уточнити, що Дж. Маккуоррі мав на увазі конструктивне використання

розуму, завдяки якому дослідник здатен йти до мети, вибудовувати раціональні теорії, або блокувати системи ідей, але робити це не дедуктивною аргументацією, а, насамперед, творчим стрибком, який, так би мовити, інтегруватиме фрагментарні елементи в ціле включно. На думку філософа, “... це можна було б назвати “архітектонічною” функцією розуму, і, здавалося б, мало щось спільне з естетичною чутливістю” [7, с. 16]. Свого часу про це писав С. Кіркегор в XIX ст., Д. Бонхьоффер у XX ст., а Дж. Маккуоррі на зламі XX й XXI ст.

Зрештою Дж. Маккуоррі констатує, що в теології іноді раціональні вираховання можуть розширити наше розуміння істинної віри й тому людство ніколи не повинне відмовлятися від ідеалу розумної релігії.

Власне тому погляди Дж. Маккуоррі залишаються актуальними в контексті розгляду проблеми загальнолюдських цінностей, їх еволюції та зміни пріоритетів. В умовах кризи сучасної християнської культури досить чимало мислителів, серед яких чільне місце належить Дж. Маккуоррі, бачить в поєднанні екзистенціалізму і теології своєрідну можливість адаптації християнства не лише до реальної ситуації сучасної людини, а й трансформації її ціннісної доктрини для духовної реанімації західного суспільства, що дасть змогу не лише зберегти, а й відродити ідентичність у сучасному західному суспільстві. І, в першу чергу, це стосується християнської спільноти.

### **Література:**

1. Беседа сотрудников журнала “Шпигель” Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. / *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / Отв. ред. Мотрошилова Н. В. – М. : Наука, 1991. – С. 233-250.

2. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // *Теория и символы алхимии. Великое Делание*. А. Пуассон и др. – Киев, 1995. – С. 215-265.

3. Cummings O. F. *John Macquarrie, a master of theology*. – Mahwah: Paulist Press, 2002. – 152 pp.

4. Graham J. M. *Representation and substitution in the atonement theologies of Dorothee Sölle, John Macquarrie, and Karl Barth*. – New York: Peter Lang, 2005. – 472 pp.

5. Hendrickson M. L. *Behold the man!: an anthropological comparison of the christologies of John Macquarrie and of Wolfhart Pannenberg*. – Lanham, Maryland: University Press of America, 1998. – 104 pp.

6. Macquarrie J. In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach. – London: Xpress Reprints, 1993. – 280 pp.

7. Macquarrie J. Principles of Christian Theology. – London: SCM Press, 2003. – 560 pp.

8. Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960. – New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. – 416 pp.

9. Macquarrie J. An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann. – Harmondsworth: Penguin Books, 1973. – 256 pp.

10. Molnar P. D. Incarnation and Resurrection: toward a contemporary understanding. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007. – 418 pp.

11. Morley G. John Macquarrie's natural theology: the grace of being. – Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2003. – 201 pp.

12. Purdy V. L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 pp.

***Рецензент** – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди **В. В. Шевченко***



Любов Мазур

## ПРОБЛЕМА СПІВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ І КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*У статті проводиться думка, що ідентичність у людини одна – це самоідентичність особистості. Інші різновиди ідентичностей є колективними і являють собою певні конструкти, що впливають на процеси ідентифікації. Звернення до онтологічних підвалин ідентичності дає можливість виявити основи її класифікації.*

**Ключові слова:** особистісна самоідентичність, колективні ідентичності, ідентифікація, есенціалізм, конструктивізм.

### ***L. Mazur. Problem of the relation of individual and collective identity***

*The idea, that identity for a man is one – self-identity of personality, is conducted in the article. Other varieties of identities are collective and show by itself certain constructs that influence on the processes of authentication. An address to ontological foundations of identity gives an opportunity to find out bases of its classification.*

**Keywords:** *personality self-identity, collective identities, authentication, essentialism, constructivism.*

### ***Л. Мазур. Проблема соотношения индивидуальной и коллективной идентичности***

*В статье проводится идея, что идентичность у человека одна – это самоидентичность личности. Другие разновидности идентичностей являются коллективными и представляют собой определенные конструкты, которые оказывают влияние на процессы идентификации. Обращение к онтологическим основаниям идентичности дает возможность определить основы ее классификации*

**Ключевые слова:** *личностная самоидентичность, коллективные идентичности, идентификация, эссенциализм, конструктивизм.*

Питання людської ідентичності досить складне, але зачіпає найважливіші аспекти існування людини, а саме: її саморозви-

ток, формування себе, тому не випадково, що жодний філософський напрям і жодна психологічна течія не лишили його поза своєю увагою, і в результаті маємо різноманіття її визначень. Екзистенціалізм, пов'язавши ідентичність особистості з усвідомленням власної конечності, незавершеності життя, відповідальності та свободи, розкриває її через мужність самоутвердження. У структуралізмі ідентичність постає як структура соціального навчання, у інтеракціоністів – як система ролей, виконання яких формує особу (Я. Морено, Дж. Мід). В інтерпретативних схемах символізму ідентичність визначали як архетип (К.-Г. Юнг), у нарративних – як оповідь про себе (П. Рікер), концептуально-гуманістичних – як Я-концепцію (К. Роджерс). У межах когнітивного напрямку ідентичність розглядали як когнітивну структуру, яка визначає мотивацію поведінки особистості, представники динамічних підходів – як форму каналізації життєвих енергій (З. Фрейд), стиль життя (А. Адлер), характер базового конфлікту (К. Хорні), форму досягнення позитивної свободи (Е. Фромм); для представників гештальт-психології ідентичність постала як принцип утворення цілісних форм буття (К. Левін).

У зв'язку з переходом до неklasичних методологічних настанов і застосування нових методів збільшується кількість емпіричних даних і зростає різноманіття видів ідентичності – особистісна, соціальна, національна, етнічна, громадянська, гендерна, релігійна, культурна тощо, виділення яких ґрунтується на різних концептуальних підвалинах. Нерідко відбувається спрощення проблеми: відкидаються визначальні, найбільш важливі нюанси, а другорядні, часткові переходять у розряд “псевдопитань”. Але частіше має місце застосування щодо усталених ідей нових емпіричних даних і виділення на цій підставі нових властивостей і нових типів ідентичності. Так, виникли уявлення про “дифузну ідентичність”, “множинну ідентичність”, “маргінальну ідентичність”, “тимчасову ідентичність” тощо, кажуть про її втрату і відновлення, стійкість і мінливість, нормальну і патологічну. Розширення проблемного поля призводить до розмивання самого предмета ідентичності: стає незрозумілим, про що йде мова – це один феномен чи різні феномени, які відбивають різні структури і функції людського буття.

Невизначеність і розмитість поняття поглиблюють трудність аналізу ідентичності в різних процесах. За термінологічними відмінностями приховані більш глибокі проблеми, які порушують питання онтологічних підвалин ідентичності та методологічних засад

її дослідження. Саме це становить основне завдання нашого дослідження, метою якого є виявити можливі основи її класифікації.

Зроблений огляд стану розробленості проблеми дає можливість визначити, по-перше, що ідентичність особистості – це не особлива психічна структура, яка відповідає за сталість “Я” у просторі і часі (класична субстанціальна модель), і не результат (взаємодії інших структур, які виконують функції ідентифікації, а спосіб буття, який полягає у неперервному процесі становлення цілісної і автентичної особистості. По-друге, крім персональної виділяють колективну ідентичність. З позиції есенціалізму колективні ідентичності являють собою певний набір характеристик, що утворюють сутність спільноти, і є гарантом суспільного порядку, незмінності людської сутності, єдності з цінностями, природними і історичними атрибутами. Прихильники конструкціонізму бачать у ній уявну систему різних компонентів (у Тоффлера, наприклад, це спільність економіки і політики, для інших визначальними є духовні компоненти, які утворюють душу нації, її дух, ментальність). На користь останньої концепції свідчать кризи колективних ідентичностей, які провокують певні ідеології: перебільшення відмінностей між групами, концентрацію уваги на реальній або уявній загрозі ззовні, пошуки внутрішніх ворогів тощо.

Також багато дослідників схильні виділяти два рівні самоідентичності: індивідуальний і соціальний. Зупинимося лише на одній публікації в солідному російському журналі “Вопросы философии” № 2 за 2010 рік. Автор визначає індивідуальну ідентичність як набір персональних характеристик, які роблять цього індивіда унікальним. Соціальний рівень пов’язаний з ідентифікацією індивіда з нормами й очікуванням соціального середовища. Оскільки ідентифікації відбуваються за якоюсь певною ознакою (професійною, етнічною, регіональною, політичною тощо), то виникає багато різних образів “Я”, які повинні скластись якимось чином в єдине “Я” [8]. Очевидним є те, що автор намагається об’єднати два підходи, але виходить це еkleктично і примітивно: ідентичність тут є і набором характеристик (есенціалізм), і множинністю Я-образів (конструктивізм) – і все це механічно поєднується в єдиний комплекс “Я”. Таке розуміння ідентичності не має ніякої аналітичної цінності і призводить до абсурдних результатів. Так, автор беззастережно віддає пріоритет у формуванні персональної ідентичності колективній, ставить питання про “самоідентичність народу”. Подібних казусів зустрічається чимало, більшість з них

стосується основ класифікації ідентичності, а саме того, чи є професійна, політична, національна, релігійна, гендерна ідентичності різновидами соціальної ідентичності особи чи це колективні ідентичності?

Щоб розібратися з цією плутаниною, варто звернутися до сутнісних характеристик людини, що схоплені в поняттях “індивід”, “особа”, “особистість”, “індивідуальність”, і розглянути їх у співвідношенні з поняттям “ідентичність”. Ці поняття порібно розглядати не статично, а динамічно, оскільки сама ідентичність – це не статус, а процес, не стан, а становлення людини. Як індивід людина постає унікальним носієм родових людських якостей і суб’єктом основних видів життєдіяльності – праці та спілкування. Основна проблема, яка вирішується в цьому аспекті людської суб’єктності, є співвідношення в ній природного і соціального, індивідуального і родового. Відповідно в структурі ідентичності можна виділити два способи самовизначення людини: індивідуальний і родовий. Перший пов’язаний з інтроспективним визначенням людини, її спрямуванням на саму себе, за Гегелем, це “рефлексія-в-себе”. Власне, таке інтенсивне самовизначення людини (“вглибину”) і є ідентичністю. Родове (екстенсивне) самовизначення означає ідентифікацію, тобто визначення індивіда “в ширину”, його трансцендентування назовні, “рефлексію-в-інше”.

Далі. Ідентичність вбирає в собі два моменти: по-перше, – дане апіорі, – тіло, місце і час народження, стать, сім’я, початкові умови життя, – усе, що визначає конкретність, локальність і темпоральність людського існування. На думку С. Гуріна, “дане відповідає поняттю субстанції і співвідноситься з топологічними характеристиками буття людини, такими як місце, ландшафт, центр, границя, горизонт. Крім того, – вважає він, – можна використати поняття людської природи як системи властивостей і якостей, обов’язкових для людини як такої” [4]. Але людина як індивід постає в першу чергу як суб’єкт, який вибирає різні стратегії і тактики поведінки, бо в ньому завжди присутні бажання, воля, активність. У його самовизначенні велику роль відіграють потенційне, належне, бажане; він може приймати дане, а може чинити йому опір. Оскільки індивід не співпадає із жодною своєю природною якістю чи властивістю, соціальною функцією чи роллю і не є їх сумою, остільки виникає необхідність у визначенні меж свого буття – меж реального і нереального, свого і чужого, можливого і неможливого тощо, тому ідентичність виявляє різні аспекти буття людини,

визначає контекст її існування. Аналіз тілесної ідентичності дає можливість констатувати, що навіть на цьому рівні визначальною є не природна складова, а ціннісна і смислова.

Тіло і тілесність є фундаментальними основами буття, тому висвітлення природи тілесного “Я” є важливим для осмислення самоідентичності. Ще Аристотель звернув увагу на те, що тіло хоч і складається із таких самих елементів, що і увесь світ, проте недоступне для сприйняття [1, с.405]. Воно – не предмет, явлений для нас, а джерело чуттєвості. З одного боку, ми не можемо повністю опанувати власне тіло, воно увесь час вислизає в товщу зв’язків із зовнішнім світом, з іншого, – знаходячись всередині тіла, ми відчуваємо єдність з ним, переживаємо себе як унікальну і неповторну психосоматичну цілісність, що дозволяє нам породжувати певні образи власного тіла, співвідносити з образами і реальністю інших тіл і тим самим звертатись до власного “Я” і стверджувати своє центральне положення у всесвіті.

Так, я можу володіти власним тілом лише за умови співвіднесення його в образах внутрішнього переживання з тілом Іншого, тілом-канонам. Ідентифікація себе з зовнішнім тілом відбувається несвідомо, майже автоматично, а до власного тіла треба ще дістатися, подолати початкову об’єктну форму, в якій воно нам дається. Існують тілесна схема і образ тіла, які не збігаються: тілесна схема є апіорною формою і визначається пануючими в тій чи іншій культурі, в тій чи іншій епосі тілесними практиками. Тілесний образ, навпаки, є трансгресивним, він виходить за межі реального, вміщує в собі невизначені “неточні” переживання тілесного досвіду, які з цієї причини не можуть бути реалізовані повністю.

Усе це свідчить про те, що образи не функціональні, не інструментальні, вони унікальні, утримуються в індивідуальних історіях життя, спогадах і визначаються з економії бажання, а не корисності. Образ ідентифікує себе з схемою, схема асимілює образи, завдяки цьому розвивається тілесний досвід, але в процесі їх взаємного зв’язання вони збігтися не можуть. У “шпарині” між ними виникає тілесне “Я” і разом з ним простір первісного відчуження, в якому формується соціальність людини. За Лаканом, “Я” є основою вторинних ідентифікацій, входження людини в символічний універсум соціальних об’єктів. Те, що звернене від світу до нас, і те, що розгорнуте і відчинене нами для світу, зустрічаються на межі переходу – у досвіді тілесності – і ставлять людину перед проблемою пошуку себе і сенсів. У своєму зусиллі бути собою,

зберігати свою цілісність і особисту ідентичність, ми в кожному мить прочитання світу стаємо вже іншими.

За Марселем, важливою є рівновага між “Я” індивідуальним (“якийсь”, “хтось”) і “Я” загальним (“не такий”, “не-хтось”); як утілена істота я є такий-то, а як істота рефлектуюча – не такий-то. Тут не можна не побачити паралель з П. Рікерем, який говорить про ідентичність у двох значеннях як “idem” – “той самий, тобто незмінний” і “ipse” – “той самий, а не інший” [7, с. 8]. Виходить, що ідентичність означає не просто тотожність самому собі, а результат розрізнення від іншого, який в цій ідентифікації є значимим.

І утілення, і рефлексія є реальностями онтологічного рівня. Голос рефлексії кличе мене подолати негативність, що випливає з факту тілесності, і “роздуває” мою об’єктивізацію за рахунок суб’єктивності. Справді, суб’єкт як визначене “я – ось такий-то” є об’єктивованою особою, і лише індивідуалізація самості може задіяти ефективний ресурс “полегшення”, одухотворення плоті – ресурс творчості. І тут ми переходимо до самоідентичності особистості.

Можна виділити п’ять екзистенціалів людського буття, що провокують питання людської самоідентичності По-перше, це те, що С. Кіркегор назвав боротьбою буття проти небуття. Існування в світі – це не просто прийняття реальності, а створення онтологічних рамок повсякденності. У домодерному суспільстві онтологічна схема була задана традицією, у сучасному світі вона стає результатом вибору і соціальної творчості. По-друге, самоідентичність як “рефлексія-в-себе” пов’язана з екзистенціальною суперечністю, яку являє собою людина як істота, що усвідомлює свою кінченість. Третій екзистенціальний атрибут людського буття пов’язаний із інтерсуб’єктивністю. Зустрітися з Іншим, прийняти його означає й самому стати іншим. Якщо досвід інакшого вказує на мої власні межі, то досвід Іншого – і за мої межі, і за його межі, Інший відсилає до трансцендентного.

Четвертий екзистенціал – трансцендентування – означає вихід у простір свободи, прорив у царство духу. В процесі усвідомлення і реалізації своєї самоідентичності особистість двічі робить сходження до свободи. Спочатку суб’єкт повинен піднятися над слідуванням зовнішній необхідності до реалізації внутрішньої потреби, власного бажання. Потім йому треба подолати залежність від внутрішньої природи з тим, щоб утвердити ідентичність чистого бажання, яка реалізує себе у досконалих проявах свободи волі

і творчості. Особистість проходить випробування свободою, яка може стати для нею спочатку певною спокусою, звабленням, поки не виробиться міра свободи, її обмеження певною ієрархією цінностей. В ідентичності необхідність поступається місцем доцільності, а потім цінності, “смысл” стає більш значимим, ніж “закон”, “причину” заміняє “ціль”, а “можливе” – “належне”. Особистість постає як спонтанний автономний суб’єкт, що постійно проектує себе і проявляє назовні. Увесь час відбувається перекодування смислів і утвердження своїх цінностей. Ідентичність означає тут трансцендентування до нових смислів і цінностей.

П’ятий екзистенціал стосується власне самоідентичності. Оскільки вона не являє собою раз і назавжди заданий набір особистісних рис і схильностей, що проявляються в індивідуальній поведінці, а є результатом неперервного процесу саморефлексії, то, на думку Е. Гідденса, “автобіографія складає ядро самоідентичності за умов сучасного соціального життя” [11].

Самоідентичність – це атрибут незавершеної відкритої істоти, яка прагне доповнити себе до цілісності, створити свою сутність. Виявивши, що “я є ...”, людина втілює образ себе, Я-концепцію у свій спосіб життя. “Справжнє буття особистості, – вважає С. Хоружий, – здійснюється в точці незбіжності людини із самою собою, у точці виходу її за межі всього, чим вона є як речове буття” [10].

Ідентичність – це траєкторія, яку людина описує в антропологічному просторі впродовж свого життя, це життєвий проект. Образ себе змінюється підчас реалізації цього проекту, а це, своєю чергою, привносить певні корективи у постановці цілей. На думку Е. Левінаса: “Я – це не те буття, яке завжди залишається одним і тим же, я – це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, в набутті своєї ідентичності за будь-яких обставин” [6, с. 76]. Ідентичність – це спроба людини вийти із своєї замкненості у відкритість, назустріч новому і невідомому, оскільки є діалогом в ситуації “Я – Ти”. Вона означає запитування буття, прислухування до відповіді, увагу до буття. Чуже – це те, на що ми повинні дати відповідь, бо воно – це виклик, вимога, спонукання, домагання.. [3, с. 90]. Відповідь визначить співвідношення “свого” і “чужого”, тим самим спричинить незворотні зміни в нас самих. Інший вимагає від нас, щоб ми перевершили самих себе. Тобто ідентичність постає як саморозвиток, вдосконалення людини, оскільки в ній розкривається приховане, з’являється нове, пізнається невідоме. Ідентичність – це не те, що є людина, а те, чим вона може стати.

На нашу думку, поняття ідентичності знаходить своє логічне завершення у співвідношенні з поняттям індивідуальності, коли останнє мислиться не як властивість, яка приписується людині з перспективи зовнішнього спостерігача, а як її власне досягнення, як вона визначає себе як самодіяльний суб'єкт. Індивідуальність – це заявка на визнання незамінної та неповторної ідентичності “Я”, що проявляється в усвідомленому способі буття.

У самоідентичності свідомість постає не як співвіднесеність суб'єкта, що пізнає, із самим собою ( $Я=Я$ ), а як етичне самоутвердження відповідальної особистості. “Ніхто не володіє своєю ідентичністю як власністю. Самість етичного саморозуміння не є абсолютно внутрішнім надбанням індивідуума [9, с. 202], – стверджує Ю. Габермас. – Те Я, яке в моїй самосвідомості здається чимось суто приватним, не може забезпечуватися лише моїми власними силами і лише для мене одного – воно не “належить” мені. Радше, це Я володіє інтерсуб'єктивним ядром, оскільки процес індивідуалізації, з якого воно походить, відбувається через мережу соціалізації і історії” [9, с. 203].

Отже, міцність структур самоідентичності укорінена у стосунках взаємного визнання. Індивідуальність проявляє себе в інтерсуб'єктивних зв'язках життєвого світу як такої особистості, яка поручається за неперервність своєї історії життя, усвідомлює свою самобутність і хоче, щоб її упізнавали як таку, якою вона себе зробила.

Що стосується соціальної ідентичності, то коли Кулі виділяв соціальне “Я”, він наголошував, що зовсім не має на увазі, що може існувати “Я” не соціальне, просто хоче підкреслити наявність у ньому трьох моментів: “уявлення про те, як ми виглядаємо в очах іншої людини; уявлення про те, як вона судить про цей наш образ, і деяке почуття я на кшталт гордості або сорому” [5, с. 135]. У нас породжує гордість або сором не просто наше механічне відображення, а уявний вплив цього відображення на іншого. І тут великого значення набувають авторитет тієї людини, в очах якої ми себе бачимо. Отже, в основі соціальної ідентичності лежить процес психологічної ідентифікації із значимим іншим, суть якої була розкрита З. Фрейдом.

Соціальна ідентичність є лише форма, зміст якої буде наповнюватись залежно від психологічних особливостей індивіда і його соціального оточення. Важко сказати яку роль тут зіграє тілесність, ідеальний образ батьків, друзів, власні наміри і бажання тощо. Те,



на які предмети буде спрямоване почуття “я”, у яких сферах діяльності воно себе проявить, буде залежати від загального ходу життєвої історії, де своє місце посядуть і аскриптивні параметри (стать, місце і час народження, соціальне походження), і сім’я, і професія, і культура. Ідентичність – це нарратив, який має певні життєві цикли і стадії. На кожному з них більшого значення набуває той чи інший чинник, але ізолювати його від інших просто неможливо. Тому, на наш погляд, можна говорити лише про самоідентичність особистості, всі інші ідентичності є конструктами, які у розумінні психологічних і соціальних процесів мають досить сумнівне аналітичне значення. І тут повністю поділяємо думку авторів статті “За межами ідентичності” Брубейкера і Купера, що сучасне значення поняття “ідентичність” як категорії політичної практики не зобов’язує нас використовувати його як категорію аналізу. В останньому випадку, коли в аналітиці це поняття використовується нами так само, як у повсякденній практиці, то тим самим ми приховано сприяємо його матеріалізації, утвердженню думки, що люди й насправді мають національну ідентичність як об’єктивний факт [2].

Що ми спостерігаємо останнім часом? Те, що під конструктивістську термінологію намагаються підвести есенціалістську аргументацію. Це проявляється в тому, що колективну ідентичність розглядають, по-перше, як фундаментальну тотожність між членами групи або категорії, яка може бути представленою як тотожність об’єктивних характеристик або таких, що впливають із суб’єктивно відчутого й усвідомленого досвіду. Така тотожність знаходить свій прояв у солідарності, самосвідомості і колективних діях. По-друге, ідентичність розуміють як дещо глибинне, фундаментальне, імперативне, яке треба відрізнити від поверхових, випадкових, мінливих аспектів самосвідомості. По-третє, за допомогою цього поняття намагаються концептуалізувати те, що індивідуальні і колективні дії можуть регулюватися саморозумінням, а не універсальним особистим інтересом. Є підходи, де наголос ставиться на тому, що ідентичність є продуктом соціальної взаємодії та покликана окреслити процесуальність і інтерактивність колективного саморозуміння, солідарності і згуртованості, без чого неможлива будь-яка колективна дія. Таке значення притаманне соціологічним трактуванням ідентичності. В постмодерністській і постструктуралістській філософській літературі (під впливом М. Фуко) ідентичність представлена випадковим продуктом різноманітних суперечливих дискурсів, який по-різному активізується в залежності від обставин і соціального контексту.

Як бачимо, поняття ідентичності при всій його розмитості все ж таки має аналітичне значення. На думку більшості авторів, його треба очистити від есенціалістських нашарувань, але не впадати у крайність заяложеного конструктивізму – коли, намагаючись очистити термін від субстанціалістських коннотацій, роблять його настільки пластичним, що він стає непридатним для серйозного аналітичного дослідження. Якщо вона пластична і мінлива, то як ми можемо її формувати, вивчати процес її утвердження і кристалізації?

### Література:

1. Аристотель. О душе / Аристотель.- М.: “Мысль”, 1976. – 550, [1] с портр. – (Сочинения: в 4 т.; т. 1.). – (серия “Философское наследие”).
2. Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами идентичности // *Ab imperio*. – 2002. – № 3. – С. 59-117.
3. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом” // *Логос*. – 1994. – № 6. – С. 77-95.
4. Гурин С. П. Философия идентичности [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/6727>.
4. Кули Чарльз Хортон. Человеческая природа и социальный порядок / Кули Чарльз Хортон; [пер. с англ. Толстова А. Б.]. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 320 с.
5. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. / Эмманюэль Левинас; [пер. с фр.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с. – (Книга света).
7. Рікер П. Сам як інший / Рікер П. ; [пер. с фр. Андрушко В.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 458 с.
8. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // *Вопросы философии*. – 2010. – № 2. – С. 13-22.
9. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // *О человеческом в человеке* / Под. общ. ред. И. Т.Фролова. – М. : Политиздат, 1991. – С. 195-206. – 384 с.
10. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. – М., 2002. – Режим доступа:<http://www.wco.ru/biblio/author21.htm>.
11. Giddens A. *Modernity and self-identity*. – Stanford (Cal). – Stanford university press, 1991. – VII, 256 p.

***Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”, протокол № 2 від 15 вересня 2011 р.***

Олена Самчук

## ФЕНОМЕН НАРАТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ: ЕТИЧНИЙ ВИМІР

*У статті досліджується важливий для історії філософії феномен наративної ідентичності особистості та його етичного виміру. Осмислено роль концептів відповідальності та любові у конституюванні феномену моральнісної краси наративної ідентичності особистості.*

**Ключові слова:** наративна ідентичність особистості, синергетика, постструктуралізм, відповідальність, свобода, етика.

**O. Samchuk. Phenomenon of narrative identity of person: ethics measuring**

*The thesis is devoted to the investigation of important for philosophy question of understanding of narrative identity of person and its ethics measuring. Investigated the role of concepts responsibility and love in the constitution of phenomenon morality beauty of narrative identity of person.*

**Keywords:** narrative identity of person, intertext, poststructuralism, synergetics, responsibility, freedom, ethics.

**E. Самчук. Феномен наративной идентичности личности: этическое измерение**

*В статье исследуется важный для истории философии феномен наративной идентичности личности и её этического измерения. Осмыслено роль концептов ответственности и любви в конституировании феномена нравственной красоты наративной идентичности личности.*

**Ключевые слова:** наративная идентичность личности, постструктурализм, синергетика, ответственность, свобода, этика.

Дослідження феномену наративної ідентичності особистості набуває особливого резонансу у наш час тотального відчуження, небезпеки стирання будь-яких індивідуальних тотожностей, ціннісно-значимих констант та універсалій. Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю осмислення ключової ролі до-

сліджуваного феномену у життєдіяльності сучасної людини, адже особистість втрачає розмаїте багатство способів самовираження і комунікативно-ціннісний зв'язок з соціальною дійсністю. Саме в наративній ідентичності особистості фокусується особлива “енергія” поєднання особистісного зусилля осягнення знаку, смислу, часу та історії у комунікативному просторі. У наративній ідентичності особистість осягає духовну подію зібраності особистого образу, власну тотожність, долаючи прірву буттєвої “перервності”. Наративом людина креативно конструює власну особистість і творить нові ступені особистісної свободи, наративом – формує відкритий універсум персональної автономії та відкриває царину цілісності “особистісного Я”, розгортає ціннісно-сміслову мереживо інтертекстуального полілогу взаємності та визнання. Такий дискурс наративної ідентичності особистості по-новому актуалізує виникнення її нового виміру – етичного.

Цим обумовлюється достатня підстава та актуальність введення в концептуально-сміслову поле української філософської спільноти тематики, яка майже відсутня у науковому дискурсі як вітчизняної, так і зарубіжної філософії. В сучасному історико-філософському процесі потребує етико-аксіологічного обґрунтування феномен нарративної ідентичності особистості з врахуванням здобутків комунікативної практичної філософії та аксіології (Г. Ріккерт, М. Шелер, Д. фон Гільдебрандт, О. Розеншток-Гюсі та ін). Нового евристичного імпульсу потребує аргументативно-дискурсивний та прагматичний вимір дослідження проблематики філософії дискурсу із врахуванням напрацювань філософії мови, аналітичної філософії таких вчених: Л. Вітгенштайн, П. Строссон, Дж. Віздом, Т. Райл, Д. Девідсон, М. Дамміт, теорії мовленнєвих актів (проекту лінгвістичної феноменології Дж. Остін, Дж. Сьорля, психосемантики П. Грайса щодо аналізу конвенційності, інтенціональності в перлокутивних та іллокутивних актах мовлення та ідей німецької комунікативної філософії трансцендентально-герменевтичного розуміння мови (трансцендентальної прагматики мови Ю. Габермас, К.-О. Апель) у контексті питання про кризу індивідуальної ідентичності, агента мовленнєвої дії (В. Гьосле). Евристичний потенціал мають дослідження, спрямовані на порівняння комунікативних засад функціонування універсальний, етичних засад консенсусу “необмеженою комунікативною спільнотою” у практичній філософії та постструктуралістських засад аналізу “необмеженого комунікативно-інтертекстуального семіозису” (У. Еко) й дискурс-аналізу (Ф. Альтюсе-

ра, М. Фуко, Ж. Лакана) у віртуально-гіпертекстуальному аналізі осмислення інформаційного суспільства (М. Кастельс, О. Тоффлер, Й. Масуда, П. Хіманен, Д. Енгельбарт, Т. Нельсон та ін).

Проблема наративної ідентичності особистості як цілісності особистості має багату концептуальну географію та історію становлення. Теоретична основа проблематики ґрунтується насамперед на ретроспективному, парадигмальному історико-філософському аналізі джерельної бази дослідження, яка зумовлює ступінь розробки проблематики, що становить чотири головні змістовні напрями історико-філософської дескрипції проблеми, а також чотири групи першоджерел та критичних джерел, монографій, статей.

Зауважимо, що наратив (від лат. “gnarus” – знання, “narrare” – мовленнєвий акт, вербальний акт на відміну від уявлення; англ. і фр. “narrative” – розповідь, оповідання) – поняття, яке характеризує цілісний спосіб буття розповідного (усного чи письмового) тексту у нелінійно-версифікаційній динамічній процесуальності його означування та смислопородження. Оповідь про подію розглядається не з точки зору наявності в ній вихідного, об’єктивно даного смислу, а з позиції конструювання смислу про подію у цілісній, нелінійно динамічній трансформаційній процесуальності здійснення нарації. Наратив є засобом конституювання самотождності, самості, принципом усвідомлення власного саморозвитку й особистісного соціокультурного творення. Оповідь постає способом саморозуміння (“оповідь для себе”) та засобом самопрезентації (“оповідь для іншого”), завдяки яким відбувається саморозкриття та самоздійснення. Наратив доцільно розглядати як спосіб репрезентації минулого досвіду, засіб описового впорядкування часової тривалості життєвих подій в єдину послідовність.

У нашому дослідженні ідентичність особистості (від лат. “identificare” – ототожнювати, співвіднесеність чогось з самим собою) розглядається як спосіб самоусвідомлення цілісності особистісного досвіду, процес усвідомлення особистісної самотождності, саморівноваги, який, зокрема, може відбуватися в процесі версифікаційного, нелінійно-динамічного розгалуження смислу у конструюванні та породженні наративу.

Аналіз експлікації проблематики нелінійної динаміки трансформації наративної ідентичності особистості в концептуальному просторі історії філософії дозволяє виділити класифікацію чотирьох головних напрямів, які зумовлюють логіку розгортання дослідження, а саме: по-перше, теоретичні джерела, присвячені пробле-

мі ретроспективного, парадигмального виникнення, становлення елементів феномену розповідної ідентичності особистості та його концептуальної появи крізь проходження в історії філософії. Логіку розгортання теоретичного аспекту роботи становлять тексти-джерела – Платона, Аристотеля, Плотіна, Тертуліана, Г. Ниського, А. Аврелія, Д. Ареопагіта, С. Боеція, А. Кентерберійського, М. Екгарта, Н. Кузанського, М. Монтеня, Р. Декарта, Б. Паскаля, Б. Спінози, Дж. Локка, Г. В. Ляйбніця, І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, Л. Фосрбаха, Е. Касірера, В. Віндельбандта, Г. Ріккєрта, А. Шопенгауєра, Ф. Ніцше, А. Бергсона, С. К’єркегора, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, Г. Блюменберга, Е. Гуссерля, Б. Вальденфельса, Е. Левінаса, М. Бубера, О. Розенштока-Гюсі, Ф. Джеймісона, Ж.-Ф. Ліотара та інтерпретації їх творчості у творчих розробках С. Аверинцева, В. Асмуса, Х. У. Балтазара, Т. Васильєвої, П. Гуревича, П. Гайдєнко, І. Львіна, О. Лосєва, С. Лангер, М. Мамардашвілі, С. Неретіної, В. Подороги, А. Столярова, З. Тажуризіної та ін.; практичну частину смислового поля дослідження становлять етико-аксіологічні аспекти феномену охарактеризовані у творчому доробку Р. Отто, М. Еліаде, Р. Каюа, М. Шелера, Д. фон Гільдебрандта, А. Гелена, Г. Плеснера, Х.-Л. Лівраги, Х. Арєндт, Г. Йонаса, І. Макінтайра, Ч. Тейлора. Загальнотеоретичні проблеми філософії оповіді осмислені в аспекті паралелізму етичних ідей трансформацій дискурсу (М. Фуко), проблеми конвенційності у “необмеженому семіозисі” (У. Еко, М. Ріффатера) та дискурсивному обґрунтуванні етичних засад консенсусу “необмеженою комунікативною спільнотою” (Ю. Габермас, К.-О. Апель) у німецькій практичній комунікативній філософії як універсалістській етиці відповідальності. Віртуально-гіпертекстуальні засади осмислення синергії інформаційного суспільства та нової цілісної особистості “*homo intelligens*” розроблені в роботах Й. Масуди, М. Кастельса, О. Тоффлера, Т. Нельсона та ін.

Ядро дослідження становить концепція “нарративної ідентичності особистості” П. Рікера й творчі здобутки сучасної наратології (Ж. Женетта, І. Брокмеєра, Р. Харре, Ф. Кермоунда, Х. Міллера), яка має філософсько-семіологічні засади функціонування. Донині концепт нарративної ідентичності особистості залишається одним із центральних моментів у сучасній французькій філософії (В. Декомб). Трансдисциплінарна специфіка досліджуваного феномену поєднує різні галузі філософського знання, йде “наскрізь” дисциплінарні межі, здійснює перенесення понятійно-категоріальних інструментаріїв з одних областей в інші. Розробляючи сумісні

проекти дослідження, створює умови для цілісної історико-філософської поліметодологічної реконструкції складного феномену нелінійної динаміки трансформації наративної ідентичності особистості в постструктуралізмі та синергетиці.

Другу групу становлять праці з визначення ролі постструктуралістської та синергетичної парадигм в осмисленні проблеми наративної ідентичності особистості та її нелінійної динаміки розгортання. Означено елементи постструктуралістської рецепції структуралізму К. Леві-Стросса, А.-Ж. Греймаса, Ю. Лотмана, Р. Якобсона, а також наратологічні інтенції у творчості П. Рікера (як передумови виникнення досліджуваного явища). Постструктуралістські концепції експлікації складної, відкритої, концептуально-семіологічної та нелінійно-динамічної системи наративної ідентичності особистості представлені у філософії А.-Ж. Греймаса, М. Бахтіна, У. Еко, Ж. Дельоза та І. Павільоніса. Аналіз семіотико-інтертекстуальних механізмів нелінійної динаміки наративної ідентичності здійснений у працях Р. Барта, Ю. Крістевої, Ж. Бодріяра, М. Фуко, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Проблема наративної ідентичності особистості у аспекті зіставлення лінійного та нелінійного письма відтворена у розвідках А. Баблянца, М. Білоковильського, М. Субботіна.

До глибинного осмислення специфіки постструктуралістського способу мислення зверталися Н. Автономова, Г. Косиков, А. Поганяйло. Трансгресивні стратегії оповідної ідентичності осмислені в працях Ю. Ебелінга, Д. Хайммана, Дж. Харрарі.

Синергетичний вектор дослідження представлений роботами В. Аршинова, В. Буданова, І. Добронравової, О. Князевої, С. Курдюмова, Н. Климонтовича, І. Пригожина, І. Стенгерс, Г. Хакена [1]. Відкриттю нових підходів у осмисленні креативної, нелінійно-динамічної самоорганізації наративної суб'єктивності й стійкого розвитку структур у відкритих нелінійних складних системах присвячені праці І. Акчурина, М. Ахундова, М. Климонтовича, О. Мамчура, Є. Режабека, А. Щербакова та ін. Їх дослідження об'єднуються намаганням виявити нові принципи, які виходять з незворотності процесів самоорганізації, що постулюють співіснування порядку і хаосу, самоорганізації і дисипації, еволюційних та біфуркаційних фаз розвитку, мультिवаріантності та фрактальності, голістичності та хаосомності у розгортанні цілісної наративної ідентичності особистості.

Синергетика як основа теорії нелінійних динамік, інструмент трансдисциплінарного пізнання та загальнонаукова програма до-

слідження процесів самоорганізації на ґрунті філософії науки осмислена в роботах А. Ахієзера, О. Венгерова, К. Делокарова, В. Войцехович. Біфуркаційна та фрактальна природа семіотико-нарративної ідентичності аналізуються О. Астаф'євою, М. Санджілер, В. Тарасенко, Дж. Мюррей. Інтерпретації креативного потенціалу хаосу та феномену випадкової флуктуації у ігровому модусі нелінійної динаміки складної нестабільної, дисипативної системи нарративної ідентичності особистості здійснені Т. Григор'євою, Д. Фокемом, К. Лемертом, І. Хасаном.

Третю групу досліджень визначає проблематика, що обґрунтовує роль досліджуваного предмета для методології історії філософії та етики, яка, синтезуючи напрацювання постструктуралістської та синергетичної парадигм, надала можливість аргументувати положення про евристичність застосування принципів двох парадигм до поліметодологічних побудов історії філософії в контексті постнекласичного дослідження О. Зеленкова, А. Перцева, В. Стюпіна, Я. Любивога, М. Можейко, У. Матурани та Ф. Варелли [2].

Четверта група – це здобутки дослідників вітчизняної філософії, зокрема представників Київської світоглядно-антропологічної школи, заснованої В. Шинкаруком та продовженої ґрунтовними дослідженнями В. Іванова, О. Яценка, С. Кримського, В. Табачковського, М. Поповича, І. Бичка. Опрацьовуючи проблеми, поставлені у дослідженні, ми зверталися до досліджень логіко-методологічних напрацювань, перекладів сучасних українських вчених, доробок яких представлений працями Є. Бистрицького, Л. Горбунової, А. Єрмоленка, А. Ішмуратова, О. Йосипенко, Ю. Кушаківа, М. Култаєвої, В. Кізіми, В. Ляха, Я. Любивога, В. Лук'янця, В. Малахова, Л. Ситниченко, О. Соболь, Л. Озадовської, І. Хоменко, Т. Яшук, Н. Хамітова.

Головною ознакою нарративу є його історичність. Ця властивість виявляється у знанні оповідача про початок дії, її розвиток та завершення (фінал), завдяки якому реалізується цілісна зібраність мислимого досвіду. Іншими словами, проживаючи своє життя, людина конструє його в історію. Породження єдиної-голістичної та телеологічної історії життя постає важливим чинником цілісної, самототожної (ідентичної) особистості. Отже, центральним моментом процедури внесення у фабулу (інтригу) розповіді є “атракативний” фінал. На думку Р. Інгардена, “кінець оповіді” є саме тим чинником, який задає простій послідовності подій її семантичну значимість: лише завершена історія набуває сенсу, тільки фінал постає



джерелом морфології наративу. Процесуальність оповіді може розгортатись лише в контексті кульмінаційної фрази наративу, яка “накладає на неї відбиток цільності”. Таким чином, ідея фіналу, що зааделегідь відома наратору, постає основоположною для конститування наративу. Вона створює своєрідне поле тяжіння, яке зводить всі сюжетні вектори до єдиного семантичного фокусу.

У роботі “Час і оповідь” Поль Рікер вказує на існування особливого взаємозв’язку історичного пізнання та оповіді. Він уводить поняття “історичної інтенціональності” у наративі, яка конститує смисл ноетичної спрямованості свідомості на історичну якість (історію) оповіді як інтенціональний об’єкт. Осмислюючи історичне минуле, особа конструє самооцінку, аналізуючи теперішнє – відбувається прийняття (неприйняття) власного досвіду, здійснюється вибір життєвих стратегій, проектує майбутнє – особа стверджує себе такою, якою прагне бути, виникає нове бачення тих подій життя, власних рис та якостей, що за певних причин не усвідомлювалися чи не приймалися людиною. Завдяки квантуванню подій життя у модусах часу виявляється інша ознака наративу – його темпоральність, що визначає поведінку особистості. Як зазначає П. Рікер, дослідження наративу пов’язане з часовим характером людського досвіду. Наративна функція створює коло між оповіддю та часовістю. “Світ, що конструється в розповідному творі – це завжди твір у часі, час стає людським часом, тією мірою, настільки він артикулюється наративним чином. І навпаки, оповідь стає значущою лише тією мірою, якою описує особливості часового досвіду, стає умовою часового існування” [3, с. 65]. У процесі часового впорядкування у зв’язній оповіді особистісно значущих ситуацій важливим є позитивне ставлення до власного досвіду, здатність конструктивно переосмислювати його та створювати нові наративи.

На думку П. Рікера, конфігуративний акт створення інтриги (акт семантичної інновації) може бути співвіднесеною з продуктивною уявою, точніше з трансцендентальним схематизмом, що є її означаючою матрицею у кантівському сенсі слова. Продуктивна уява схематизує операцію синтезу в інтризі. Інтрига, немов трансцендентальна схема, що постає медіумом між чуттєвою та розумовою здатністю, створюючи чуттєво уявлене поняття, поєднує в цілісну завершену історію розрізнені події, схематизуючи інтелектуальні значення в оповідь, взяту як ціле.

У праці “Після чесноти” А. Макінтайр аналізує особливу етику оповідної автентичності культур, наголошуючи на положенні

про відповідальну взаємність культур, які водночас постають як культурні розгорнуті оповіді, “спів-буттям”, “спів-присутності” культур одна в іншій.

Теорія наративу синтезує у собі низку концепцій, проте особливою дослідницький інтерес становить концепція наративної ідентичності П. Рікера. Характеризуючи наративну ідентичність як особливу форму ідентичності, до якої людина здатна прийти шляхом розповідної діяльності, як ідентичність персонажу оповіді автор вказує на двозначність поняття ідентичності, в якому змішуються два взаємовиключні його смисли: ідентичність як тотожність (лат. “idem”, англ. “slameness”) та ідентичність як самість (лат. “ipse”, англ. “selfhood”). Ідентичність у сенсі “idem” зберігає значення “сталості, незмінності у часі”, це синонім “найвищою мірою подібного”, “аналогічного”, “тотожного”, “одного і того ж”, “того ж самого”. У значенні “ipse” поняття ідентичний “не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалось незмінного ядра особи” [4, с. 8], і водночас визначає неперервність, стійкість у часі.

Семантика терміна “ідентичність” фіксує антиномію самого феномену ідентичності: ідентичність передбачає існування незмінної, цілісної основи особистості і водночас мінливий досвід фізичних та духовних змін ніяк не узгоджується з ідеєю такої незмінності у часі. Ця суперечність узгоджується П. Рікером у синтетичному осмисленні наративу як засобу нелінійно-динамічного конструювання ідентичності особистості, яка розгортається у тріадній діалектиці 1) тотожності як смислотворчої стативи “особистісного Я”, 2) самості нелінійно-динамічного конструювання “Я-образу” у оповіді та 3) іншості як досвіду інакшості у контексті етичних імплікацій самооцінки і самоповаги. І додає: особистісна ідентичність конструюється у межах діалектики самості та тотожності, що набуває виразу завдяки двом моделям перманентності у часі: характеру та промові.

У житті художнього твору (оповіді) П. Рікер виокремлює три етапи, кожен з яких позначається терміном мімезис. З першим етапом народження твору мімезисом – І (префігурацією) пов’язане зародження фабули оповіді, яка відсилає до життєвіття автора та перед-розуміння ним твору. Іншими словами, стадія мімезису – І включає в себе усьо сукупність знання про стан справ у світі, увесь пізнавальний і соціальний досвід автора, систему інформації про дійсність, що сполучена зі словесно і структурно не оформленими знаннями про життєві ситуації. Мімезис – І постає посередником між стадією практичного досвіду і написання твору. Адже якою б новаторською подією не

була поетична композиція, вона вкорінена в перед-розумінні світу. Автор майбутнього твору повинен володіти практичною компетенцією, розумінням життєвого матеріалу, щоб побачити в розрізненій, зовнішній безпричинності – цілісність явищ, пов’язаних авторським задумом. Мімезис – II (конфігурації) – це етап формування поетичної композиції. Метою цієї стадії мімезису є конкретний процес створення твору, в якому текстова конфігурація стає посередником між префігурацією (простою послідовністю подій життєвого досвіду автора), практичного поля задуму та рефігурацією (трансформацією у сприйняття твору читачем). Нарешті, мімезис – III (рефігурація) – це акт сприйняття художнього твору читачем, що актуалізує, з одного блоку, творчий посыл майстра слова, вияв його духовних цілей та ідеалів, що містяться у тексті, з іншого – відкриває світ нових смислових запитів для читача. На перетині двох світів виникає новий універсум, який конструюється з внутрішньо динаміки конфігуруючої розповіді і проєктивних інтенцій автора і читача. В акті читання здійснюється акт їх інтерсуб’єктивного спілкування. Витоки ідеї мімезису – III Рікер знаходить в аристотелівському катарсисі, який переживає читач.

Ключовою інтенцією П. Рікера є етичні експлікації феномену наративної ідентичності особистості, які пов’язані з запровадженням ролі відповідальності, справедливості й солідарності в наративній самототожності особистості. Особистість, за П. Рікером, має бути відповідальною за наслідки конструювання власних наративів.

Засновник філософської антропології М. Шелер вважає серцевинним ядром духовності особистості й оповідної ідентичності особистості – любов як “ens emans” (істоти люблячої). Завдяки первинному порядку любові та цінностей закону “ordo amoris”, розгортається особлива ідентичність любові у нарації – ототожнення та рефлексивне усвідомлення людиною себе як люблячо-духовної істоти у слові, що робить “людину людиною”. “Любити речі по можливості так як любить їх Бог, і розумно співпереживати в своєму акті любові зустріч-співпадіння божественного і людського акту в одній і тій же точці світу цінностей – це вища здатність людини” [5, с. 368]. Саме ця структура, поєднана з ціннісною структурою особистісного ядра “ordo amoris” – серцевина світового порядку та божого порядку – динамічний рух любові. Тільки так можлива “повнота буття і зібраний суб’єкт” [5, с. 78].

На думку Ч. Тейлора, у недоторканному ядрі особистості важливою є її особлива моральна наративна конфігурація – автентич-

ність, особливий спосіб бути людиною [6, с. 42]. У праці “Етика автентичності” мислитель наголошує, що у “добу спустошення особистісних смислів”, час хворої інструментальної сучасності соціального атомізму, особистість має утримувати власне унікальне ціле – “унітарний центр” – автентичність, завдяки якому можливо здобути і утримати моральне визнання, самоствердження, любов, а не пригнічення.

Як зазначає Г. Маркузе, такі автентичні форми оповідної ідентичності забезпечують функцію перегляду ставлення людини до самої себе та інших й нівелюють феномен “одновимірності” та “паралічу суспільства без опозиції”. Постулюючи оповідну етику відповідальності, Г. Йонас наголошує, особистість має усвідомити, по-перше, онтологічну відповідальність за ідею людини, ідею самототожності, гармонійної-цілісності особистості та, по-друге, відповідальне ставлення до наслідків своєї діяльності (відповідальність митця за свій твір).

У праці “Криза індивідуальної та колективної ідентичності” В. Гьосле розглядає ідентичність як єдність двох сторін індивідуальності першого – особистісного ідентичного ядра “Я” (the I), і другого – самості (the Self). “Я”, згідно з концепцією німецького мислителя, – недоторканий центр особистості, який має постійно здійснювати спостереження за “самістю” – нелінійно-динамічною, змінною основою людини. Морально-ціннісний (нормативний і соціокультурний) образ самості має властивість до динамічної трансформації – принцип “Я”. Спостерігаючи за власною рефлексивною здатністю, спостереження перетворюється у самість, останнє ж перетворюється на константу. Образ нормативної сталості-ідентичності “апріорного я”, “монадичної ентелехії” має узгоджуватися з динамікою соціокультурного “я – самості”. Як підкреслює В. Гьосле, криза ідентичності – ситуація відторгнення самості з боку “Я”, стан закритого дистанціювання від власної самості, неможливість примиритися з нею.

Мислитель вказує на причини кризи ідентичності серед яких: нездатність ідентифікувати власну тілесність, відмова визнати часову природу самості (вікову, конечність), несформованість нормативного образу самого себе (втрата моральних орієнтирів чи скеровуючого етичного начала метафізичної природи), зрада, криза довіри, розчарування як руйнація принципу любові [7, с. 112-123]. Однак потрібно зауважити, що втрата ідентичності не завжди остаточна. Її можливо відновити засобами визнання власно-

го наративного “Я”, відторгнення негативних думок щодо власної самості, по-друге, осмислення недоліків та помилок у позитивному сенсі як рушіїв прогресивних змін у ціннісно-смисловому ядрі особистості, по-третє, дистанціюючись від традиційних цінностей, визнати щиру вдячність колишнім настановам, які виконували роль орієнтирів у минулому – і їх забути. Оскільки вихідною особливістю людини є здатність змінюватися. І останнє – створення реалістичного образу самого себе в інтерсуб’єктивному космосі та формування гармонійних умов з іншими особами.

Отже, наратив надає порядок і узгодженість досвіду людини, він є формою організації знання, що структурує наше сприйняття світу і самих себе. Завдяки наративу відбувається усвідомлення минулого досвіду, здійснюється самовираження й саморозкриття, формується “я – концепція”, створюється ескіз бажаного майбутнього. Завдяки наративній ідентичності особистості можливий дійсний етичний зв’язок, розгортається етична краса вчинку та краса моральнісних взаємин, формується ціннісна царина моралі. Формується толерантність і свобода міжособистісних взаємин, дається любов, добро та розгортають буття суспільні смисли.

### Література:

1. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики, режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб. : Алетей, 2002. – 414 с.
2. Можейко М. А. Становление концепции нелинейных динамик в современной культуре: Монография / М. А. Можейко. – Минск. : БГЭУ, 1999. – 289 с.
3. Рикёр П. Время и рассказ. Интрига и исторический рассказ: Соч. в 3 т – СПб.: Университетская книга, 1998. – 248 с.
4. Рікер П. Сам як інший. Пер. із. фр. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.
5. Шелер М. Избранные произведения. Пер снем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф. ; Под ред. Денежкина А. В. – М. : Издательство “Гнозис”, 1994. – 490 с.
6. Тейлор Чарльз. Етика автентичності / Чарльз Тейлор [Пер. з англ. А. Васильченко] – Дух і Літера. – Київ, 2002 – 128 с.
7. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – М., 1994. – № 10. – С. 112-123 с.

*Рецензент* – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України **Я. В. Любвий**

Олександр Поліщук

## ЗБЕНТЕЖЕНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОЛЕКТИВНІЙ ДІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ

*У статті розглянуто поняття “ідентичність”. Проаналізовано причини, що бентежать особистість у процесі ідентифікації. З’ясовано деякі обставини, які ускладнюють цей процес на сучасному етапі у суспільствах перехідного типу. Встановлено, що ідентифікація в сучасних умовах відбувається не з системою, цінностями чи традиціями, а з колективною дією окремих соціальних груп.*

**Ключові слова:** особистість, ідентифікація, соціальна група, традиція, цінності, колективна дія.

### ***O. Polishchuk. Agitated Identity in the Collective Action of a Social Group***

*The notion “identity” is studied. The reasons that agitate the personality in the process of identification are analyzed. Some circumstances which complicate this process at the modern stage in the societies of transitional type are cleared out. It is ascertained that identification under the modern conditions takes place not with the system, values or traditions, but with the collective action of some social groups.*

**Keywords:** *personality, identification, social group, tradition, values, collective action.*

### ***A. Полищук. Встревоженная идентичность в коллективном действии социальной группы***

*В статье рассмотрено понятие “идентичность”. Проанализировано причины, что тревожат личность в процессе идентификации. Выяснено некоторые обстоятельства, которые усложняют этот процесс на современном этапе в обществах переходного типа. Установлено что идентификация в современных условиях происходит не из системой, ценностями или традициями, а из коллективным действием отдельных социальных групп.*

**Ключевые слова:** *личность, идентификация, социальная группа, традиция, ценности, коллективное действие.*

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Кінець ХХ – початок ХХІ століть для тоталітарних суспільств ознаменувався постановкою нової проблеми, що пов’язана з ідентифікацією особистості в умовах глобалізації та полікультурного простору. Це соціальне явище відіграє не останню роль у колективній дії соціальної групи та держави в цілому на сучасному етапі розвитку суспільства. Варто зауважити, що дана проблема не випадково у котрий раз, подібно до проблеми громадянського суспільства, постає у наукових колах. Проте, незважаючи на це, даліше розмов та теоретичних обговорень вона не просунулася. Прикладом є те, що значна частина працездатного населення залишає нашу країну й виїжджає за кордон. Цю частину суспільства можна назвати як такою, що ідентифікує себе не з Україною як державою чи її суспільством в цілому, а лише з результатами діяльності, не залежно, де вони будуть отриманні. Зрозуміло, що таке бачення проблеми є поверхневим і не виправданим. Воно пов’язано з тим, що ідентифікація може бути різною – залежить від самої особистості і від того, якій аксіологічній системі вона надає перевагу в своєму житті. Перед цією проблемою в умовах глобалізації постало і українське суспільство, яке, покінчивши з тоталітаризмом, незважаючи на пройдений 20-річний шлях становлення незалежності, сьогодні знаходиться у пошуках ідентичності.

Отже, процес ідентифікації є актуальним для кожної особистості і для держави в цілому, оскільки від нього залежить розвиток суспільства і держави.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв’язання поданої проблеми.** Вперше поняття ідентичності з’явилося у працях В. Тернера, і Е. Еріксона у 60-х рр. ХХ ст. У своєму дослідженні Е.Еріксон виділив важливість суспільних чинників в освоєнні культурних норм, соціальних статусів і ролей. Однак, починаючи з 70-х років, цей термін активно входить у науковий обіг і стає об’єктом вивчення багатьох соціогуманітарних наук. Так, у психології проблемам ідентифікації значну увагу приділяли З. Фройд і Ж. Лакан. Відповідно до З. Фрейда, ідентифікація розуміється як безсвідоме явище, тобто відбувається механічне наслідування поведінки чи певної якості особистості, з якою індивід себе ототожнює. У соціальній психології до цієї проблеми зверталися Ч. Кулі, Г. Лебон, Дж. Мід, Г. Тард. На їх думку, ідентичність виступає не лише соціальним явищем, а й процесом. У цьому випадку мова іде не про поняття “ідентичність”, а про похідне – “ідентифікація”, тобто процес, де людина взаємодіє із суспільством і в ре-

зультаті її (взаємодії) перебирає на себе соціальні ролі при співвідношенні з тією чи іншою колективною дією соціальної групи.

З точки зору філософії, такі дослідники, як Ж. Денисюк, В. Козаков, В. Ребало, розглядаючи ідентифікацію особистості, особливу увагу привертають до тих суспільних процесів, що відбуваються в Україні на сучасному етапі. Вони визначають вплив колективної ідентичності українського суспільства на реформування державного управління. Визначають сутнісні риси національно-культурної ідентичності та показують динаміку трансформацій.

У політології до цього процесу звертається С. Запорожець, який, досліджуючи ідеології, відводить місце самоідентифікації особистості. Однак майже ніхто з дослідників не відзначає ролі колективної дії соціальної групи в ідентифікації особистості.

**Мета статті:** показати ідентифікацію як процес, який є важливим і необхідним для кожної особистості.

**Завдання статті:** 1) з'ясувати, що таке ідентичність; 2) розглянути особливості ідентифікації як похідної від ідентичності.

**Виклад основного матеріалу.** На сучасному етапі особистості важко визначитися з колективною дією певної соціальної групи, з якою вона може себе ідентифікувати. Адже у більшості випадків соціальні групи, що сформовані в українському суспільстві, не є ефективними і не виправдовують сподівань особистості. Однак зважаючи на те, що людина не може існувати поза суспільством, вона на підсвідомому рівні, з огляду на психологічну потребу, змушена співпрацювати і діяти з подібними собі. В результаті цього відбувається суспільна взаємодія на особистісному рівні, що у кінцевому результаті дасть колективну дію соціальної групи.

Аналізуючи сучасний стан українського суспільства, не можна не погодитися з О. Гривою, яка зазначає, що розбудова української державності тісно пов'язана з внутрішніми процесами життя кожного з народів, що населяють Україну. Численна кількість етнічних груп, різноманітність культур, конфесій, традицій та зумовлених цим соціокультурних проблем роблять життя нашої держави багатим і водночас складним. Політичні, економічні, соціальні і культурні проблеми, що зумовлюють буття людини, є першочерговими в українському соціумі, оскільки вони є першопричиною ідентифікації особистості з тим соціальним середовищем, у якому вона перебуває [2, с.5]. І водночас таке розмаїття, плюралізм призводять до того, що особистість стає розгубленою, не може визначитися. Такий стан бентежить внутрішній світ людини.



Отже, можна помітити, що перед особистістю постає проблема, з ким чи з якою соціальною групою, чи колективною дією себе ідентифікувати. Адже ідентифікація людини є важливою, оскільки цей процес відіграє роль поводиря у житті. Зважаючи на це, людина змушена себе ідентифікувати з колективною дією соціальної групи, цінностями, культурою чи іншим соціальним явищем і намагатиметься раціоналізувати своє свідоме життя відповідно до встановлених правил того середовища чи соціального явища, з яким вона себе ідентифікує. Мета ідентифікації особистості полягатиме в тому, що саме в середовищі, в якому перебуває особистість, вона зможе розвиватися і вдосконалюватися, а дія цієї людини розцінюватиметься як частина колективної дії. Як бачимо, людина на підсвідомому рівні змушена ідентифікувати себе з асоціацією, соціальною групою чи навіть колективною дією декількох соціальних груп, що взаємодіють.

При цьому варто зазначити, що особисті потреби людини в умовах розширення інформаційних систем потрапляють під вплив стандартів сучасного життя, а це, своєю чергою, призводить до того, що особистості створюється можливість самовираження в соціумі. Але в соціумі, який постійно оновлюється і орієнтується на масову модель масового споживання, цей процес відбувається при сприятливій інформаційного простору, в якому домінують не національні чи етнічні цінності, а цінності масові, що є властивим для західних суспільств.

Отже, ідентичність у суспільстві на особистісному рівні та ідентифікація як процес сенсовизначення і співвідношення пов'язане з іманентною потребою людини в пошуках своєї приналежності до певного соціального взірця, групи тощо. Отримуючи необхідні уподібнені орієнтири, людина має змогу визначити координати свого буття, у якому буде діяти, осягаючи сенс та своє місце й призначення в ньому. Тобто ідентифікація як соціальний процес є важливим соціальним явищем у житті особистості та суспільства.

Зважаючи на вищевикладене, виникає запитання, що це за соціальне явище – ідентичність, що сприяє розвитку особистості у суспільстві, соціальній групі, підсилює чи послаблює колективну дію останнього тощо. З цього приводу Л. Нагорна наголошує, що у поняття “ідентичність” вкладається емоційно-ціннісний аспект орієнтації особи, групи, соціуму. Серед значень поняття “ідентичність” – тотожність, справжність, самобутність. Тобто ідентичність, на думку Л. Нагорної, варто розуміти як “сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту з-поміж інших і є

для окремої особи чи групи підставою для віднесення себе до цієї спільноти” [7], чи з колективною дією цієї спільноти.

Інший погляд щодо цього поняття розвиває Л. Донкіс. Він зазначає, що бути ідентичним – це належати до тих чи інших асоціацій людей або їх великих громад, об’єднань, культурних світів [4, с. 6].

Таке розуміння ідентичності, на перший погляд, є спрощеним. Однак така спрощеність є загрозою для особистості, оскільки вона позбувається свого “Я”. Адже дотримання всіх правил тієї асоціації, соціальної групи і дія особистості в даному випадку розглядаються як частина колективної дії. Тобто в такий спосіб людина позбавляється свого “Я”.

Під час ідентифікації якості суб’єкта, з яким ідентифікує себе особистість, набувають індивідуального характеру, а отже, є складовими наших особистостей, – колективні ідеали зберігають свої характерні особливості: престиж у які загорнуті. Хоч вони вже наші власні, як зазначає Л. Донкіс, розмовляють із нами тоном і мовою, що цілком різняться від інших форм нашої свідомості. Вони повелівають нами; накладають на нас повагу; ми не відчуваємо самих себе, навіть свого існування з ними. І розуміємо, що вони є чимось вищим за нас, що ми носимо в собі [4, с. 6].

Отже, спосіб, у який ми себе ідентифікуємо і змальовуємо, використовуючи мову, є і особистим, і безособовим, самобутнім і загальним, індивідуальним і колективним. Те саме стосується нашої ідентичності, що водночас поділяється і об’єднується, розколюється і зв’язується, відштовхує і приймає [4, с. 6]. Це означає, що твердження про позбавлення свого “Я” під час ідентифікації є помилковим.

Тобто особистість не може себе повністю ідентифікувати з колективною дією виключно однієї соціальної групи, оскільки вона перебуває у взаємодії декількох соціальних груп, а це ускладнює процес ідентифікації. Крім цього, вона вносить свою частку у колективну дію соціальної групи. При цьому, особистість є повноправним членом тої чи іншої соціальної групи. І така повноправність, навіть можна назвати її партнерством, сприяє подоланню порожнечі особистості, що виникає під час постановки проблеми “Хто я є?” і “Що я маю робити?”.

Замислюючись над подібними питаннями, Л. Донкіс зазначає, що насправді ідея ідентичності не тільки допомагає подолати прогалину між “має бути” і “є”, а й постає спробою погодити й поєдна-

ти те, що роз’єднала сучасність: правду і цінність, раціональність і традицію, знання і соціальну близькість, індивідуальне і колективне. Чим слабшим стає відчуття приналежності, тим сильніше прагнення створити, змінити чи викинути ідентичність. Вражає двоїстість ідентичності: обіцяючи подарувати вам незалежне існування як самотньому, постійному і незмінному індивіду, вона водночас приборігає й тримає для вас безпечну нішу в громаді, з якою ви з тих чи інших причин ідентифікуєте себе більше, ніж з іншими громадами чи групами [4, с. 6].

Отже, виходячи з вищевикладеного, можна зрозуміти, що ідентичність – процес надзвичайно широкий. Категорія “ідентичності”, на думку Ж. Денисюк, має багатогранний характер і змістовно може включати в себе різні сторони соціального буття та практичної діяльності людей. Розрізняють ідентичність індивідуальну та колективну [3, с. 22–30]. Розкриваючи суть цих ідентичностей, авторка апелює до напрацювань В. Малахова, Л. Нагорної. При цьому доходить такого висновку: “категорія ядро “я-ідентичності” включає, насамперед, особистісні характеристики, життєве кредо. У “ми-ідентичності” перевалює співвіднесення з колективною дією, соціальним станом, територіальною, національною, професійною приналежністю”. Таким чином, механізм колективної ідентичності є дія структури “Ми-Вони”, індивідуальної ідентичності “Я-Інший”. З огляду на безперечну пов’язаність індивідуального та колективного соціального, В. Малахов наголошує на їхньому методологічному розрізненні та недопустимості перенесення концепту індивідуальної ідентичності на соціальну сферу. Суспільство, на відміну від особистості, не має якості суб’єктивності: про неї можна говорити щодо суспільства лише метафорично. Також дослідник застерігає від гіпозастосування та реїфікації ідентичності, тобто наділення її певною субстанцією, оскільки ідентичність є штучно виокремленою цілісністю та не може існувати окремо від теорії як наділена буттям сутність [6, с. 43–53].

Крім цього, процес ідентифікації ускладнюється ще й тим, що українське суспільство, як і більшість постсоціалістичних країн, знаходиться на перехідному етапі. Це пояснюється тим, що старі (соціалістичні) принципи організації соціальних груп втратили свої можливості, а нові, що запозичуються у суспільствах Західної Європи, не відповідають суспільному розвитку. З цього приводу А. Шаров зазначає, що питання ідентичності особливо загострюється в перехідні періоди – періоди суспільної кризи, коли транс-

формується і ламаються усталені соціальні зв'язки, норми, поведінкові стереотипи, слабшає колективна дія. Тоді актуальним є не тільки пошук власних історичних коренів, але й прагнення співвіднесення індивідів з вищою соціальною й культурною реальністю, яка стає дуже динамічною й мінливою, прагнення до упорядкованості навколишнього світу за допомогою звичних механізмів визначення. Люди відчувають розгубленість, невпевненість у майбутньому, позбавляються надійних орієнтирів. У такі періоди необхідними стають стабільні, перевірені зразки, які б упорядковували хаотичний досвід [11, с. 171–176]. Вони, на наш погляд, криються у культурі.

Отже, якщо взяти царину нашої культури і виховання ідентичності, то тут ніколи не було та не існує цілком відкритих суспільств. Навпаки, у сучасному суспільстві існує або рівновага, або дисбаланс між гетерофілією і гетерофобією, хоч абсолютна більшість членів суспільства тихо мріють в ім'я безпеки про громаду подібності, де були б схожі на них, а отже, зникла б і потреба досліджувати життя тих, хто виглядає і мислить інакше. Проте є випадки, коли особистість не вибирає, з ким себе ідентифікувати, а інерційно ідентифікує себе з тією колективною дією соціальної групи, що і її батьки, знайомі, друзі.

Сукупність цінностей, які властиві лише певній особистості та відображаються у її психосоціальній діяльності, формує архетип. У К. Юнга це – сукупність первісних вроджених мотивів, що складають зміст “колективного несвідомого”, ціннісна природа якого “завжди несе в собі певний особливий “вплив” або силу, завдяки якій дія його має нумінозний характер, тобто архетип зачаровує або спонукає до дії.

Як бачимо, архетип виступає компонентом “колективного несвідомого”, що сформувався у найдавніші часи і визначає структуру колективної дії соціальної групи. Однак він сприяє розвитку світогляду, нелінійного, циклічного погляду на життя.

Домінування у суспільстві певних архетипів та властивих їм сукупностей цінностей обумовлює колективну дію відповідно до ціннісної системи суспільства та менталітету суспільства, соціальної групи, етносу, народу, політичної нації тощо.

Отже, якщо звернутися до реального стану суспільства, то можна констатувати, що сучасна ідентичність неминуче не тільки успадкована, а й свідомо і вільно сформована. І в цьому немає нічого гріховного. Не тому, що тут не йдеться про різновид лег-

коважного і безвідповідального ставлення до якоїсь колективної ідентичності, культури чи середовища, а тільки тому, що в нашому світі більше немає “дорожніх знаків”. Як зауважує Л. Донкіс, опираючись на дослідження Баумана, ми всі неминуче стаємо більшою або меншою мірою відповідальними за нашу ідентичність, яка в наш час від явища спадковості та навчання перетворюється на питання вибору та особистої відповідальності, навіть на певне досягнення, яким пишаються. Насправді, сучасний проект не звільнив нас від ідентичності – навпаки, вона стає дедалі важливішою і вагомішою, ніж раніше. Та, на жаль, сучасний проект уповноважив нас, а можливо, і засудив піклуватися про ідентичність самим, часом у драматичний спосіб [4, с. 6]. Іншими словами, ідентичність має особистісний рівень і може характеризуватися мінливістю, непослідовністю, непостійністю.

Однак ідентичність стає однією із властивостей майже всім, для людини постмодерну, яка є і творцем, і переважно трансформатором цієї ідентичності. У цьому наш сенс буття, форма дискурсу, самопізнання, самотлумачення, світосприйняття і чудова нагода сформувати себе іншим у своїй країні. Ідентичність оберігає і раниць нас. Завдяки формуванню чи зміні ідентичності можна перейти з політичної більшості до культурної меншості або навпаки [4, с. 6].

Саме ідентичність дозволяє володіти історією або привласнювати історичний наратив. Ви можете заявляти на свої виняткові права як оповідач, символічний провідний пас, що з’єднує минуле з майбутнім, передаючи традицію, або як член уявної громади, залежно від того, наскільки ви втягнуті в процес творення чи підтримування ідентичності. Таким чином, ідентичність служить паспортом до самолегалізації наративу певної нації, громади чи групи. Вона залишає простір і навіть заохочує до навернення до своєї віри чи ідеологічного перетворення. При цьому ідентичність заміняє всі чинники культурного детермінізму, такі як біологія, раса, колір шкіри чи соціальний клас – усе, що сприймається як доля. Для ідентичності не існує долі, вона сама рухома для сучасного світу.

Така ситуація зумовлена тим, що в сучасних умовах світ глобалізується, особистісні потреби, поведінкові стереотипи у більшості випадків визначаються тим “іміджем”, який встановлює світ. У такий спосіб особистісна ідентифікація відбувається з колективною дією соціальних груп, що мають кращий рівень життя, вищий ступінь

захищеності тощо. Це зумовлює те, що більшість перехідних суспільств не ідентифікують себе з країнами, в яких вони проживають, а тому залишають їх. І, якщо не вжити відповідних заходів, – це може призвести до того, що деякі суспільства можуть просто зникнути.

На сучасному етапі розвитку українського суспільства ця проблема є не вирішеною. Сьогодні старих зв'язків немає – це пов'язано з тим, що нова система, яка мала утворитися з проголошенням незалежності, як уже зазначалося вище, зруйнувала старі (соціалістичні) принципи, нових не встигла збудувати, а може, й не хотіла. Тому такий стан призвів до кризи ідентичності як на індивідуальному рівні, так і на суспільному. Так, В. Головка зазначає, що сутність кризи “колективної ідентичності полягає в зменшенні ідентифікації себе індивідом з колективною реальністю, котру він раніше підтримував, це є відторгнення колективної самості”. Проявом такої кризи є “заперечення символів культури, розпад колективної пам'яті, колективної дії, що представлена традиціями, втрата віри у суспільне майбутнє, дисгармонія між дійсним і описовим образом себе, розрив в історії, невідповідність між уявленнями культури про саму себе і її образами в інших культурах, і, відповідно, почуття неповноцінності відносно більш досконалих культур” [1, с. 23–24.]

Виходячи з вищевикладеного, можна дійти висновку, що зниження національної культури, руйнування і переформатування суспільних відносин, криза релігійного і культурного буття в цілому призвели до того, що людина поступово втрачає здатність зіставляти свій образ світу із загальноприйнятим, що властивий певному суспільству. Руйнування національної ідентичності призводить до формування нових ідентичностей, що пов'язані з колективною дією соціальної групи.

У більшості випадків особистість ідентифікує себе не із соціальною групою чи колективною дією, а з тими матеріальними благами, які у споживацькому суспільстві набувають загальної характеристики – цінністю. Цінності визначають характер колективної дії та способи взаємодії суб'єктів у соціальному, економічному, політичному і культурному бутті. В єдності ціннісного спілкування будь-які взаємодії розглядав П. Сорокін: по-перше, особи як суб'єкта взаємодії, по-друге, суспільства як сукупності індивідів, що взаємодіють, і результатом такої взаємодії є колективна дія, по-третє, культури як сукупності значень, цінностей та норм, якими володіють особи, що взаємодіють [9, с. 425–524].

Не менш важливу роль у ідентифікації особистості відіграють національні традиції, які на сучасному етапі українське суспільство намагається відродити, однак такі спроби не мають завершення. Прикладом цього є відродження українського козацтва, молодіжної організації “Пластуни” тощо. Таких прикладів можна навести безліч, але всі вони є недієвими.

Доцільно відзначити, що про роль традиції у процесі ідентифікації наголошували на початку ХХ ст. такі мислителі, як В. Липинський та Д. Чижевський. Останній зазначав, що однією з найбільш визначальних рис культурного життя є існування “традиції”, тобто тенденція заховувати, утримувати певні культурні факти, що більшою мірою нагадує індивідуальну пам’ять” [10, с. 478–567]. Тоді як для В. Липинського традиція була “спокійним, пасивним життям в межах сталих, нерухомих, статичних форм, як спокійний, “щасливий” хід за тим, що всі роблять. На думку В. Липинського, суть традиції полягає саме в її творчому характері” [5, с. 456–465].

Розглядаючи таке розуміння культурної традиції цими мислителями, можна помітити, що вони заперечують просвітницьке ставлення до неї як до забобону, від якого необхідно позбавитися. Це наближає їх до позиції П. Рікера, для якого традиція є взаємодією “інновації та седиментації”. Тобто “засвоєння і закріплення як засвоєних форм свідомості та культури: сенсів, стилів” [8, с. 565–567]. Тому наше завдання на сучасному етапі полягає не лише у збереженні традицій, а й у наданні їм нового сенсожиттєвого значення. Саме завдяки таким колективним діям можна зберегти національну ідентифікацію особистості.

**Загальні висновки.** Отже, з усього вищевикладеного можна дійти такого висновку: процес ідентифікації має важливе значення як для особистості, так і для суспільств, які не хочуть зникнути; в сучасних умовах у культурній, соціальній, політичній та економічній сферах буття людини для українського суспільства настала затяжна криза, яка сприяє тому, що більшість молодих людей, які є потенціалом нації, держави, залишають свою державу і мігрують за кордон у пошуках “кращого життя”; Україна покінчила з соціалістичними традиціями, але не відродила старих, національних і почала запозичувати низькопробні європейські традиції, які не є властивими для українського суспільства і в більшості випадків носять “квасітрадиційне” забарвлення. І тому, зважаючи на матеріальність нашого суспільства, більшість особистостей ідентифікують себе не з традиціями та цінностями, яких просто немає, а ті,

що є, та нічим не підтвержені, а з колективною дією соціальних груп, які отримують більше матеріальних благ, що вимірюються у грошовому еквіваленті.

### Література:

1. Головка В. В. Ідентичність як метафора / В. В. Головка // Український історичний журнал. – 2002. – № 3. – С. 23–24.
2. Грива О. А. Толерантність молоді в полікультурному середовищі : монографія / Ольга Анатоліївна Грива. – К. : Видавництво Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, 2007. – 275 с. – С. 5.
3. Денисюк Ж. З. Масова культура і проблеми національно-культурної ідентичності в умовах глобалізації / Ж. З. Денисюк // Філософські дослідження : збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету. – Випуск 10. – Луганськ, 2009. – 260 с.
4. Донкіс Леонідас Збентежена ідентичність і сучасний світ / Леонідас Донкіс. – К. : Факт, 2010. – 312 с.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів [текст] / В. Липинський // Історія філософії України : хрестоматія. – К. : Либідь, 1993. – С.456–465.
6. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью / В.С.Малахов // Вопросы философии. –1998. – №2. – С.43–53.
7. Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні / Лариса Панасівна Нагорна. – К. : ППІЕНД, 2002 – 272 с.
8. Рікер П. Навколо політики / П. Рікер // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки; пер. з фр. – К. : Основа, 1998. – С. 565–567.
9. Сорокин П. Социокультурная динамика / Питирим Сорокин// Человек. Цивилизация. Общество. – М. : Политиздат, 1992. – С. 425–524.
10. Чижевський Д. І. Початок і кінець нових ідеологій [текст] / Д. І. Чижевський // Історія філософії України : хрестоматія. – К. : Либідь, 1993. – С. 478–567.
11. Шаров А. В. Взаимодействие культур и проблема идентичности / А. В. Шаров // Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практическая конференция КРСУ (27-28 мая 2004 г.) Матер. выст. / Под общ. ред. И. И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С.171–176.

*Рецензент* – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії **Н. С. Савчук**



Оксана Литвинчук

## ВІД МАРГІНАЛЬНОСТІ ДО КРИЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

*Стаття присвячена спробі філософського аналізу проблем маргінальності та ідентичності. Звернення до етимології цих понять дозволило ширше розкрити їх зміст та висвітлити деякі особливості кризи ідентичності в контексті життєдіяльності особистості.*

**Ключові слова:** маргінальність, ідентичність, криза ідентичності.

**O. Lytvynchuk. From marginality to identity crisis: philosophical aspect**

*Paper is devoted to trying to philosophical analysis of problems of marginality and identity. Address to the etymology of these concepts has allowed them to reveal more content and to highlight some features of the crisis of identity in the context of individual life.*

**Keywords:** marginality, identity, identity crisis.

**O. Литвинчук. От маргинальности к кризису идентичности: философский аспект**

*Статья посвящена попытке философского анализа проблем маргинальности и идентичности. Обращение к этимологии этих понятий позволило шире раскрыть их содержание и рассмотреть некоторые особенности кризиса идентичности в контексте жизнедеятельности личности.*

**Ключевые слова:** маргинальность, идентичность, кризис идентичности.

Швидкі зміни, які охопили всі сторони життя сучасного суспільства, диктують нові вимоги щодо більш ретельного вивчення соціальної реальності. Насамперед йдеться про кардинальне порушення органічності усіх складових людського життя, про втрату надійних, усталених, освячених традицією, раціонально вивірених, життєво значущих орієнтирів нашого буття: на рівні соціальних структур, культури, окремого індивіда, його мислення, системи

цінностей і уподобань, моральних якостей, психічного здоров'я. Ці явища призводять до руйнування звичних соціальних структур, до кардинальних змін у всіх сферах людського буття. В умовах масштабної соціокультурної трансформації найбільш гострим виступає питання самовираження людини за багатьма параметрами в межах соціуму. Як результат, виникає низка різноманітних проблем, які вимагають критичного осмислення і вирішення. Однією з найбільш актуальних у цьому контексті є проблема маргінальності, а похідними від неї є питання ідентичності та її кризи, які самі по собі є об'єктами численних наукових розвідок.

Багатозначність, багатоаспектність, глибина поняття маргінальності привабила увагу А. Атояна, А. Галкіна, Е. Головахи, З. Голенкової, В. Каганського, В. Мельникова, В. Муляра, Н. Паниної, І. Попової, Е. Старикова та інших. Проблема ідентичності глибоко розкрита у наукових працях П. Гнатенка, Н. Костенко, В. Малахова, В. Павленка, В. Федотової та ін. Криза ідентичності висвітлена в студіях Е. Еріксона, С. Максименка, О. Саннікової, Т. Титаренко та ін. Необхідно підкреслити, що маргінальність як проблема соціальної філософії розроблена недостатньо; поняття маргінальності набуває якісно нового змісту й вимагає досконалого вивчення.

Завдання статті полягає в аналізі підходів до визначення категорій маргінальності та ідентичності, описі взаємозв'язку маргінальності та кризи ідентичності, а також визначенні основних шляхів подолання цієї кризи.

Маргінальність, будучи невід'ємною ознакою людської свідомості й соціального буття, існувала протягом усього розвитку суспільства і була своєрідною формою вияву життєвих ресурсів людини, формою виявлення соціальної активності. Маргінальність – продукт свідомості, який володіє здатністю в будь-яких своїх формах відображатися в соціальній дійсності. Залежно від умов, які виникають, маргінальність може бути деструктивною або конструктивною як для окремого індивіда, так і для суспільства взагалом. Негативна спрямованість виявляється через відчуження, зростання девіантних форм поведінки, що є характерним для маргінальних груп, які опинилися на периферії соціуму. Позитивна – коли маргінальність як явище є своєрідним зв'язком, що скріплює суспільство та здійснює пошук нових способів дій, нових способів вирішення критичних ситуацій, що відповідають мінливим умовам існування. Маргінальність – це певний стан груп та

індивідів, які перебувають в умовах, що примушують їх під впливом соціально-економічної та соціально-культурної перебудови суспільства змінювати своє соціальне положення. Усе це призводить до суттєвих змін або до втрати відчуття стійкості, “укорінення” в соціальному оточенні соціальних зв’язків, а також ціннісних орієнтацій. Філософський енциклопедичний словник подає маргінальність як соціологічне поняття, яке означає проміжне, порубіжне становище людини між будь-якими соціальними групами, що має певний вплив на її психіку [7, с. 338].

Краще усвідомити явище маргінальності допоможе розуміння поняття “маргінала”. Під маргіналом ми розглядаємо такий суб’єкт, який одночасно належить до соціальної структури суспільства (політичні інтереси, економічні механізми) і водночас постійно перебуває у перехідному стані щодо культурних цінностей такого суспільства, ніби за межами ціннісних орієнтацій. Так, С. Баньковська пише: “Якщо ми самі не рухаємося, рухаються кордони: можна виявитися “за кордоном” нерухаючись... Не людина перетинає кордон, обираючи для себе статус мігранта, а кордон “перетинає” людську біографію, роблячи її такою...” [1, с. 124]. Через відсутність здатності або можливості побудови чітко визначених соціокультурних параметрів, невміння побудувати ціннісно-нормативний ідентифікаційний каркас приводить маргінала до стану невизначеності.

Розпізнати маргінала одночасно просто і складно, сама особистість повністю не усвідомлює свою маргінальність, оскільки завжди знаходиться в процесі становлення й усвідомлення власного “Я”. Невизначеність – одна з диференціальних фундаментальних ознак маргінала.

З трактуванням поняття маргінальності має тісний зв’язок поняття ідентичності. Філософське осмислення категорій маргінальності та ідентичності як засобів соціального пізнання важливі для включення особистості в будь-яке соціальне середовище. Маргінальність “відзначає” необхідність переходу до нових соціальних реалій, підштовхуючи індивіда до здійснення чогось нового, провокуючи якісні зміни в суспільстві.

Маргінальна особистість не вважає і не відчуває себе повноцінним представником будь-якого оточення, тобто не ідентифікує себе повністю з якоюсь соціальною групою, хоча за об’єктивними ознаками може певною мірою належати до однієї із них. Саме ідентичність дозволяє особистості усвідомлювати себе у всьому

багатстві своїх ставлень до навколишнього світу та визначає її систему цінностей, ідеалів, життєвих планів, соціальних ролей з відповідними формами поведінки. Ідентичність заперечує неперервність минулого, теперішнього і майбутнього індивіда. Вона утворює єдину систему координат для організованих та інтегрованих форм поведінки у різних сферах життя людини, узгоджує особисті схильності і таланти із раніше пропонованими ідентифікаціями. Допомагаючи людині визначити своє місце у суспільстві, особиста ідентичність забезпечує основу для соціальних порівнянь – порівнювання себе з однолітками, дорослими, своїми ідолами, а також із собою у минулому, актуальному теперішньому, потенційному близькому і віддаленому майбутньому.

Докорінні зрушення в сучасній цивілізації руйнують традиційні форми ідентичності. Людина потрапляє в ситуації, в яких, з одного боку, набування власного “Я” ускладнюється, розмиваються межі обов’язків та відповідальності, а з іншого – роль особистості, наявність у неї творчих здібностей і здатності гнучко реагувати на зміни, зберігаючи і розширюючи свою ідентичність, зростає. Цей процес ускладнюється і внаслідок глобалізації та інформатизації, що призводять до зміни способів соціального впливу на становлення самості людини.

Кожна людина протягом життя входить до багатьох груп, усвідомлюючи себе представником різних спільнот. Самовизначення індивіда в різних групових утвореннях – основна складова процесу становлення та розвитку особистості. Результатом ідентифікації особистості в контексті різних суспільних груп стають численні її ідентичності. Разом з тим часто спостерігаємо, коли особистість у результаті втрати своєї ідентичності в ситуації відчуження людини від всіх, всього і самої себе набуває форми кризи індивідуальної ідентичності, що спричиняє формування маргінального індивіда, який наділений специфічними соціально-психологічними властивостями, особливою маргінальною свідомістю і типом поведінки.

Сьогодні з’являється потреба у вивченні проблеми ідентичності та своєчасного виявлення її кризи, яка може повторюватися протягом життя як гостре, обмежене в часі переживання неможливості реалізації життєвих цілей, завдань, планів. Такі переживання призводять до втрати контролю над собою, своїми емоціями, поведінкою та діяльністю і позбавляють здатності протистояти ситуації, яка склалася. Стрімке зростання кількості криз, посилення їхньої деструктив-

ної ролі в суспільному житті змушує активно досліджувати ці складні соціальні явища для попередження їх руйнівних наслідків.

Існують різні трактування кризи ідентичності. Її розглядають як стан, що передує появі якісно нової особистості, з новими цінностями, настановами. Криза (грец. “krisis” – рішення, перелом) – нормативний, нестабільний процес, який виникає під час переходу людини від одного вікового періоду до іншого, пов’язаний з якісними перетвореннями у соціальних відносинах, діяльності, свідомості і виявляється у цілісних психічних і особистісних змінах. Сам термін несе в собі відтінок небезпеки і одночасно необхідність у подальшій дії. Л. Гримак вважає, що криза характеризує стан, породжений проблемою, якої індивід не може уникнути і яку не може розв’язати за короткий час і звичним для нього способом [4, с. 172]. За Ф. Василюком, життєва криза – це поворотний пункт життєвого шляху, що виникає в ситуації неможливості реалізації життєвого замислу. Її причиною може бути як певна подія чи ситуація, так і загострення наявних особистісних суперечностей [2, с. 6]. Т. Титаренко кризою називає тривалий період, протягом якого змінюється життєвий задум, вибір, напрямок рішень [5, с. 156].

При переході від однієї вікової стадії розвитку до іншої існують критичні періоди, під час яких відбувається руйнування колишньої форми стосунків з навколишнім світом і формування нової системи взаємин, що супроводжується значними психологічними труднощами для самої людини та її соціального оточення. Криза – зіткнення двох реальностей: психічної реальності людини з її системою світогляду та тієї частини об’єктивної дійсності, яка суперечить її попередньому досвідові. Під час кризових періодів людина здійснює важливу духовну роботу: виявляє суперечності між тим, хто вона є насправді і ким хотіла бути, що має і що хотіла б мати. У ці періоди вона починає розуміти, що деякі моменти свого життя переоцінювала, а інші – недооцінювала. Людина може усвідомити, що не проявляє свої здібності, не реалізує ідеали. При цьому у неї може з’явитися відчуття, що з нею щось не так. І лише коли людина починає розуміти, що їй необхідно змінити щось не в соціальному оточенні, а у самій собі, лише тоді вона починає будувати нове життя на реальній основі. На думку Л. Виготського, кризи або критичні періоди – це час якісних позитивних змін, результатом яких є перехід особистості на новий, вищий ступінь розвитку. Зміст кризи – розпад соціальної ситуації розвитку і виникнення нової. Основними характеристиками кризових періодів, за Л. Виготським, можна на-

звати: наявність різких змін у короткі проміжки часу; невиразність меж кризи, тобто проблемність визначення моментів її початку і закінчення; конфлікти з людьми, які оточують.

Серед відомих теорій криз вікового розвитку найбільш поширеною є епігенетична концепція Е. Еріксона – суттю кожної кризи є вибір, який людина повинна зробити. Вибір здійснюється між двома альтернативними варіантами вирішення вікових задач. Характер вибору позначається на подальшому житті людини: його успішність або неуспішність. Через кризи і шляхи подолання відбувається розвиток ідентичності людини. Згідно з Е. Еріксоном, для кризи ідентичності нормальним і, крім того, необхідним є період так званої сплутаної ідентичності, тобто втрати орієнтирів у самому собі, що призводить до формування маргінальності. Молоді люди часто перебувають у стані нестійкої ідентичності, яка знаходиться у процесі формування, тому вони відчувають сумніви у своїй тотожності самому собі. Таким чином, криза позначає конфлікт протилежних тенденцій, що виникає як наслідок досягнення певного рівня психологічної зрілості і соціальних вимог, що висуваються до індивіда. Криза не є чимось деструктивним. Навпаки, Еріксон вживає поняття “криза” у контексті уявлень про розвиток, щоб виділити “не загрозу катастрофи, а момент зміни, критичний період підвищеної уразливості та збільшених потенцій, і внаслідок цього онтогенетичне джерело гарної або поганої пристосованості”.

На думку Е. Еріксона, людина впродовж життя переживає вісім психосоціальних криз, специфічних для кожного віку, сприятливий або несприятливий вихід із яких визначає спрямованість подальшого розвитку особистості.

Першу кризу людина переживає в перший рік життя, і пов’язана вона із задоволенням чи незадоволенням фізіологічних потреб дитини людиною, що її доглядає. Як результат у дитини розвивається відчуття глибокої довіри до навколишнього світу, або, навпаки, – недовіри.

Друга криза пов’язана з навчанням та привчанням дитини до охайності. Суворий або непослідовний зовнішній контроль призводить до розвитку у дитини сумнівів, пов’язаних головним чином із страхом втрати контролю над власним організмом.

Третя криза відповідає за самоствердження дитини. Плани, які дитині вдається реалізувати, сприяють розвиткові відчуття ініціативи, а переживання невдач може призвести до покірності та відчуття провини.

Четверта криза проявляється у шкільному віці, коли дитина вчиться працювати, готуючись до виконання майбутніх завдань. Залежно від шкільної атмосфери та методів виховання у дитини народжується любов до роботи або відчуття неповноцінності щодо власного статусу серед товаришів.

П’яту кризу переживають підлітки обох статей у пошуках ідентифікації. Нездатність підлітка до ідентифікації, або пов’язані з нею труднощі, можуть призвести до її “розпилювання” або ж до плутанини ролей, які підліток грає або гратиме в емоційній, соціальній і професійній сферах. Цей процес передбачає об’єднання минулого досвіду підлітка, його потенційних можливостей і вибору, який він повинен зробити.

Шосту кризу переживають молоді дорослі люди. Вона пов’язана з пошуком близькості з коханою людиною, разом з якою прийдеться працювати, відпочивати, народжувати дітей. Відсутність подібного досвіду призводить до внутрішнього замикання та ізоляції людини.

Сьома криза відповідає сорокарічному вікові. Вона характеризується розвитком відчуття продовження та збереження роду, що виражається в інтересі до наступного покоління і його вихованні.

Восьма криза настає під час старіння і знаменує собою завершення життєвого шляху, а результат виходу із неї залежить від того, як цей шлях був пройдений. Людина переживає почуття спокою та задоволення лише тоді, коли вона підсумовує своє життя і усвідомлює його як єдине ціле, у якому вже нічого не можна змінити, у іншому випадку вона завершує своє життя в страхі перед смертю і у відчаї від неможливості прожити нове життя.

Криза може виявлятися в осіб різного віку, різного соціального статусу, професійного та життєвого досвіду. Чим успішніше особистість розв’язує перші кризи ідентичності, тим легше їй керувати подібними переживаннями протягом індивідуального розвитку та соціального становлення.

У пошуку шляхів виходу з кризи необхідно враховувати, що це не тільки неузгодженість між реальною та ідеальною ідентичністю, конфлікт між сформованою структурою елементів ідентичності та відповідним способом “уписування” себе в навколишній світ, невідповідність поведінки нормативним вимогам соціального середовища, руйнування можливості сприймати себе як повноцінну особистість, але й момент зміни, розвитку, джерело формування пристосованості до соціального середовища.

Один із індикаторів кризи – конфлікт, який переживає людина. Він може бути джерелом розвитку особистості і визначати її життєвий сценарій. Причиною конфлікту найчастіше стає наявність протилежних ціннісних орієнтацій кожного індивіда та соціальної групи, що зіштовхуються в момент задоволення потреб або досягнення цілей.

Виходом із кризової ситуації є зародження нової ідентичності. Вона починається з моменту усвідомлення особистістю необхідності відмови від попереднього життя, виникнення позитивної настанови на нову позицію в системі міжособистісних взаємин. Зріла ідентичність усуває почуття невпевненості, незахищеності, загубленості, сумніви щодо правильного чи неправильного вибору поведінки, захищає людину від стресів, депресій, конфліктів, зберігає нормальний стан свідомості в умовах трансформації сучасного суспільства.

О. Резнік наводить думку Д. Марсія, який на основі вивчення “статусів ідентичності” запропонував способи розв’язання індивідом проблеми ідентичності [6, с. 90].

1. Досягнення ідентичності. Це стан, коли людина вже пережила кризу та змогла виробити власну позицію щодо найважливіших сфер власного життя.

2. Напередвизначеність. У цьому випадку людина має певні погляди й незмінну позицію, якої вона дотримується, але ця позиція нав’язана будь-яким значущим іншим (найчастіше – батьками, друзями).

3. Дифузія ідентичності. У цій ситуації людина не має власної позиції незалежно від того, чи був у неї період кризи. Такі люди швидко і легко змінюють свої погляди і живуть за принципом найменшої протидії.

4. Мораторій. Цей статус властивий тим індивідам, які переживають кризу. Людина постійно перебуває в стані пошуку інформації, корисної для подолання кризи (розмови з друзями, батьками).

З вищезазначеного випливає, що формування ідентичності є тривалим і складним процесом, що залежить від прийняття індивідом власних рішень, а також від взяття на себе зобов’язань щодо здійснення вибору, системи цінностей чи майбутньої професійної діяльності. Криза ідентичності іноді вимагає від людини переосмислення своїх зв’язків з навколишніми, свого місця серед інших людей. Вона може мати різні прояви, оскільки проблема нашого часу – практично невичерпний набір можливих ідентифікацій. Можливий також варіант, коли молода людина зовсім мине кризу ідентич-



ності, беззастережно приймаючи цінності своєї сім'ї та їх соціально-рольові очікування. Досить часто відчуття самоідентичності так і не досягається. Як відповідь, розвивається тенденція відходу від близьких взаємин. Розвиваються здібності до продуктивної роботи: або людина ні на чому не може зосередитися, або з головою йде в одну діяльність, нехтуючи усіма іншими. Може також виникнути негативна ідентичність (презирливе і вороже ставлення до тієї ролі, яка вважається нормальною в сім'ї і найближчому оточенні), що призводить до різних соціальних протестів.

Отже, розмірковуючи про жорсткі реалії сучасного життя, не можливо не погодитися із думкою українського суспільствознавця І. Чудовської-Кандиби, що центральним поняттям у площині розгляду соціальних змін, які мають місце як в економічній, так і в політичній системах, а разом з тим і в культурі, є глобалізація [3, с.11]. Парадокс глобалізаційних процесів полягає в тому, що вони породжують процеси диференціації, які роблять проблеми маргінальності та ідентичності центральними темами сьогодення. Будь-який процес трансформації не можливий без появи маргінальних прошарків, проте в Україні темпи маргіналізації стають загрозливими. Характерною рисою стану маргінальності в Україні є масова спадна мобільність в умовах загальної кризи, що носить вимушений характер, оскільки вона здійснюється під впливом зовнішніх чинників, пов'язаних із соціально-економічною й соціально-культурною трансформацією суспільства загалом.

Стрімке зростання кількості криз, посилення їхньої деструктивної ролі в житті, виникнення маргінальних ситуацій змушують задуматись над цими складними питаннями, досліджувати ці складні явища для нейтралізації та попередження руйнівних наслідків. Сама реальність диктує потребу в широкому філософському узагальненні отриманих знань із висвітлених проблем.

### Література:

1. Баньковская С. П. Миграция, свобода и гражданство: парадоксы маргинальности // Полис. – 2006. – № 4. – С. 124.

2. Васильюк Ф. Е. Психологический анализ переживания преодоления критических ситуаций: Автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.07. – М., 1981. – 18 с.

3. Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 400 с.

4. Гримак Л. П. Резервы человеческой психики. – М.: Политиздательство, 1987. – 286 с.

5. Основи практичної психології: підручник / В. Панок, Т. Титаренко, Н. Чепелева. – К. : Либідь, 1999. – 536 с.
6. Резнік О. Політична самоідентифікація особистості за умов становлення громадянського суспільства. – К., 2003. – 184 с.
7. Философский энциклопедический словарь [редкол. : С.С. Аверинцев и др]. – 2-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук Житомирського технологічного університету, професор **В. І. Мазур***

Наталія Грекова

## ЕТНІЧНИЙ СВІТОГЛЯД ЯК ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

У статті аналізуються аспекти впливу етнічного на формування світогляду сучасного українського суспільства, зокрема духовно-ціннісні орієнтації як система поглядів на об'єктивний світ і місце в ньому людини. Звертається увага на взаємозв'язок ставлення людини до навколишньої дійсності та сформованість у ній певних переконань, ідеалів, принципів пізнання і діяльності, ціннісних орієнтацій та духовності.

**Ключові слова:** духовно-ціннісні орієнтації, світогляд, світосприйняття, етнос, глобалізаційні процеси.

### ***N. Grekova. Ethnic ideology as the basis of national identity***

*The article examines aspects of ethnic influence on the formation of world view of modern Ukrainian society, including spiritual value orientation as a frame of reference to the objective world and the human place in it. The author pays attention to the correlation between a person's attitude to reality and the existence of certain beliefs, ideals, principles of learning and activities, values and spirituality.*

**Keywords:** spiritual values, worldview, outlook, ethnicity, globalization.

### ***Н. Грекова. Этническое мировоззрение как основа национального самосознания***

*В статье анализируются аспекты влияния этнического на формирование мировоззрения современного украинского общества, в частности духовно-ценностные ориентации как система взглядов на объективный мир и место в нем человека. Обращается внимание на взаимосвязь отношения человека к окружающей действительности и сформированности у него определенных убеждений, идеалов, принципов познания и деятельности, ценностных ориентаций и духовности.*

**Ключевые слова:** духовно-ценностные ориентации, мировоззрение, мировосприятие, этнос, глобализационные процессы.

У людства завжди існувала потреба мати загальне уявлення про світ у цілому та про місце в ньому окремої особистості. Таке уявлення прийнято називати світоглядом, який визначає обсяг знань, накопичених наукою, культурою та історичним досвідом людей. Кожна епоха, кожна суспільна група, а отже, кожна людина має своє уявлення щодо вирішення суспільно значущих питань, які хвилюють людство. Система цих рішень і відповідей формує світогляд епохи в цілому й окремої особистості зокрема [1].

У центрі філософських дискусій стоять питання про світогляд і самосвідомість особистості, що визначають її ставлення до зовнішнього світу та здатність до його сприйняття. Отримані знання, переконання, думки, почуття, настрої, поєднуючись у світогляді, представляють певну систему розуміння людиною світу і самої себе.

Володіючи загальною інформацією про своє місце в світі і суспільстві та ідентифікуючи себе з певним етносом, нацією, людина організовує свою поточну діяльність, визначає шлях до поставленої мети відповідно до власних світоглядних переконань та цінностей, адже соціальне буття завжди є світом цінностей і породжує специфічну форму існування цього буття – культуру. У контексті культурної діяльності неможливою є ситуація відсутності цінностей. Вони є лише різними за змістом, якістю, рівнем організації, ієрархії, рівнем загальності і способами їх інтерпретації та мовного вираження [4, с. 137-152].

Під час історичного розвитку людства відбуваються істотні зміни, передусім – у формах власності, політичної організації та соціокультурної структури суспільства, взаєминах між особистістю та суспільством, в ідеології, соціальній психології та соціокультурних орієнтаціях людей. Ці зміни нерідко суперечать традиційним, етнічним цінностям і уявленням про них, які передаються з покоління в покоління. Їх беззастережне, активне й творче сприйняття прогресивною частиною українського суспільства межує з певною розгубленістю тих, хто звик жити за усталеними нормами та життєвими стереотипами. Новаційні форми цінностей суспільство сприймає далеко не однозначно. І хоча його більшість віддає перевагу прогресивним перетворенням, частка тих, хто ставиться до них із сумнівом, залишається все ще досить помітною.

Ситуація ускладнюється тим, що частина дослідників не зовсім обґрунтовано говорять про “кризу цінностей”, “втрату соціальних пріоритетів”, “порушення загальнолюдських цінностей”, наголо-

шують на необхідності “переоцінки цінностей” тощо. Це свідчить про те, що сприйняття трансформаційних процесів, що змінюють ціннісне середовище суспільства й особистості, здійснюється далеко не однозначно і що утвердження нової шкали цінностей супроводжується суперечливими оцінками минулого, тих соціальних змін, які уже відбулися, а також перспектив розвитку тощо. Нечіткими, зокрема, є суспільні орієнтації людей стосовно майбутнього політичного устрою, моральних пріоритетів. Подібна ситуація не може залишатись невизначеною. І хоча в наявній науковій літературі з цього приводу ведеться жвава дискусія, більш-менш завершених досліджень, які б упорядковували наукові оцінки відповідних соціокультурних змін в їх кореляції з соціокультурними орієнтаціями сучасного суспільства, все ще не підготовлено.

Одним із найбільш складних і суперечливих явищ ХХ ст. була активізація етнонаціональних процесів, яка відбувалась на тлі процесів світової економічної інтеграції та взаємодії культур. У зв’язку з цим у філософській та українознавчій проблематиці вже тривалий час одне з центральних місць посідає проблема становлення і розвитку етнічної та національної самосвідомості українського народу. Ця проблема є надзвичайно актуальною і належить до питань, наукове осмислення яких диктується нагальними потребами розвитку української держави.

Сучасний етап світового розвитку характеризується динамічним поглибленням процесів інтеграції політичного, економічного, культурного життя країн світу. У широкий вжиток увійшов термін глобалізація як характеристика формування єдиного планетарного суспільства.

Поняття глобалізація – одна з найчастіше обговорюваних тем як у політичних колах, так і серед науковців, філософів, засобів масової інформації та громадськості. Процеси глобалізації істотно впливають на зміст і темпи формування нових типів відносин у сучасному суспільстві та здійснюють істотний вплив у процесі розвитку нового покоління. Триває взаємне зближення різних країн і народів, проникнення інформаційних технологій, політична трансформація і інтеграція на регіональному і світовому рівнях.

Сьогодні на передній план філософської науки виступає проблема етнокультурного у свідомості поліетнічного соціуму, складників етносвідомості, її еволюції у процесі наступу цивілізації на етнос й аналіз дії захисних механізмів етносу задля збереження власної самоцінності спільноти.

Актуальність дослідження зумовлюється потребою відродження національної самосвідомості сучасного покоління народу України і формування свідомості у майбутніх поколінь та необхідністю з'ясування ролі чинника етнічності у процесі націотворення, що неможливо зробити без чіткого наукового апарату, найперше, соціофілософського тлумачення поняття етнокультури.

Крім того, актуальність зазначеної проблеми диктується необхідністю дослідження етнічної свідомості особи як найважливішого індикатора етносу, що виявляється в усіх сферах життя та діяльності людей і на різних рівнях: побутовому, громадському, політичному, науковому та, найголовніше, етнокультурному.

Сучасний український етнос переживає важкі часи, основною причиною чого є тривалість кризових явищ у самому суспільстві, що вимагає пошуку нових підходів до розуміння сутності, місця і ролі суспільної свідомості в перехідних процесах, які відбуваються в світі. Це свідчить про те, що сприйняття трансформаційних процесів, що змінюють ціннісне середовище суспільства і особистості, здійснюється неоднозначно і затвердження нової шкали цінностей супроводжується суперечливими оцінками минулого, тих соціальних змін, які вже відбулися, а також перспектив їх розвитку [1].

У зв'язку з цим значно актуалізується потреба у соціально-філософському аналізі вираження етнічної самосвідомості та самоідентифікації як важливих чинників етнічного відродження. Такий аналіз повинен поглибити та синтезувати теоретичні уявлення про етнічні світоглядно-ціннісні орієнтації, а також їх взаємозв'язок з процесами відродження етнічних традицій, та сприяти застосуванню отриманих знань на практиці.

Слід зазначити, що дослідження етнічної ідеології та світоглядно-ціннісних орієнтацій як чинників самоідентифікації широко представлені в історії філософської думки та в сучасній науковій літературі. Проте проблема функціонування етнічної самосвідомості як одного з вагомих чинників відродження рідної культури досі залишається недостатньо висвітленою.

Також можна говорити про малу кількість робіт, присвячених соціально-філософському осмисленню особливостей формування та виявлення етнокультурного у свідомості поліетнічного соціуму, його реалізації в сучасному багатонаціональному суспільстві, функцій етнокультурного у формуванні світоглядних основ представників різних етноспільнот.

Фундаментальні ідеї національної ідеології перебувають у стадії трансформації протягом усього суперечливого розвитку світогляду українського народу. Тому актуальною темою сьогодення є відродження і розвиток етнічної культури, що вимагає нової ідеології національного відродження. Актуальність зазначеної проблематики пов'язана з постійними новаційними процесами глобалізації, що відбуваються в суспільному житті, і є одним з істотних чинників, що перешкоджають формуванню етнічної самоідентифікації, яка, своєю чергою, відіграє ключове значення в стратегії збереження і відродження рідної віри.

Сучасний етап світового розвитку характеризується процесами глобалізації, які поступово заповнюють усі сфери життя, та кризь розвиток міжнародного співробітництва спрямовує людство в цілому і окремі країни до взаємодії та набуття спільних рис. У цій ситуації логічним є питання: чи не призведе це злиття та набуття одноманітності на платформі світової співдружності до втрати своєї ідентичності, свого "Я", самого себе?

Етнокультурний ренесанс сучасності, що відбувається на тлі глобалізаційних процесів, є своєрідною опозицією цим процесам, що є прагненням нації до самозбереження [2]. Останнім часом відбулися незворотні зрушення у суспільній свідомості, політичній, законодавчій та соціальній організації суспільства, у результаті чого створено міцний фундамент для подальшої трансформації суспільства. Саме тому дослідження історичних форм національної свідомості і його складових, а також тих її особливостей, які формувалися на ранніх етапах становлення етносу, мають надзвичайно важливе значення як для сучасності, так і для прийдешніх поколінь.

Під тиском глобалізації додаткового навантаження зазнають так звані країни з перехідною економікою, до яких належить і Україна. Адже вони певною мірою знаходяться на роздоріжжі політичного процесу, і проблеми, що супроводжують глобалізацію, додаються до численних внутрішньодержавних проблем. У такому випадку надзвичайно актуальним має стати питання усвідомлення політиками того місця, яке має посісти за нових умов будь-яка держава. Національно-політична еліта має чимало засобів для того, щоб скоригувати розвиток цих явищ з урахуванням особливостей країни, і використати його для підвищення добробуту свого народу.

Слід зазначити, що з часу набуття Україною державного суверенітету, дискусії, присвячені вибору шляхів політичного та соціально-економічного розвитку, не втрачають своєї актуальності та гостроти. Однак при всьому зовнішньому розмаїтті варіантів дискусій, що пропонуються урядовцями та конкуруючими партіями, їх змістовний спектр доволі обмежений та майже позбавлений етнічного забарвлення.

Таким чином, розвиток українського суспільства підпорядкований загальним закономірностям розвитку сучасної світової системи, головною серед яких є тенденція глобалізації. Саме тому в умовах надзвичайного зростання зовнішніх впливів на економічне, соціальне, культурне і політичне життя українського суспільства проблема впливу на розвиток глобальних процесів стає центральним питанням виживання. Вплив нової реальності, що виникає під тиском глобалізації, має потужний політичний ефект, оскільки вимагає визначити ставлення до засад і динаміки глобалізації та виробити стратегію поведінки відповідно до її викликів.

Особистість, яка перебуває в полі глобалізаційних процесів, поступово змінює свої значущі риси, якості, стає більш мобільною, інтегрованою у світовий інформаційний простір, релігійно, культурно та політично більш толерантною.

Водночас, із зміною ціннісних орієнтацій особистості відбувається збільшення контрастності в напрямі посилення космополітичних тенденцій суспільства. Агресивний глобалізм спричиняє появу нових особистостей, які повністю сприйняли технократичні, меркантильні цінності, які далекі від гуманістичних, що створює реальну небезпеку для будь-якого етносу та цивілізації загалом. Слід зазначити, що глобалізм, на відміну від етносу, є штучно створеним процесом, тому він не є і не буде інструментом формування справді єдиного світу, де панує етнічна толерантність, співпраця й співіснування різноманітних етносів та культур, про що заявляють її адепти. Натомість він уособлює експансію і зовсім не прагне бути засобом взаємодії різних культур і традицій. Здійснюється агресивне насаджування методів економічного, соціального, політичного, ціннісно-орієнтаційного та інших компонентів фундаменталізму “відсталим” суспільствам. Глобалізація не зближує, а субординує регіони і країни світу, не долає, а закріплює периферійний характер певних країн. Інтерес до їхніх культур і традицій має формально-етнографічний характер. Тому для України основною вимогою сьогодення є спрямування глобалізму



не лише на осмислення світових проблем і процесів, а й, передусім, грамотне спрямування управління сучасним етнічним розвитком задля його збереження. Суперечливість цього розвитку вимагає активного пошуку стабілізуючих, врівноважуючих механізмів управління надскладними глобальними відносинами і процесами в інтересах виживання етносу [3].

Разом з інтенсивними процесами світової інтеграції, формуванням глобальних економічних, політичних, екологічних та культурних асоціацій має відбуватися не менш активний процес фрагментації світу, зростання національної самосвідомості, посилення культурної диференціації, відродження етнічно-національних цінностей України.

Звернення до минулого визначається потребами наукового аналізу сучасних складних і суперечливих суспільних процесів, серед яких етнічне відродження набуло особливого значення. Визначення основних шляхів і тенденцій етнічного відродження вимагає більше уваги приділяти джерелам і рушійним силам національних процесів, умов і чинників, які впливають на характер, особливості та динаміку їх розвитку [2, с. 211-212].

Сучасне суспільство, яке сьогодні знаходиться в “світоглядно-орієнтаційній сплячці”, потребує запровадження нової стратегії формування свідомості поліетнічного соціуму через детальний розгляд етнокультурного, що дозволить конкретизувати найбільш значущі сутнісні ознаки етносвідомості в умовах динамічних трансформаційних змін, що відбуваються в сучасному суспільстві.

У цих умовах пошуки специфічного змісту етнічної ментальності стали тим стрижнем, навколо якого почала кристалізуватися і відроджуватися етнічна ідеологія і віра українців [3]. Тому пріоритетним завданням повинна бути консолідація нації навколо спільних інтересів і культурних цінностей, на збереження національного миру та подолання наявних протиріч у суспільстві.

Формування етнокультурної компетентності суспільства в умовах поліетнічного середовища має бути можливим за умов створення та впровадження програм виховання в першу чергу національної компетенції та самосвідомості, тобто тільки після розуміння національного приходить розуміння міжнаціонального та усвідомлення свого місця серед інших народів.

Як відомо, народ об'єднують спільні перемоги в минулому, загальний світогляд та ідеологія сьогодення і загальна ідея в майбутньому. Тому, якщо ми не заповнимо вакуум етнічної свідомості,

не усвідомимо необхідність побудови системи ідеологічно-національних цінностей, то цю прогалину буде заповнено чужинською ідеологією, як це вже відбувалося і не тільки з нами.

Ми повинні спрямувати зусилля на висвітлення правдивих історичних даних для доступного сприйняття й усвідомлення людьми їх причетності до свого етносу, народу і нації, адже справжнє відродження можливе тільки через засвоєння духовних скарбів рідної культури та рідної віри. Також подальше духовне відродження – розуміння справжньої цінності етнічної приналежності тісно пов'язане з усвідомленням глибоких історичних коренів, знанням своєї культурної та духовної спадщини, яскравим прикладом якої є літописні джерела XI-XVI століть, що свідчать про національно-культурний розвиток слов'янських народів.

Існує потреба у відродженні етнічної самосвідомості сучасного покоління українців і, своєю чергою, – формуванні свідомості майбутніх поколінь. Також необхідно підвищити роль чинника етнокультури в процесі утворення нації. Крім того, актуальність цієї проблеми диктується необхідністю дослідження етнічної свідомості як найважливішого індикатора розвитку етносу, що виявляється в усіх сферах життя і діяльності людей на різних рівнях: побутовому, громадському, політичному, науковому і головне – етнокультурному.

Цей процес потребує ідейної підтримки та послідовної, грамотної політики, насамперед з боку Уряду, в частині захисту національно-державної ідентичності своєї країни. Є також необхідності досліджень механізмів формування та захисту національно-державної ідентичності, як засобу консолідації нації, закріплення духовності, впливу сприяння розвитку країни та підвищення її міжнародного статусу. Україна після здобуття незалежності знаходиться в процесі поступового розвитку, тому особливо гостро зараз суспільство потребує стимулів до об'єднання заради досягнення успіхів в економіці, науці, культурі. Але, поряд з цим, нашою країною легко маніпулювати, існує реальна загроза духовної експансії з боку розвинених держав світу. Тому питання захисту національно-державної ідентичності має бути одним із пріоритетних напрямів наукового вивчення та осмислення для практичного застосування цих досліджень як у соціально-культурній, так і в політичній діяльності країни. Підбиваючи підсумки, можемо зазначити, що держава може захистити свою ідентичність тільки застосовуючи певні ідеологічні засади, а саме – національну ідеологію.

Ми повинні пам'ятати, що колонізація народів відбувається, насамперед, через знищення етнічної свідомості, національно-історичної пам'яті народу та через підміну понять. Одним із найважливіших наших завдань на сьогодні є недопущення впровадження чужинських ідеологій і відродження самобутньої неповторності та історичної слави матінки України.

### **Література:**

1. Лозко Г. С. Українське народознавство. – К.: АртЕк, 2006. – С. 472.
2. Лозко Г. С. Пробуджена Енея. – Харків.: Див, 2006. – С. 464.
3. Лозко Г. С. Глобалізація і сучасний освітній простір України // Сварог. – 2010. – № 22. – С. 3-6.
4. Лосев А. Ф. Філософія. Міфологія. Культура. – М.: Політвидавництво, 1991. – С. 525.
5. Стельмахович М. Г. Українська народна педагогіка. – К.: ІЗМН, 1997. – С. 232.
6. Терещенко Ю. І. Світ обертається навколо творців нових цінностей (Освіта як екзистенційний пріоритет України) // Віче. – 2001. – № 6 (111). – С. 108-125.
7. Греченко В. А., Чорний І. В. Історія світової та української культури: Підручник для вищих закладів освіти. – К.: Літера, 2000. – С. 464.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського університету ім. Бориса Грінченка **Г. С. Лозко***

Іван Папаяні

## ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ ВИКОРИСТАННЯ НАРАТИВНОГО ПІДХОДУ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИ

*У статті пропонується наративний підхід до розгляду релігійної ідентичності. Доводиться, що дослідження специфіки й особливостей конструювання релігійної ідентичності в контексті аналізу особистісного наративу віруючого розкриває інший, індивідуально-особистісний, вимір цього феномену. Цей наративний підхід, разом із загальносоціологічним, дасть можливість комплексного розуміння феномену релігійної ідентичності.*

**Ключові слова:** релігійна ідентичність, наратив, повсякденність, базова метафора.

### ***I. Papayani. Analysis of narrative construction of religious identity at a personal level***

*In the article offers a narrative approach to the religious identity. He argues that research and specific design features of religious identity in the context of personal narrative analysis reveals another believer, the individual-personal, dimension of the phenomenon. This narrative approach, together with general sociological, will enable a comprehensive understanding of the phenomenon of religious identity.*

**Keywords:** Religious identity, narrative, daily occurrence, base metaphor.

### ***И. Папаяни. Наративный анализ конструирования религиозной идентичности на личностном уровне***

*В статье предлагается наративной подход к рассмотрению религиозной идентичности. Доказывается, что исследование специфики и особенностей конструирования религиозной идентичности в контексте анализа личностного наратива верующего раскрывает другое, индивидуально-личностное, измерение этого феномена. Данный наративной подход, в комплексе с общесоциологическим, даст возмож-*

*ность комплексного понимания специфики конструирования религиозной идентичности отдельным верующим.*

**Ключевые слова:** *религиозная идентичность, нарратив, повседневность, базовая метафора.*

**Постанова проблеми.** З методологічної точки зору функціонально-практичні аспекти релігійної ідентичності можна вивчати, не лише зробивши предметом дослідження виключно динаміку окремих змінних статистичних даних, які лише частково відображають цей складний процес, але й за допомогою актуалізації конкретного особистісного нарративу віруючого. Зокрема, актуалізація даних про кількість adeptів, кількість поставлених на облік церковних громад та релігійних рухів, що діють підпільно, сукупність інституційного росту серед тих чи інших релігійних напрямів, відвідуваність релігійних зібрань, святкування релігійних свят, відправа релігійних обрядів та дотримання настанов виявляють лише зовнішній (соціальний) бік релігійної ідентичності. Своєю чергою, індивідуальний вимір релігійної ідентичності, актуалізований в особистісному нарративі віруючого, за умов такого підходу, зовсім нівелюється і залишається в тіні “метанарацій”. Отже, постає проблема проведення деконструкції біографічного нарративу для демонстрації функціонально-практичних особливостей конструювання релігійної ідентичності на рівні свідомості окремого віруючого.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У гуманітарному знанні релігійна ідентичність є розробленим і затребуваним на сучасному етапі поняттям. В основному розуміння дослідників акцентується на зовнішньому контексті його існування, в теоріях багатьох дослідників вона постає як соціально детермінований феномен, або феномен, який актуалізований національною, духовною, культурною складовою буття. У такому плані на ньому акцентують свою увагу, зокрема, зарубіжні дослідники Е. Сміт [1] та С. Хантінгтон [2], вітчизняні релігієзнавці А. Колодний, В. Єленський, Л. Филипович, О. Саган, С. Здіорук, М. Бабій, В. Шевченко [3]. Однак частина науковців, намагаючись не віддавати данину суто зовнішнім маркерам релігійної ідентичності, звертаються до іншої сторони актуалізації ідентичності загалом та релігійної зокрема, а саме, розглядають їх функціональність через розкриття особистісного нарративу людини. Зокрема, в роботах закордонних та вітчизняних дослідників А. Шюца [4], Н. Козлової [5], Ю. Качанова та Н. Шматко [6], С. Рижової [7], І. Богачевської [8], Л. Іпато-

вої [9], Г. Яворської [10], І. Папаяні [11], знаходимо актуалізацію підходу, де ідентичність розглядається як особистісний конструкт, розуміння якого потребує проведення ґрунтовного наративного аналізу біографічної ситуації окремого індивіда.

Таким чином, **об'єктом** статті є методологічні особливості дослідження релігійної ідентичності. **Предметом** – теоретичні та практичні аспекти наративного підходу в релігієзнавстві до наративних життєписів віруючих (останні досліджуються нами на предмет виокремлення в них індивідуальних особливостей конструювання релігійної ідентичності). **Мета** роботи полягає у розкритті теоретичних та практичних аспектів наративного підходу в релігієзнавстві при вивченні специфіки й особливостей конструювання релігійної ідентичності на особистісному рівні. **Основними завданнями** роботи є: по-перше, розкрити специфіку і особливості застосування наративного підходу до вивчення релігійної ідентичності. По-друге, на основі практичного наративного аналізу життєпису А. Фроссара, поданого в його автобіографічному творі “Бог існує, я його зустрів”, виокремити специфічні елементи конструювання релігійної ідентичності окремим віруючим. По-третє, вивчивши та порівнявши між собою певну сукупність наративних життєписів віруючих, подати узагальнюючу систему класифікації типів релігійної ідентичності.

**Виклад основного матеріалу.** Перш ніж розпочати, слід окреслити наше розуміння феномену релігійної ідентичності. Намагаючись подолати розбіжність і крайнощі статичного розуміння цього феномену в примордальному та есенціальному підходах, пропонується розгляд релігійної ідентичності з позиції соціально-феноменологічного конструктивізму. У контексті цієї парадигми релігійна ідентичність визначається як “сконструйована система уявлень про себе та інших (як на рівні індивіда, так і на рівні групи), що формується, відтворюється та змінюється в релігійно-дискурсивних практиках і визначає єдність релігійної групи, що досягається її інтерсуб'єктивною орієнтацією на загальний ідеалізований набір релігійних символів, які виражають сутність онтологічних, аксіологічних, етичних регулятивів релігійної віри, які актуалізуються в здатності до загальних священних практик. Релігійна ідентичність є не тільки належністю індивіда до певної соціальної цілісності, в цьому випадку – релігійної громади, а також визначається як усвідомлення або переживання цієї належності” [11, с. 8]. Таке розуміння феномену релігійної ідентичнос-

ті дає можливість дослідникові не потрапити в так звану “прірву традиціоналізму”, де релігійна ідентичність є стійким незмінним традиційним феноменом. Виходячи з того, що в статті автор буде розкривати специфіку трансформації релігійної ідентичності на індивідуальному рівні, логічним є використання саме вищезазначеного поняття релігійної ідентичності, в якому феномен є соціально й індивідуально конструйованим, а отже, змінним.

Індивідуальний релігійний наратив, як і сама релігійна ідентичність, є конструктом, який використовується особами для осмислення, розуміння та інтерпретації власного минулого, сьогодення, та розробки перспектив на майбутнє. Як зазначають дослідники, наративи у вигляді особистісних міфів надають життю певного значення, єдності, цілісності, окреслюють мету. Автобіографічний наратив є невід’ємним елементом осмислення символічних значень особистісного життя з точки зору більш широких соціокультурних відносин у повсякденній сфері [12, с. 12-34].

Проблема наративу (“narrative” – від лат. “розповідь”) актуалізується в гуманітарному дискурсі наприкінці ХХ ст., коли була сформована думка про те, що оповідна форма, як усна, так і письмова, є філософською, психологічною, лінгвістичною та культурною основою намагань людини впорядкувати власне соціальне середовище. Таким чином, кожна релігійна система, конфесія, громада є формою, яка накопичує і передає власний досвід та смисли через розповіді, які актуалізовані у вигляді міфів, священних текстів, релігійних свят, обрядів, ритуалів (всі ці форми можна узагальнити під назвою наратив). Як зазначають дослідники Й. Брокмейєр та Р. Харре, людина з дитинства знаходиться в колі оповідань, відчуваючи потребу не тільки в останніх, але й у їх постійному повторенні. З віком особа зникає до широкого репертуару сюжетних ліній, тим самим вступаючи в культурний канон наративних моделей [13, с. 29-42].

Світ повсякденності сприймається всіма людьми, що перебувають у ньому, як повністю зрозумілий та такий, що не підлягає сумніву. Він існував до народження особи, за її життя (існуючи як однозначна і вагома реальність) і буде існувати після смерті. Людина намагається не тільки зрозуміти й інтерпретувати світ повсякденності, але й керувати ним. У суб’єкт-об’єктному комунікаційному акті вона розуміє і пояснює як саму себе, так і інших. Незважаючи на те, що світ повсякденності виступає для всіх людей загальним простором дії, кожен з індивідів займає в ньому свою чіткозаде-

кларовану “нішу”, яка окреслюється окремою “біографічною ситуацією”. Кожна з біографічних ситуацій унікальна за своїм походженням, адже є пов’язаною з умовами народження, виховання, життя, соціальної комунікації, що дає змогу по-особливому бачити та зрозуміти навколишній світ і власне становище в ньому. Біографічна ситуація, включаючи в себе певний запас життєвого досвіду (“осаджена” структура індивідуального досвіду в теорії А. Шюца), виступає також основою для інтерпретації і розуміння дій, подій, людей, самого себе як у теперішньому, так і майбутньому часі. Особа привласнює собі світ, роблячи його власним залежно від певних характеристик особистісної біографічної ситуації. Остання ж постає як результат “седиментації” всього попереднього суб’єктивного досвіду, що сприймається людиною, як власний і унікальний, даний тільки їй. У кожен момент свого життя людина, таким чином, використовує певний запас знання, складеного з сукупності типізацій повсякденності, що накопичувались особою під час життєдіяльності.

Біографічна ситуація також окреслює особливу індивідуальну перспективу, центром якої виступає сама людина. “Місце, яке моє тіло займає в світі, моє актуальне “тут”, виявляється базою, на основі якої я орієнтуюсь в просторі. Це, так би мовити, нульовий рівень моєї системи координат... Моє актуальне “зараз” виступає джерелом всіх тимчасових перспектив, за допомогою яких я організую явища світу”, – зазначає А. Шюц, показуючи, що людина окреслює свій світ, виходячи з особистісної перспективи власної біографічної ситуації [4, с. 384].

Відомо, що кожна релігійна ідентичність ґрунтується на прийнятті єдиної для всіх послідовників системи вчення. Конструюючи певний конфесійний різновид релігійної ідентичності, людина повинна зіставляти свої дії, твердження (навіть ті, що мають відношення до інших соціальних ідентичностей) з текстами, нормами й символами релігійної традиції. Наприклад, людина, що виявляє себе як православна, має співвідносити свої дії з текстами Святого Письма і традицією Передання, сприймаючи закладені в них цінності. Проте навіть при повному сприйнятті та збереженні вірності нормам і цінностям релігійного напрямку індивідуальність і особливість окремої життєвої біографічної ситуації приводять віруючого до особливого становища в структурі релігії, формуючи тим самим унікальні, за своїми соціальними характеристиками, варіанти втілення релігійної ідентичності. З цього виходить, що



основа ідентифікаційних практик, задана когнітивними взірцями системи для всіх віруючих тієї чи іншої конкретної релігії, лишається єдиною і однозначною (це було доведено в попередньому розділі на основі аналізу символу віри в православ'ї), а інші соціальні ідентичності, які так чи інакше стають пов'язаними з цією основою, в кожному окремому факті біографічної ситуації отримують унікальний вигляд. Вищезазначене дає змогу розглядати релігійну ідентичність не тільки в об'єктивованому, тобто відстороненому від її носія вигляді через опис норм і цінностей окремих релігійних громад, рухів, культів, але й у суб'єктивному плані як персональний портрет окремого віруючого. У цьому плані доцільним, на нашу думку, є звернення до “Я-нарративу” – індивідуального біографічного досвіду окремого віруючого. Останнє дає змогу виявити такі важливі для конструювання релігійної ідентичності чинники, як соціальне середовище і походження особи, особливості та специфіку соціалізації, індивідуальні дії особи і способи конструювання ідентичності в певній біографічній ситуації на конкретному практичному прикладі, виявити й актуалізувати базові практики, які лежать в основі її конструювання. Також для дослідника з'являється можливість виявлення і демонстрації на функціональному рівні не тільки особливих різновидів релігійної ідентичності, а також і факторів, які стали детермінуючими для конструювання останньої. Як зазначає російська дослідниця Н. Козлова: “Людина народжується в певному місці в певний час, тим самим актуалізується її власний соціально-історичний простір. Біографічні схеми (біографічний нарратив – авт.) формують і розкривають розвиток життя індивіда, обов'язковим образом, наділяють рутинні й кризові моменти значенням, пов'язуючи їх з значенням життя в цілому, поміщуючи його в контекст історичного часу. Саме біографічні схеми найбільш пов'язані з ідентичністю особи” [5, с. 14-24].

Базовою методологічною парадигмою для дослідження особистісного нарративу є нарративне інтерв'ю. Воно ґрунтується на здатності віруючого виступати в ролі розповідача. Останній, актуалізуючи власний досвід конструювання релігійної ідентичності в процесі бесіди, формує текст розповіді, який фіксується і аналізується дослідником. У процесі виявлення й дослідження біографічного нарративу віруючого нами використовувався метод конкретного “рефлексивного життєпису”. Сутність методу полягає в тому, що дослідник намагається не просто вибудувати певну систему з

наявних біографічних даних віруючих, представлених у наративних документах (зокрема, в інтерв'ю, стенограмах бесід, саморозповідей тощо), а, навпаки, в рефлексії над соціальною траєкторією особи, виокремленні та критичному відборі з життєпису особи тих важливих епізодів (певних складних ситуацій, проблемних моментів життя тощо), які стали осьовими і базовими для початку конструювання релігійної ідентичності.

Характеризуючи “рефлексивні життєписи” як предмет наукового дослідження, Ю. Хабермас, зокрема, зазначає, що рефлексивні життєписи виступають не просто повідомленнями і твердженнями, які робляться з позиції спостерігача і які є не спостереженнями особи за собою, а, навпаки, самопрезентаціями, в яких особа є зацікавленою і завдяки яким отримує виправдання складна вимога “vis-a-vis” до аудиторії: вимога визнання незамінної егоїдентичності, що виявляє себе в свідомому влаштуванні життя [14, с. 35-40]. Звертаючись до конкретного наративного матеріалу віруючих, пропонуємо зупинитись на творчому доробку французького письменника й громадського діяча Андре Фроссара, який у своєму автобіографічному есе “Бог існує, я його зустрів” розкриває власний біографічний наратив у світлі особистісних релігійних переживань.

Андре Фроссар народився в 1915 р. в Кломб'єв-Шатело, в департаменті Ду. Батько, Луї Оскар Фроссар, був журналістом і політичним діячем, у віці тридцяти одного року зайняв місце першого генерального секретаря Французької комуністичної партії. У дитячому віці Андре Фроссар отримав виховання в дусі скептицизму, раціоналізму та атеїзму, які були притаманні ідеологемі комуністичної партії. Як він сам зазначає: “Я ріс в середовищі щільнішого атеїзму, де питання про буття Бога навіть не розглядалось і взагалі не існувало. Думки всієї родини, як і мої, були зайняті соціалізмом, але в один день я все ж таки зустрів Бога” [15]. Як зазначає автор, у селищі, де він народився, не було церкви, але була синагога, адже ще в Середньовіччі в центрі селища влаштувалась доволі велика колонія євреїв, що були вражені соціальним, економічним й релігійним лібералізмом місцевих князів. Тому, зазначає Андре Фроссар: “Неподалік від мерії знаходиться синагога, що доволі мало відвідується в проміжку між релігійними святами” [15, с. 59-89]. У 14 років його родина переїжджає до Парижа, а батько стає генеральним секретарем Комуністичної партії Франції. Андре навчається в лицей, потім у школі декоративних мистецтв. Закінчує

останню з низькими результатами. У 17 років, завдяки протекції свого батька, який стає впливовим політиком, починає працювати в різних газетах, публікує свої розповіді та карикатури. Працюючи в тижневій газеті, Андре Фроссар знайомиться з Андре Виллеменом, католиком-ортодоксом, який надалі в житті Фроссара зіграв важливу роль. “Між нами встановилась якась незрозуміла близькість, детермінанти якої завжди залишались для мене загадкою, адже ми були зовсім не схожі один на одного. Флегматичний, доволі жовчний, зовсім нетовариський, я був з когорти тих мрійників без мрії, котрим завжди здається, що їм заважають, коли вони байдикують. На противагу життєрадісному, багато обдарованому, спраглому до життя Віллімену, якому було властиве глузливо-пустотливе відношення до життя, що робили моє спілкування з ним якоюсь вичурною поемою, в якій вимоги рими ставали важливіші за вимоги логіки” [15]. Саме Андре Віллімен розкрив Фроссару специфіку й особливості християнської віри взагалі і вчення католицької церкви зокрема. На думку Андре Фроссара, до релігії люди приходять шляхом довгого навчання або глибинної рефлексії, але мають місце й миттєві конверсії, нічим не мотивовані, саме в такий спосіб він у віці двадцяти років і пізнав Бога без попередньої підготовки. Він зазначає, що молодість жодним чином не підготувала його до цього пізнання. “В есе я розповідаю не про те, як я прийшов до католицизму, а навпаки, як я до нього не йшов і в ньому опинився”, – зауважує Андре Фроссар [15, с. 59-89]. Цей випадок, як зазначає Андре Фроссар, повністю змінив його життя, адже буття з “Богом, якого він зустрів”, створили зовсім нову естетику соціального існування особи.

Аналізуючи вищенаведений наратив, слід звернутися до такого важливого поняття в релігієзнавстві, як релігійне навернення. Воно є доволі розробленим у структурі релігієзнавчого знання і розуміється як вступ індивіда до релігійного середовища або релігійної організації, що супроводжується зміною в структурі його загальної соціальної ідентичності. Ця зміна впливає на його світоглядні й особистісні характеристики, а також відбивається на настановах та аксіологічних орієнтирах. Відштовхуючись від цього зауваження та звертаючись до аналізу автобіографічного тексту “Бог існує, я його зустрів” Андре Фроссара, є сенс говорити про те, що він повністю відбиває біблійно-християнську міфологему, яка накладає відбиток на періоди з життя його автора. Зокрема, дитинство автор змальовує як повністю атеїстичний період влас-

ного існування, де превалюють цінності, зовсім відмінні від християнських чеснот. І в процесі власної соціалізації цінності родини, де батько був вагомим політиком-комуністом, все активніше сприймаються Андре Фроссаром. Таким чином, у структурі його соціальної ідентичності політичний різновид ідентичності стає домінуючим. Комуністично-атеїстичний “бекграунд” Фроссара виявляється навіть після знайомства і певного зацікавлення ідеями віруючого Андре Віллімена.

Розгляд формування релігійної ідентичності на рівні окремого індивіда актуалізує певний пласт проблем, які не є повністю наочними, однак присутні в свідомості віруючих. Особливість конструювання релігійної ідентичності на індивідуальному рівні полягає в тому, що особа, яка намагається стати повністю воцерковленою (“воцерковленність” розуміється автором у широкому сенсі – як соціалізація в культурі певного релігійного співтовариства через засвоєння релігійних практик; у більш вузькому сенсі під воцерковленністю розуміють не тільки виконання нормативних релігійних практик, а ще й відповідність моралі людини, його мислення й дій релігійним ідеалам), ще довгий час знаходиться під впливом досвіду, який вона отримала до навернення (релігійної конверсії). Таким чином, віруючий, що повністю вважає себе, як, наприклад, Андре Фроссар, католиком, актуалізуючи свою релігійну ідентичність, певний час не замислюється про те, як жити “по-іншому, по-католицьки”. Треба зазначити, що в процесі формування своєї релігійної ідентичності людина проблематизує свій попередній – агностичний, атеїстичний, світський “бекграунд”, і намагається переглянути його у світлі тих релігійних ідей, які ним безпосередньо сприймаються. Однак, незважаючи на подібний перегляд і не актуалізуючи його результатів, попередній соціальний досвід індивіда продовжує впливати на хід формування його релігійної ідентичності. Так, спираючись на досвід Андре Фроссара, що детального розписаний у його ж есе, можна підкреслити, що спроба життя в релігійній системі не дає йому повного її розуміння. Андре Фроссар повністю не розуміє, як це бути католиком, і намагається досягнути останнє за допомогою власного атеїстично-агностичного досвіду. Після знайомства з Андре Вілліменом, Андре Фроссар цікавиться католицизмом і, навіть, відвідує храм, він так описує власний досвід: “До цього я був гоноровим і нарочито зухвалим підлітком, однак статистично повністю нормальним, існуючим в певному інтелектуальному середовищі, що до вихован-

ня, то моє безпутне життя пояснювалось віковим станом. Але в цей день я став дитиною, м’якою, наповненою світлою радістю, яку не в змозі був стримати, випліскуючи надлишок на оточуючих, які були в подиві від моєї незвичайної поведінки” [15, с. 146]. Однак Андре Фроссар все ж таки намагається досягнути католицизм тими ідеологічними конструктами, які були закладені в нього з дитинства. Про своє миттєве навернення він говорить так: “Це був приголомшуючий момент, дія якого відчувається до цього часу”. Наступна його фраза доволі чітко характеризує його як віруючого, який має доволі вагомий агностицистський пласт: “Я ніколи не зможу звикнути до ідеї про існування Бога. Проте, увійшовши в сімнадцять десять в каплицю в Латинському кварталі... Вийшов з неї о сімнадцятій п’ятнадцять в супроводі дружби, яка не належала землі” [15, с. 145].

Аналізуючи автобіографічний нарратив Андре Фроссара, можна відзначити, що різновиди соціальної ідентичності особи повністю змінили свою поляризацію в її структурі. Зокрема, якщо дитинство і підлітковий період Андре Фроссара пройшли з однозначною домінацією політичної ідентичності, яка була під вагомим впливом сімейно-родової ідентичності, з притаманними останній ідеями агностицизму й комунізму, то період юності ознаменувався повною домінацією релігійної ідентичності завдяки процесу навернення. Аналізуючи подальший життєвий шлях французького громадського діяча й журналіста, варто зазначити, що всі різновиди соціальної ідентичності стали повністю детерміновані релігійно. Таким чином, сприйняття католицького вчення Андре Фроссаром повністю змінює його особистісний нарратив. Це можна простежити завдяки виокремленню такого феномену, як “базова метафора” у нарративному інтерв’ю. Цей феномен є важливим елементом, який актуалізується віруючим у його розповіді, а потім інтерпретується дослідником і дозволяє розкрити релігійну ідентичність індивіда. За словами дослідників Ю. Л. Качанова та Н. А. Шматко, “базова метафора” є способом, завдяки якому формується бачення й вираження соціальних позицій інших індивідів. Вона є складовою розумового арсеналу людини та, при всій притаманній їй невизначеності, формує скерованість дослідження на вивчення індивідуальних особливостей акторів [6, с. 61-72]. Отже, беручи до уваги думки дослідників і виходячи зі специфіки роботи, під базовою метафорою будемо розуміти інтеріоризовану віруючим матрицю сприйняття соціального й життєвого світу, яка обумов-

лена соціально і культурно. В особистісному просторі віруючої людини вона являє собою “чистий дорефлексивний феномен”, в якому мислення ще не є абстрагованим від емоцій. Таким чином, у ній кристалізується все особистісне знання (повсякденні практики, думки, стереотипи тощо).

Стратегія виокремлення “базової метафори” формується так: по-перше, окреслюються бінарні опозиції, що організують практику віруючого, по-друге, окреслюються основні змістовні та смислові слова наративного життєпису, по-третє, фіксуються всі метафори та риторичні елементи тексту [16, с. 58-69].

Звертаючись до особистісного наративу Андре Фроссара, слід зауважити, що “базовою метафорою” в ньому є узагальнення останньої, яке розкривається так: “Я нічого не підозрював, Бог вплинув на мене і завдяки цьому Я зрозумів себе, Його і світ загалом”. Ця базова метафора є інтерпретацією християнської ідеї “творіння світу з нічого”. Все життя французького громадського діяча викладене з цієї позиції. Це свідчить про те, що однозначним є факт релігійної конверсії, який актуалізував зміну в структурі соціальної ідентичності особи. Основні бінарні опозиції, розкриті в тексті есе Андре Фроссара, розгортаються навколо: по-перше, дитинства (“Ми” як нерелігійна родина і загалом всі представники комунізму та атеїсти і “Вони”, ті, що визнають існування Бога і вірять у нього, представники роялізму та пієтисти). По-друге, підлітковий період (“Я” як той, на кого покладалися великі надії, та “Вони” – батьки, чії надії не справдилися). По-третє, юність (“Я” до навернення і “Я” після зустрічі з Богом). Вся смислова драма тексту скерована на те, щоб продемонструвати, як у процесі життєвих колізій автор тексту змінив місцями бінарні опозиції “Ми і Вони”, повністю актуалізувавши себе в іншій соціальній ролі. Основними змістовними та смисловими словами наративного життєпису Андре Фроссара є комуністи-атеїсти, роялісти-віруючі, Бог, навернення, зміна, нове розуміння себе. Метафоричні звороти тексту також підтверджують думку, що він конструюється як типовий взірць християнського навернення. Можна провести паралель між формуванням релігійної ідентичності Андре Фроссара та наведеним у Біблії наверненням апостола Павла. Як зазначає філолог А. Г. Іваницька, вчення про навернення апостола Павла – один із найзначніших моментів, що допомагає зрозуміти кардинальну зміну не лише його внутрішніх переконань, а й всього життя. Події, що передували зверненню Павла до християнської релігії, опи-

сані в “Діяннях апостолів” (Діян. 5,12-39; 6,7; 6,8; Матф. 5,44), де розкриваються Божі знамення та чудеса, які передували прийняття іудейськими священниками християнства [17]. Благодать апостолів, яка сходить на св. Стефана, змусила Савла (Павла) вперше замислитися над правдивістю у вченні християн. Обличчя Стефана, що стало подібним до обличчя янголів, справило глибоке враження на всіх присутніх під час його суду. Про сам момент навернення Савла в “Діяннях” знаходимо три свідчення (Діян. 9,1-19; 9,5; 9). Кожне з них містить особливості, моменти, які відсутні в інших епізодах. Насамперед, йдеться про ураження Савла світлом з небес під час подорожі в Дамаск, внаслідок чого він осліп. Але сліпота, за твердженням дослідниці, є алегорична, вона символізує Савлову впертість стосовно знаків, що були дані йому згори. Остаточне перетворення Савла у Павла відбувається не в результаті поразки в богословських дебатах, а в момент особистого одкровення Ісуса Христа [17]. “Савле, Савле, – чому ти Мене переслідуєш?... Я Ісус, що Його переслідуєш ти” (Діян. 9,4-5). У наступних віршах Біблії спостерігаються ті зміни, що характеризують формування релігійної ідентичності. Зокрема, відбувається трансформація в світогляді Савла, його поведінці, про що свідчить також і зміна ім’я із Савла на Павла. Павло став об’єктом особистого одкровення Христа, він приймає надприродне, перш ніж зміг досягнути його (Діян. 9,3-5); відтепер він поститься, молиться, приймає одкровення через видіння (Діян. 9,9-12), таким чином він актуалізує спеціальні християнські практики задля формування власної релігійної ідентичності. Подальші практики тільки утверджують релігійну ідентичність Павла. Як переслідувача християн, Павла дуже боялись, але тепер він – обране знаряддя для проголошення євангелізації інших народів (Діян. 9,13-15); за допомогою рукоположення Ананії відновлюється зір Павла, він приймає хрещення як публічне визнання ним нової віри (Діян. 9,17-18) – усвідомлюючи власну місію, актуалізує власну ідентичність у практиці навернення інших до християнства.

Щось подібне до вищеокресленого можна знайти і в есе Андре Фроссара. Адже спочатку автор не сприймає релігію і Бога взагалі, вважаючи це непотрібним для його повсякдення. Однак знайомство з католицьким ортодоксом, відвідання церкви впливає на Фроссара таким чином, що він через особисте навернення стає християнином і починає активну діяльність як християнський публіцист і поборник католицизму.

Аналізуючи та узагальнюючи певну сукупність біографічних наративів віруючих різних конфесій і окреслюючи в них базові метафори, ґрунтуючись на розробці С. Рижової [7, с. 141-169], нами пропонується узагальнююча система класифікації типів релігійної ідентичності, виходячи зі специфіки розуміння віруючим самого себе. Перший тип – *позаінституційний*. Віруючий ідентифікує себе з певним надприродним абсолютом, який виступає тим “не Я”, що завдяки зверненню до нього актуалізує “власне Я” віруючого. Базова метафора в наративних життєписах віруючих окреслюється так: “Я вірю в Бога, але не розумію, навіщо потрібна церква”. Другий тип – *колективний*. Специфіка останнього в тому, що релігійна ідентичність особи конструюється через ідентифікацію з конкретним релігійним колективом, а не з релігійною системою в цілому. Базова метафора актуалізується так: “Я є віруючим і представником певної релігійної громади”. Третій тип – *індивідуально-особистісний*, формується в процесі особистісного спілкування віруючої людини з Богом, базова метафора актуалізується як: “Я розумію себе тільки при особистісному спілкуванні з Богом, а обряди й церква є одним з вимірів мого існування в світському світі”. Четвертий тип – *соціально-особистісний*. Основною характеристикою цього різновиду релігійної ідентичності є те, що він актуалізує відкритість кожній соціальній взаємодії. Базова метафора цього типу релігійної ідентичності така: “Я є представник конкретної релігійної конфесії, певного етносу, а, також, громадянином своєї країни, батьком і службовцем” [11, с. 11-12].

**Висновки.** Підсумовуючи, варто зазначити, що функціональність релігійної ідентичності актуалізується не тільки на загально-соціальному макрорівні (наведення статистичних даних тощо), але й на особистісному мікрорівні власної біографічної ситуації індивіда.

1. Пізнання релігійної ідентичності на мікрорівні особистості можливий завдяки застосуванню методу наративного життєпису, в якому через інтерв'ю індивід, розповідаючи про своє життя, розкриває власну релігійну історію.

2. Можна стверджувати, що досвід, притаманний індивіду до сприйняття певного релігійного вчення, впливає на його адаптацію в релігійній системі. Певний час особа намагається зрозуміти нову релігію за допомогою цього притаманного їй в цей момент атеїстичного або іншорелігійного досвіду. Неспівпадіння старого і нового досвіду може призвести до розгортання так званої “кризи



ідентичності”, для подолання якої особа шукатиме інших ідеологічних систем, доки не зупиниться на одній конкретній.

3. Аналізуючи нарративні інтерв’ю віруючих і виокремлюючи в них такий елемент, як базова метафора, можна окреслити чотири умовні типи релігійної ідентичності (**позаінституційний, колективний, індивідуально-особистісний, соціально-особистісний**), які притаманні сучасним віруючим і відбивають специфіку конструювання особою через власний нарратив індивідуальної релігійної ідентичності. Проведений аналіз дає змогу стверджувати, що релігійна ідентичність є тим конструктом, через який на індивідуальному рівні віруючий розуміє власне “Я”.

У подальших розвідках з цією тематикою намагатимемося зосередитись на застосуванні нарративно-релігієзнавчого підходу до аналізу конкретної релігійної ситуації, зокрема проблеми роздробленості в православному середовищі України та її актуалізації на рівні свідомості окремих віруючих, представників різних напрямів у православ’ї.

### Література:

1. Сміт Е. Національна ідентичність / Сміт Е. – К. : Основи, 1994. – 536 с.
2. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2004. – 635 с.
3. Релігія і нація в суспільному житті України і світу / [за ред. Л. Филіпович]. – К.: Наукова Думка, 2006. – 286 с.
4. Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // А. Шюц Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С. 384.
5. Козлова Н. Н. Методология анализа человеческих документов / Н. Н. Козлова // СОЦИС. – 2004. – № 1. – С. 14-24.
6. Качанов Ю. Л. Базовая метафора в структуре социальной идентичности / Ю. Л. Качанов, Н. А. Шматко // СОЦИС. – № 1. – С. 61-72.
7. Рыжова С. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания / С. Рыжова // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. – М. : “Институт социологии РАН”, 2006. – С. 141-169.
8. Богачевська І. Словоцентричний організм: Християнська нарративна система як об’єкт філософсько-релігієзнавчої рефлексії / І. Богачевська // Людина і світ. – 2003. – № 7. – С. 7-12.
9. Ипатова Л. П. Православная идентичность как персональный портрет / Л. П. Ипатова // Гражданские, этнические и религиозные идентич-

ности в современной России. – М. : Институт социологии РАН, 2006. – С. 169-215.

10. Исламська ідентичність в Україні / [за ред. О. Богомолова, С. Данилова, І. Семіволос, Г. Яворської]. – К. : AMES, 2005 – 130 с.

11. Папаяні І.В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу [Текст] : автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 “Релігієзнавство” / Папаяні Іван Володимирович ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 16 с.

12. Реальность этнических мифов / [под ред. А. Малашенко и М. Олкотт; Моск. центр Карнеги]. – М.: Гендальф, 2000. – С. 12-34

13. Брокмейер Й. Наратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – №3 – С. 29-42.

14. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 35-40.

15. Фроссар А. Бог существует я его встретил [Электронный ресурс] / А. Фроссар // Символ. – 2004. – № 48. – Режим доступа: <[http://www.krotov.info/library/21\\_f/fro/ssar\\_0.htm](http://www.krotov.info/library/21_f/fro/ssar_0.htm)>.

16. Серль Дж. Р. Перевернутое слово / Дж. Р. Серль // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 58-69.

17. Іваницька А. Г. Роль апостола Павла у процесі формування підвалин християнської церкви, її виокремлення з іудейського середовища [Електронний ресурс] / А. Г. Іваницька // Філософські дослідження: збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. – Випуск № 9. – Луганськ, 2008. – Режим доступу: [http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Phd/2008\\_9/](http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Phd/2008_9/).

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри українознавства Донецького національного університету економіки і торгівлі імені М. Туган-Барановського В. К. Узбек.*

Андрій Артеменко

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДИСКУРС

*У статті досліджуються процеси формування системи ідентичності. Аналізуються основні наукові підходи до розуміння проблеми ідентичності та її значення для культури як сфери комунікативної активності. Розглядається система формування ідентичності.*

**Ключові слова:** ідентичність, дискурс, культура, комунікація.

### **A. Artemenko. The identity as a discours**

*This article is dedicated to the processes of identity system creation. The author analyzes the general science approaches to the identity problem and understanding of its role for culture as the community activity sphere. The system creation of identity was analyzed in this article.*

**Keywords:** identity, discours, culture, communication.

### **A. Артеменко. Идентичность как дискурс**

*В статье исследуется процессы формирования системы идентичности. Анализируются основные научные подходы к пониманию проблемы идентичности и ее значению для культуры как сферы коммуникативной активности. Рассматривается система формирования идентичности.*

**Ключевые слова:** идентичность, дискурс, культура, коммуникация.

Протягом останніх двох десятиліть проблема ідентичності перебуває в центрі уваги дослідників соціокультурних процесів сьогодення. Чутливе ставлення сучасного світу до тем внутрішньої свободи, індивідуальності людини, сприйняття особистості як діяча й активного учасника соціальних процесів – усе це робить дослідження ідентичності напрочуд актуальним. Проблема ідентичності перетворилась на наріжний камінь антропологічних, соціальних та культурологічних досліджень, оскільки бурливі соціально-політичні та культурні процеси сучасності викликали глибоку кризу систем ідентичності. “Я” людини виявилось силь-

ніше прив'язаним до соціокультурних умов існування, традиції бачення людини, ніж це вважалось у 70-80-х роках минулого століття. Актуальність цих наукових розвідок посилилась у зв'язку з розгортанням постколоніальних студій, формуванням принципів політики мультикультуралізму, вивченням процесів глобалізації і соціальних трансформацій сучасних суспільств.

Сучасна соціальна філософія сприймає “мінливість” і “множинність” як основні риси сьогоденних соціокультурних процесів. Як визначають М. Хардт та А. Негрі, “ідеологія світового ринку спирається на дискурс, який спрямований проти всього глибоко вкоріненого та цілісного. Обігомність, мобільність, розмаїття та змішання є єдиними умовами існування” [6, с. 147]. Активне опрацювання тематики мінливості і множинності як ознак сучасної соціальної дійсності пов'язано зі спробою соціальних та гуманітарних наук інтерпретувати світові зміни і систематизувати цей досвід з погляду самовизначення людини, формування системи множинності ідентичностей.

Особливу увагу проблемі мінливості сучасних соціокультурних процесів приділено в науковій літературі з дослідження глобалізації як процесу руйнації сталих форм історико-культурних, територіально-політичних і державно-національних локальностей. Саме ці форми становили певний каркас соціального виміру ідентичності. В цьому аспекті в роботах С. Гантінгтона, Е. Гіденса, У. Бека, А. Неклеса, Ч. Тейлора, М. Хардта та А. Негрі звертається увага на проблему руйнації систем, у межах яких виникли модерні моделі ідентичностей.

Економічні та політичні чинники, які впливають на розвиток глобалізаційних процесів, привернули увагу дослідників з погляду сумісності чи протиріччя з культурними традиціями суспільств. Цей процес, своєю чергою, стимулював звернення до вивчення проблем толерантності та ідентичності (Дж. Армстронг, Дж. Роулз, М. Сандел, А.М. Янг), мультикультуралізму (Ч. Тейлор, Н. Глейзер, А. Шлезінгер, Е. Шилз), взаємопроникнення культур (Е. Саїд, Я. Пітерзе, Р. Робертсон). Фактично проблема ідентичності була проаналізована з погляду можливості стійкої системи самовизначення в умовах постійного впливу різноспрямованих культурних традицій та взаємовиключних соціальних практик.

Б. Андерсон, С. Гантінгтон, М. Грох, Е. Гобсбаум, Р. Шпорлюк звернулись до розгляду проблеми можливості конструювання ідентичності, визначення чинників впливу і механізмів формування ідентичності.

Ідентичність, як промовляння свого “я”, має активну природу дискурсу, в якій не тільки відображаються механізми і принципи утворення смислів чи акцентуації оцінок, але й закладено здатність до змін самих цих механізмів і принципів. Саме розгляду цього аспекту ідентичності як дискурсу присвячена ця стаття.

На думку П. Рікера, визначення ідентичності відображає два її вищих значення: особистої ідентичності (*idem*) і наративної (*ipse*). Якщо перше значення, на думку дослідника, пов’язано з незмінними і сталими формами самовизначення, то друге “не містить в собі жодного твердження, яке б стосувалося б так званого незмінного ядра особи” [2, с. 8-9]. Нам слід прийняти ці положення П. Рікера як відправний пункт нашої розвідки і проаналізувати їх.

Поняття “ідентичність-*idem*” використовується П. Рікером у значенні турботи про себе, “я без візаві” [2, с. 10], “сам” у значенні “тотожний собі”, безпосередня істина і остання підстава “я є” [2, с. 27]. Таке бачення “*idem*” укорінено в європейській філософії через картезіанську традицію, що зазнала відчутних трансформацій від Декарта до Канта і Фіхте, а далі – до Гуссерля і Гайдеггера. *Idem*-ідентичність передбачає перманентність у часі, одиничність, що протистоїть множинності в її кількісному і якісному значенні [2, с. 141-142, 148-150]. Це своєрідний “полос ідентичності”, самототожність, яка визначає “я” як унікальність, що не перекривається видовими чи родовими ознаками, звичками чи приналежністю до груп.

*Ipse*-ідентичність виступає в межах порівняння і потребує певного оточення і топосу, через що встановлюються його межі і властивості. “*Ipse*” має часові і просторові визначення, потребує зовнішнього, “іншого” для власної оцінки і визначення. *Ipse*-ідентичність розкриває себе як “діалектика самості і тотожності” [2, с. 169]. Цей тип ідентичності постає у статусі події (як механізму оцінки себе) і оповіді (як узгодження з оточенням) [2, с. 171]. Ця форма ідентичності виникає внаслідок “торкання” до світу проголошення присутності серед речей в історичному часі. *Ipse*-ідентичність пов’язана зі штучним створінням образу себе в оточенні речей і подій – маніпуляцією оприсутнення. *Ipse*-ідентичність, за визначенням П. Рікера, – це наративна ідентичність, проговорення себе для оточення і в оточенні.

Наративна ідентичність проявляється у формі оповіді, яка має промовця і слухача. Її завдання полягає в репрезентації себе у зрозумілій формі. В такому випадку оповідь потрапляє в залежність від певного порядку законів, символічних процедур – всього того,

що М. Фуко назвав “арматурою знань” [5, с. 54], у якій ми дешифруємо себе через мову, інститути мовлення, які доступні і зрозумілі для оточення. Промовець говорить про себе, але мовою, спільною для оточення. Однак репрезентація себе спрямовується певним руслом і в певному напрямку. Наративна ідентичність набуває ознак дискурсу, що відкриває оповідача слухачеві через ритуалізований акт висловлювання. Саме тому наративна ідентичність мусить відповідати процедурам класифікації, упорядкування, розподілення, що вписують її в оточення і узгоджують з необхідними зовнішніми чинниками “інший”, “відмінний”, “чужий”. Суть прагматичних правил оповідання такого роду полягає в тому, що вони вказують принципову значущість всіх обставин розповіді, яка подає нам ідентичність оповідача у звичнім для слухача вимірі.

За Ж.-Ф. Ліотаром, знання, що утвориться в конструкції репрезентації ідентичності, дозволяє ясно бачити, як традиція розповідей стає традицією критеріїв, які визначають потрібну компетенцію, – уміння говорити, слухати й діяти [1, с. 58]. Саме через розповіді передається набір прагматичних правил, що конституують соціальний зв’язок.

Ірсе-ідентичність в умовах промовляння переходить від промовця до слухача, сприймається як оповідь у загальних знакових формах. Для слухача репрезентоване самовизначення сприймається як точка перетину впізнаних ознак. Оповідь почута і здійснюється перехід від стану самовизначення до стану “пересуд”, коли немає різниці, хто говорить і, власне, відбувається втрата цінності автора. М.Фуко визначає цю ситуацію як “організацію дисципліни”. “Дисципліна, – стверджує він, – це не просто сума всього, що може бути сказано істинного з приводу будь-чого, це навіть не сукупність всього, що може бути прийняте щодо одних і тих самих даних з огляду на принцип зв’язковості чи систематичності” [5, с. 65]. Це створення анонімної системи висловлювань, у якій сукупність методів і корпус сталих положень створюють правомочність і сенс промови незалежно від її автора. Дисципліна не передбачає відкриття сенсу оповіді заново, як це робить коментар, і щобільше, за М. Фуко, вона не потребує відтворення ідентичності. Відбувається дивна метаморфоза на кшталт зміни сенсів у наступному ряді: “людина – мертве тіло – анатомічний препарат”.

Наративна ідентичність як прояснення себе оточенню і серед оточення перетворює таке самовизначення на привід для говоріння, що, своєю чергою, вже не має власного значення, оскільки

залежить від технік і інструментів самого мовлення. Наративна ідентичність приречена на існування в стані нескінченного формулювання нових висловлювань. Обігомність, мобільність, розмаїття та змішання, які були визначені М. Хартом і А. Негрі, головними умовами існування в сучасному світі, поставили наративну ідентичність в залежність від дисциплінарного порядку дискурсу. Цей принцип відносний і мобільний, але він дозволяє конструювати наративну ідентичність з низкою обмежень, суть яких зводиться до збереження зрозумілості висловлювання для оточення. За М. Фуко, це спонукання до дискурсу, що має свій порядок і спрямування. Наративна ідентичність реалізується у мовному акті, який здійснюється не тільки тим, хто говорить, але й тим, до кого звернена мова.

Ірсе-ідентичність прояснюється через залученість до соціального оточення. Саме залученість індивіда в соціальні, культурні й історичні процеси, його залежність від суспільства підштовхнули Майкла Сандела до створення концепції “увімкненої особи”. Відповідно до цієї концепції, разом з гегемонією інформатики пропонується й певна логіка, що веде до сильної екстеріоризації знання щодо “знаючого”, на якому б шаблі пізнання він не перебував. Таке відношення постачальників і користувачів знання, в тому числі і тієї “арматури знань”, яка репрезентує самого себе, зводить особу до стану елемента мережі, що працює за принципом “увімкнено – вимкнено”.

Фактично концепція “увімкненої особи” є продовженням ідеї Ж.-Ф. Ліотара, що висловлена в роботі “Ситуація постмодерну”. Ж.-Ф. Ліотар говорить про “самість”, яка не ізольована, а вбудована у складну й мобільну тканину відносин. Людина виявляється розташованою на “перетинах” ліній комунікацій, поміщеною у пунктах, через які проходять повідомлення різного характеру. І навіть найбільш знедолений ніколи не буває позбавлений влади над повідомленнями, які проходять через нього і його позиціонують, – чи це позиція відправника, одержувача або референта [1, с. 44-45].

Розуміння себе самого індивідом є фактом соціально обумовленим, але виникає проблема розбіжності самовизначення і його розуміння оточенням. Ч. Тейлор головним конфліктом сучасності вбачає в інструментальних способах думки і дії, які визначають джерела себе [3, с. 633]. Універсальна справедливість, як і універсальна добродетель, виробляє дискурс рівності, що байдужий до відмінностей. Фактично це є подовженням ідеї М. Фуко про

дискурс дисципліни. У системі Ч. Тейлора “дискурс дисципліни” перетворюється на “соціальну уявленість”, де звичайна людина відтворена в історіях і легендах (як види мовлення), загальна теорія (виробництво дискурсу, в термінології М. Фуко) належить меншості, яка структурує суспільство, і нарешті, “соціальна уявленість” надає той інструментарій і метод, що формують відчуття легітимності [4]. Тим самим дискурс дисципліни постає у вигляді безособового “загальноприйнятого розуміння речей”, яке укорінює соціальні практики. У такому випадку наративна ідентичність з’являється як елемент конституювання соціального зв’язку, мовний акт, що залежить від дисципліни як порядку дискурсу. А відтак, наративна ідентичність залежить від дисципліни як “принципу контролю над виробництвом дискурсу” [5, с. 68].

Загальне розуміння речей, або дисципліна, як порядок дискурсу (в термінології М. Фуко), встановлює певні межі завдяки грі ідентичності, тобто звернення запитання до оточення: чи зрозуміло? Індивідуальні риси чи спосіб самооцінки у наративній ідентичності має відбивати особисту неповторність, але через звернення до прикладів і аналогій, посилення на знані образи, що викликають типові очікування. Формою цієї гри є постійна реактуалізація правил, тобто застосування механізмів набуття впізнаності. Наративна ідентичність з’являється в системі “соціального уявленого” (Ч. Тейлор) чи порядку дисциплінарного дискурсу (М. Фуко), що мають складну внутрішню структуру загальних вимог і узгоджень, які забезпечують зрозумілість. Це своєрідна система принаровлювання до загального бачення речей і, водночас, прилаштування себе до спільної схеми соціальних практик. У класичній традиції “Поетики” Аристотеля все це закріплювалось у тріаді “очікування – впізнання – утримання”. Реактуалізація правил – це постійне повернення до цієї аристотелевої тріади задля набуття зрозумілості як необхідної складової соціального зв’язку.

Кожний соціальний зв’язок носить характер, по-перше, мовних ігор і є необхідним для існування суспільства мінімум зв’язку. По-друге, у суспільстві, де зростає роль комунікативної складової, мовний і будь-який символічний аспект набуває нового значення – контроль за “виробництвом дискурсів” і формування “дискурсивної спільноти”. У цьому аспекті наративна ідентичність може бути розглянута як елемент цих двох процесів.

Дискурсивність наративної ідентичності залучає її до процесів обміну дискурсив, висловлювання, як трансформації дискурсу і



появи нових актів мовлення. Через це наративна ідентичність потрапляє у “зовнішній світ” існування дискурсів, або, за висловом М. Фуко, “по той бік формулювання” [5, с. 59], де вона стає предметом нескінченного промовляння, або мовних актів.

Виробництво дискурсів як спрямування мовлення за певним вектором. Наративна ідентичність має “третю” сторону дії мовного акту. Окрім того, хто говорить, та того, до кого звернена мова, є “третя особа” – про яку говориться. Репрезентована ідентичність відділяється від оповідача і набуває самостійного існування як окремий елемент потоків символічного обміну. “Промовлена” ідентичність сама перетворюється на частину традиції розповідей, залучається до системи критеріїв і оцінок. Вона діє як система прецедентного права, що змушує вчиняти і судити за взірцем, тим самим корегуючи набір прагматичних правил, що конституують соціальний зв’язок.

“Промовлена” ідентичність, що була залучена до символічного обміну, має власну змістовну напруженість, яка впливає на навколишнє інформаційне поле. Надалі система зв’язків і пояснень використовує цю здійснену оповідь як точку прив’язки інших пояснень, пункт уваги, що задає певну тему обговорення як зведення вибіркового корпусу дискурсів. Врешті-решт “промовлена” ідентичність перетворюється на риторичне загальне місце, риторичний топос, у якому ігнорується особливе.

Ця “третя сторона” мовного акту утворює власну систему визнання і визначення розбіжностей. З одного боку, “промовлена” ідентичність набуває статусу символічного поєднання дискурсів, що визнали її як частину загальних рис спільності. Але з іншого боку, набір ознак, посилянь, проявленого оточення, що містяться в ідентичності як оповіді, створює власний “маркер” особливості. Саме цей “маркер” стає основою для диференціації подальших оповідей. Тим самим “промовлена” ідентичність – це не тільки результат доторку до “Іншого”, але й підґрунтя для визнання інакшості наступних промовлянь.

Таким чином, ідентичність поєднує в собі три принципові компоненти: доторк до “Іншого”, вимога до “Іншого” впізнати спільне і визнати особливе і, нарешті, перетворення на зовнішній елемент конструювання нового об’єкта, що вимагає визнання власної ідентичності.

Така теоретична проблема як проблема ідентичності має чітко артикульовані наслідки в соціальних практиках від визнання за-

гальних прав людини, до права спільноти на власний лад. Декларація локальної соціокультурної унікальності завжди буде ґрунтуватись на порівнянні локальності з оточенням. Але це не просто самовизначення локальності, воно завжди є зверненням до оточення з вимогою визнання своєї унікальності. Саме це заклало підмуток міжнародного права, що визнає право нації на самовизначення.

У сучасних соціальних практиках країн Західної Європи проблема ідентичності стала основою руйнації політики мультикультуралізму. Мультикультуралізм здійснив лише першу вимогу ідентичності як дискурсу – визнав рівність ідентичності в колі подібних. Але ідентичність наполягає на визнанні своєї унікальності, а не тільки причетності до загальності. Мультикультуралізм вимагав призупинення незгоди локальної ідентичності на користь спільного, але якраз це і стирає відмінності і веде до втрати неповторного. Ідентичність “спільного”, яка декларована в мультикультуралізмі, витісняє ідентичність “окремого”, що і стало причиною неефективності цієї політики.

Як зазначав Ч. Тейлор, проблема ідентичності – це проблема соціальної справедливості, але, на нашу думку, це і проблема рухливості демократичного суспільства. Рівність усіх, яка декларується демократичним суспільством, так само, як і принцип мультикультуралізму витісняє принцип відмінності особистих чи групових відмінностей. Можливо, саме з цим пов’язане хворобливо-чутливе ставлення до прав окремих спільнот, що визначили свої особливі риси. Визнання їх прав з боку суспільства стають фактичним запереченням відмінностей, що сформували їх ідентичність.

Таким чином, ідентичність як дискурс відіграє роль механізму, що конструє соціальні практики. Визначення ідентичності потребує формування фону загального, що дає змогу визнати подібність локальності до оточення. Але ідентичність потребує визнання своєї унікальності і в цьому процесі здійснюється щось подібне до “бунту множинності” у Плотіна, своєрідне “повстання ідентичності”. Ідентичність починається як прив’язка до оточення, але оточення мусить стати лише тим фоном, на якому простежуються відмінності. Згодом виокремлена ідентичність стає фоном для визначення іншого.

### **Література:**

1. Лиотар Ж-Ф. Состояние постмодерна – М.:”АЛЕТЕЙЯ”, 1998. – 162 с.

2. Рікер П. Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.
3. Тейлор Ч. Джерела себе. – К.: “Дух і літера, 2005. – 696 с.
4. Тейлор Ч. Что такое социальное воображаемое? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/69/te3.html> (04.12.2011).
5. Фуко М. Воля к истине. – М.: Магистериум, 1996. – 448 с.
6. Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004 – 440 с.

***Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ, протокол № 9 від 26 вересня 2011 р.***

Світлана Марійко

## ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ “НОМО VIRTUALIS” В УМОВАХ СУЧАСНОГО СОЦІУМУ

*У статті присвячено досліджується ідентичність віртуальної людини, вивчаються трансформації її сутнісних характеристик та переведення її з константного статусу у статус тимчасовий. Аналізується процес перетворення сталої ідентичності у мінливу, конфігуративну, самостійно обрану. Автором запропоновано образ людини-Протея як метафора ідентичності “homo virtualis”.*

**Ключові слова:** особистісна ідентичність, самототожність, конфігуративність, протейістична особистість.

**S. Marijko. Searches of homo virtualis identity in a modern society**

*The article is dedicated to the problem of virtual person's identity, investigation of identity's essential characteristics and its transformation to the constant status of temporary status.*

*The transformation process of permanent identity in changeable and independently selected is analyzed. The author suggests the image of man-Proteus as a metaphor for homo virtualis identity.*

**Keywords:** personal identity, self-equality, Protean self

**С. Марійко. Поиски идентичности “homo virtualis” в условиях современного общества**

*В статье исследуется идентичность виртуального человека, изучаются трансформации ее характеристик и перевода ее из константного статуса в статус временный. Анализируется процесс превращения постоянной идентичности в изменчивую, конфигуративную и самостоятельно избранную. Предлагается образ человека-Протея в качестве метафоры идентичности “homo virtualis”.*

**Ключевые слова:** личностная идентичность, самотождественность, конфигуративность, протейистичная личность.

Ще у 80-х роках ХХ сторіччя футуролог О. Тоффлер передбачив, що пошук мільйонами людей своєї ідентичності, яка полег-

шить возз’єднання особистості задля формування власного порядку та перемоги над хаосом, стане нагальною проблемою людства. Очевидно, що криза ідентичності постала найактуальнішою проблемою постмодерного світу – вибір людиною життєвих стратегій перетворився на основне завдання у плюралістичному, мінливому та іронічному сьогоденні. Акцентування на питанні ідентичності “вписано” в бачення сучасної картини світу і тісно пов’язано зі становленням віртуалізованого інформаційного суспільства. У зв’язку з глибинними трансформаціями сучасного соціуму, погоджуємось із думкою М. Оже, “є всі підстави описувати кризу сучасного світу як кризу ідентичності” [11, с. 140]. Необхідність детального аналізу самоідентифікації та ідентичності сучасної людини викликана ситуацією розірваності соціального світу: існуванням реального соціального буття, що задає межі самоідентифікації (статус, стать, національна приналежність) та віртуального, яке завдяки відкритості, відсутності обмежень чи кордонів і постійної оновлюваності вимагає самовизначення та регулярного пошуку своєї ролі в інфопросторі. Недовіра до метанаративів, характерна для постмодерного світу, провокує людину на індивідуальний пошук відповідей про смисл та суть власного буття. Я – особистість стає рефлексивним проектом, предметом власного дослідження та самоаналізу. У некласичній та постнекласичній філософській думці, на відміну від класичного уявлення про незмінну сутність людини, акцент зміщується на відмінність, не-самототожність людини, на утвердження необхідності самовизначення та пошуку ідентичності.

На рогляд Ж. Ліповецькі, ми переживаємо нині індивідуалістичну революцію, адже саме пошук ідентичності зумовлює усі наші соціальні та індивідуальні дії [10, с. 17].

Глобалізаційні тенденції, кроскультурність впливів, трансформація соціокультурного середовища сучасного суспільства викликали зростання уваги до пошуку людиною свого місця у всіх його інститутах. Саме тому визначальною проблемою людини сьогодні є пошук ідентичності, навіть боротьба за неї, “боротьба за ідентичність пов’язана з подіями руху особистості у просторі способів існування. Це боротьба особистості за свою нетотожність з будь-якими формами соціального існування, за збереження себе в якості субстанційної одиниці буття” [3, с. 205].

На нашу думку, найбільш прийнятним для дослідження ідентичності є підхід, що синтезує тлумачення ідентичності

психологією (як вираження внутрішніх процесів особистості, коли суспільні системи є лише контекстом), соціологією (як комплекс соціальних статусів та ролей) та філософією (як результат процесу ідентифікації, суть якого відображає побудову взаємозв'язків людини з зовнішнім світом, визначає співвідношення внутрішнього і зовнішнього, кінченого і безкінечного). Ідентичність (англ. "identity" – тотожність) – це багатозначний загальнонауковий термін, що у класичному варіанті виражає ідею постійності, спадковості, тотожності індивіда та його самосвідомості та має три модальності: психофізіологічну, соціальну та особистісну. У межах цього дослідження аналізуватимемо особистісну ідентичність, яка включатиме індивідуальну структуру пріоритетів та цінностей та інтерперсональний аспект (соціальні ролі та особиста репутація).

Розуміння особистісної ідентичності як тотожності індивіда самому собі в процесі розвитку та самореалізації, у розмаїтті комунікативних зв'язків достатнім чином виражає її суть (у класичному філософському тлумаченні). До сутнісних ознак ідентичності, відповідно до такого підходу, зараховують цілісність, стійкість, індивідуальність, спадковість. Оскільки сучасна людина перебуває у ситуації постійної трансформації життєвого світу, то її самототожність можлива лише за умов стійкості її сутнісних якостей як особистості, яка, своєю чергою, можлива лише завдяки спадковості під час її неминучих змін. "Самототожність людського індивіда як особистості передбачає тотожність не тільки її сутнісних характеристик, але також тих якостей, котрі виражають його своєрідність та неповторність. Саме тому ідентичність особистості іманентно включає в себе її індивідуальність" [13, с. 43].

"Криза ідентичності" (криза згідно з класичним тлумаченням ідентичності, що не є кризою у постмодерному баченні) виражається безпосередньо в деформації її сутнісних ознак: "цілісність" та "спадковість" стали почуттями, які дуже рідко відчуються в наш час", як стверджує З. Бауман [1, с. 186]. Ідентичність як цілісна, стійка система ціннісних орієнтацій, стереотипів, світоглядних настанов та принципів у динамічній соціокультурній ситуації сучасного віртуалізованого інформаційного суспільства стає неможливою і навіть непотрібною. Така традиційна, у нашому розумінні, ідентичність заважає особистості адекватно адаптуватись до нестійкого світу, не дозволяє динамічно пристосовуватись у мінливих умовах, а відтак, "гальмує" процес соціалізації та самореалізації. "Набуття чіткої ідентичності, яка раз і назавжди надає всім і

кожному “цілісність” та “спадковість”, закриває ряд можливостей або завчасно позбавляє права на їх використання” [1, с. 187]. Остаточне конструювання ідентичності може мати за наслідок втрату свободи маніпулювання образами та перетворень у результаті набуття остаточної соціальної ролі. Тому криза ідентичності, на думку О. Сотникової [15], може розглядатись як спосіб формування нового типу особистості, що комфортно почуває себе в сучасній мінливій ситуації.

Безкінечне становлення дозволяє говорити про таку важливу рису віртуальної людини, як уникання будь-якої визначеності і будь-яких формулювань. Це стосується і самовизначеності, що проблемізує саме визнання “*homo virtualis*” як статичної, самототожної – “усі ці взаємоперетворення – у тому вигляді, у якому вони проявляються у безкінечній тотожності, – мають один наслідок: спростування особистої самототожності Аліси, втрату нею власного імені” [5, с. 16].

У результаті трансформації суспільства та прискорення динаміки соціальних процесів відбувається трансформація ідентичності – зміна її сутнісних ознак, переведення її з константного статусу у статус тимчасовий. Атрибути ідентичності (цілісність, стійкість, спадковість) замінюються фрагментарністю, ситуативністю, короткочасністю, еkleктичністю. Множинність та фантомність стають сутнісними характеристиками ідентичності сучасної людини. Ідентичність, яка не зводиться до поняття тотожності, асоціюється з мінливістю, розпадом та хаотичністю. Ризомність (за девізом Ж. Дельоза “Не будьте деревом, будьте ризоною”) заміщує струнку систему самототожності та детермінує тенденцію нівелювання суб’єкта як цілісності. Оскільки цілісність людини, її можливість бути тотожною собі піддається критиці, виникає нова стратегія ідентичності, суть якої становить фрагментарність. Номадологічний (від “номад” – кочівник) спосіб бачення, на думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, відповідає на запит суспільства, що симулює реальність. Власне, у такому випадку можливість говорити про людину у категоріях самототожності, цілісності єдиного “Я” є вичерпаною. Номадологічний суб’єкт – “*homo virtualis*” є вічним кочівником і шукачем самого себе у потенційному віртуальному світі.

Відтепер першочерговим завданням є не стільки пошук себе, скільки вчасна заміна однієї ідентичності на іншу. “Так особистісна ідентичність з константною – ідентичності “на все життя” – перетворюється на змінну величину – ситуативну ідентичність “на

певний час” [13, с. 47]. Риси трансформованої ідентичності віртуальної людини – процесуальність, фрагментарність, варіативність та адаптивність, актуалізовані сучасними культурно-соціальними процесами, є вираженням трансформації сутнісних ознак ідентичності (цілісності, стабільності, спадковості).

Очевидно, що зміни, викликані інформатизацією сучасного суспільства детермінують трансформацію статусу і місця людини у його структурі, вимагають пошуку нових способів самоідентифікації. Поліваріантність поглядів на пошук людиною ідентичності у сучасному суспільстві зводиться до висновку, сформульованим З. Бауманом, відповідно до якого нині збільшуються можливості вибору варіантів ідентичностей (з одночасним їх обмеженням, викликаним множинністю). До аналогічного висновку доходить Д. В. Іванов, стверджуючи, що з віртуалізацією суспільства відбувається процес віртуалізації особистості, яка намагається ідентифікувати себе, формуючи множину віртуальних образів, сконструйованих ідентичностей, які насправді є лише симуляціями. У результаті, людині важко знайти себе у множині образів, масок-симулякрів.

Відповідно до поглядів Д. Іванова, “конструйованість особистості в Internet надає свободу ідентифікації: віртуальне ім’я, віртуальне тіло, віртуальний статус, віртуальна психіка, віртуальні звички, віртуальні чесноти та віртуальні пороки [6, с. 138]. Однак така свобода призводить до ще більшої непевності у пошуку себе – “людям пропонується (швидше навіть нав’язується) безпрецедентна свобода, однак її ціною стає така ж безпрецедентна невпевненість” [1, с. 201].

Оскільки відбувається процес дистанціювання, відчуження від повсякденних соціальних ролей (на користь можливості відчутти себе Іншим), то логічний вихід із ситуації “*homo virtualis*” вбачає у захопливій грі масок, персонажів, ідентичностей. На думку Й. Хейзінги, “той, хто надягнув маску, “грає” іншу істоту. Але він і сам “є” цією іншою істотою” [18, с. 32].

Людина справді тимчасово є тією маскою, яку вона надягла для певної ситуації спілкування у товаристві. Вона грає багато ролей у пошуках ідентичності, що втікає, захоплено сприймає себе Великим Лялькарем, який дістає зі скрині (архіву самообразів) необхідну для такого спектаклю ляльку, не усвідомлюючи, що спокуса симуляції перетворила її на одного з рядових виконавців численних ролей. Адже людина лише підкоряється логіці віртуальної реальності та світової інформаційної мережі, і не вона є лялькарем та



режисером, а неписані правила інфосфери та віртуальності диктують їй цю поведінку.

Відповідно до поглядів І. С. Кона, маска дозволяє набути анонімність, присвоїти собі інший вигляд, вона компенсує те, чого особистості не вистачає. Саме тому вона нав’язує і визначає певну модель поведінки, що не може бути нейтральною щодо істинного “Я”. Нав’язаний маскою стиль поведінки поступово закріплюється на рівні звички і, подібно до героя роману Кобо Абе “Чуже обличчя”, людина поступово стає залежною від неї, істинне “Я” розчиняється в лабіринтах саморефлексії. Маска є способом пристосування до світу, що полегшує адаптацію до певних життєвих ситуацій, адже маскування звільняє від умовностей престижу і обов’язків відповідати очікуванням нвколишніх. Маска є “форма гри з життям, коли життя переграє актора” [8, с. 7], вона є способом захисту від реальності та водночас формує власну реальність, що дозволяє уникнути програвання повсякденних соціальних ролей.

Карнавалізація, гра, маскування є невід’ємною рисою віртуального життя, адже маска дозволяє уникнути відчуття екзистенційного вакууму, допомагає людині відповідати шаленому ритму змін, який диктує реальний світ. “Homo virtualis” потребує маскування як захисту від відчуття власної розмитої ідентичності, вона створює архів образів, які дозволяють кожного разу грати необхідну роль. Віртуальний простір має карнавальну іпостась в інтерпретації М. Бахтіна – він є життям, оформленим особливим чином. Виходячи з цього, життя віртуальної людини подібне карнавалу, де заперечуються реальні статуси, загальноприйняті норми, немає розподілу на виконавців та глядачів. Це карнавал – гра, що є ніби реальною формою життя, гра, в яку не грають, але яку проживають. Занурення в ілюзорний світ, насолода від гри і є спокусою симуляції за Ж. Бодрійяром, спокусою занурення у віртуальну реальність – “гостре метафізичне зваблювання зниклої реальності” [4, с. 117].

Сучасна віртуальна людина стає заручником поліваріантності реальностей, які вона може створювати. Вона перетворюється на вічного актора, що безупинно змінює ролі, маски, видаючи себе за іншого, проживаючи чуже, вигадане життя (справа тут не тільки у необхідності підлаштовуватись і змінюватись у різних життєвих та статусних ролях, а у пошуці людиною себе у множині наданих самій собі характеристик).

“Homo virtualis” має розширені можливості ідентифікації, вона може наділяти свій образ будь-яким набором прикмет. Така іден-

тичність множинна, адже людина може одночасно використовувати цілу галерею образів-масок, та калейдоскопічна, оскільки істинне “Я” у класичному розумінні формується ситуативно, складаючись в єдине ціле з великої кількості фрагментів-самообразів. “На сцені суб’єктивного уявлення мерехтить і піддається оцінці цілий калейдоскоп образів, що змінюють один одного, фрагментизуючи суб’єкта” [9, с. 53]. Відносини між віртуальним образом-маскою та її творцем – реальною людиною амбівалентні. З одного боку, вони ґрунтуються на ототожненні реальної людини зі створеним нею образом, з іншого – самообраз-маска відособлений від творця та існує фактично незалежно від нього (“*homo virtualis*” являє собою чергову личину, наділену за її ж волею певними рисами). Віртуальна людина – володар масок опиняється у ситуації розпорошення істинної ідентичності, її дефрагментації (людина дифрактує у множину мініатюрних еґо – самообразів).

Таким чином, ґрайлива маніпуляція множиною масок та ролей детермінує, з одного боку, процес розпорошення ідентичності, її розчинення у калейдоскопі створених віртуальних персонажів, з іншого – надає смислу пошукові самого себе у мінливому світі, дозволяє отримувати насолоду від умілого та гнучкого пристосування до динамічних процесів трансформації соціокультурного простору. Узагальнюючи вищезазначене, нині ми спостерігаємо перемогу конфігуративного “я”, що ситуативно обирає з набору рольових моделей і життєвих стилів.

Конфігуративність ідентичності (її ситуативність, використання маски-самообразу залежно від варіанта подій) пов’язана з неможливістю тривалого перебування у котромусь із статусів, бо “перспектива досягнення “стабільного притулку” в кінці шляху відсутня; бути в дорозі стало постійним способом життя індивідів, що вже хронічно не мають свого стійкого положення у суспільстві” [1, с. 184]. Це підтверджує думку російських дослідниць А. Жичкіної, О. Белінської [2], які звертають увагу на новий соціонормативний канон людини, для якої момент набуття справжньої ідентичності – це момент відмови від вже встановленого на користь нового.

Криза ідентичності, яку анонсують сьогодні психологи, соціологи, філософи, по суті, являє собою процесуальний стан творення нового типу ідентичності – ситуативної, такої, що підлаштовується під обставини. Творення актуальної на даний момент ідентичності відповідає вимогам часу та логіці віртуалізованого інформаційного суспільства, орієнтованого на короткочасність та варіативність.

Адже, на думку Шеррі Тьокл, експерименти зі створенням і реконструкцією “Я” характерні для постмодерну, а множинність і змінність ідентичності у віртуальній комунікації є відображенням множинності ідентичності в сучасному суспільстві в цілому. Криза ідентичності є, по суті, процесом метаморфози стійкої ідентичності у ситуативну, адаптивну ідентичність постмодерну, занурену у віртуальну реальність та гру масок і самообразів.

Гнучка соціальна структура віртуалізованого інформаційного суспільства детермінує появу такої ж гнучкої, децентрованої “*homo virtualis*”, яка комфортно почувається в ситуації постійних змін. “Проблема, котра мучить людей в кінці тисячоліття, полягає не тільки в тому, як знайти обрану ідентичність і змусити оточуючих визнати її, скільки в тому, яку ідентичність обрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо обрана раніше ідентичність втрапить цінність чи позбудеться своїх спокусливих рис” [1, с. 186].

Віртуальна людина є фрагментизованим суб’єктом, стратегічним завданням якого є “склеювання” між собою різних ідентифікаційних шаблонів та масок з колекції/архіву образів. Уміння швидко, адаптивно змінювати їх стає нагальною необхідністю та відповідає вимогам мінливого та множинного постмодерного світу. Таким чином, вищеописана криза ідентичності є не втратою самоідентифікації чи розмиванням її суті (у класичному філософському розумінні), а процесом позбавлення від сталої, стабільної ідентичності як від рудименту, який заважає розвиватись та вчасно реагувати на виклики сьогодення, процесом конструювання нової ідентичності “*homo virtualis*” – конфігуративної, мінливої, ситуативної. Уміння “змінювати оболонку” (за Г. Гессе) розчиняться, поступатися своїм “Я” заради змін стає необхідним, тому множинність “Я” є нормою, а не виявом кризи ідентичності.

Віртуальна реальність надає унікальну перспективу реалізуватись численним прагненням, амбіціям та бажанням, спробам прожити інше життя з відмінними від реального статусом та життєвою історією. Відбувається зміна соціального характеру, перемога конфігуративного “я”, набору рольових моделей і життєвих стилів. Таке модулятивне “я” людини інформаційного суспільства, що живе у потоці створюваних нею ж образів, трансформація соціального характеру тісно пов’язані з новим стилем комунікації, споживанням та творенням інформаційних блоків. На думку О. Тоффлера, “найбільш революційні риси нових засобів комунікації полягають у тому, що більшість з них інтерактивні – дозволяючи

кожному індивідуальному споживачеві створювати образи і посилати їх так само просто, як одержувати їх ззовні” [16, с. 305]. Комунікаційна революція, таким чином, представляє кожному більш складний образ “я” і “створює для нас можливість за допомогою електроніки проектувати наш образ на світ” [там само].

Трансформація соціокультурного простору сучасності призводить до метаморфози традиційних форм ідентичності та появи нових: “змішаної ідентичності” (М. Фасслер), “флюїдної ідентичності” (Б. Беккер). Німецький соціолог та філософ М. Фасслер виділяє “переделектронну” та “електронну” ідентичності. “Переделектронна” ідентичність (ядро якої становить національна ідентичність) включає всю сукупність відмінних якостей, притаманних певній людині у докомп’ютерну епоху. Під впливом техногенних чинників людина формує “електронну” ідентичність, складові якої залежать від інформаційно-знакового середовища, ідентичність, що не передбачає національних чи культурних відмінностей. Оскільки джерелом ідентичності, на думку М. Фасслера, є триада “комунікація-самоорганізація-самовизначення”, в умовах віртуалізованого світу сучасності людина сама конструює себе, залежно від нею ж створених умов. Інформаційне середовище сучасного віртуалізованого суспільства породжує “змішану” ідентичність, позбавлену меж, мінливу. Змішана ідентичність як одна з форм вираження соціальної ідентичності – непостійна, гнучка, залежна від умов комунікації.

На нашу думку, як метафора ідентичності “*homo virtualis*” – людини віртуалізованого інформаційного суспільства найбільш вдалим є образ “людини-Протея”. Давньогрецький бог Протея змінював образи ведмедя, лева, води, вогню, набуваючи свого істинного вигляду лише тоді, коли був зненацька захоплений і закований, так само як і “*homo virtualis*”, яка експериментує з множинними ідентичностями та грає численними масками. Віртуальна людина є “протеїстичною особистістю” – здатною до постійної зміни масок та образів, маніпуляцій у галереї самообразів та зануреною у спокусливу гру ідентичностями. Поява образу “людини-Протея”, зображеного американським психіатром Р. Д. Ліфтоном, є закономірною з огляду на втрату відчуття стабільності та незмінності символів, у яких людина мислила своє буття. Поза межовість на наднаціональність інфомагістралей сучасності, поява множини культурних символів детермінували появу “незамкненої” у певному культурному горизонті, відкритої особистості. Стиль життя людини-Протея як безкінечний

ряд експериментів над собою не є патологічним, і не повинен мати негативних конотацій, оскільки являє собою адаптивний механізм. Варто підкреслити, що цей механізм є винятково успішним у ситуації нестійкого та перманентно поновлюваного соціокультурного простору сучасності.

Американський філософ Дж. Огільві у праці “Багатомірна людина”, підтримуючи ідею множинності Я “людини-Протея”, вважає, що слід визнати необхідність зміни ідентичностей, багатомірність та децентрацію самості, яким відповідає соціально-політичний плюралізм сучасності [7]. Таким чином, регулярна зміна самообразу є не аномалією, а потребою, вдалою реакцією на метаморфози сьогодення.

На думку Р. Д. Ліфтона [19], протеанізм – явище кінця ХХ сторіччя, викликане в основному двома причинами: революцією в ЗМІ, що призвела до взаємопроникнення культур, моментального поширення інформації і піддала людину чужорідним соціокультурним впливам, які вплинули на формування самості та станом глобальної соціальної кризи. Протеїстична ідентичність (“protean self”) – поняття, що вводить Р. Д. Ліфтоном, в англійській мові означається як багатоманітна, змінна, багатогранна, тобто відповідає нашому баченню характеристик віртуальної людини сучасності, прихованої за множиною масок та образів.

Поява “людини-Протея” не засвідчує втрату ідентичності, навпаки “людина-Протей” перманентно балансує між прагненням до цілісності та постійними метаморфозами за допомогою іронії, що надає змогу сумніватись у будь-якому “Я” та дозволяє пов’язувати різноманітні його образи один з одним. Поява протеїстичної особистості тісно пов’язана з деміургічною функцією віртуальної реальності, коли людина набуває можливості розширення за власним бажанням меж свого життєвого світу. Віртуальний план буття дозволяє їй стати творцем, ініціатором, маніпулятором життєвих ситуацій, перевести свій самообраз зі статусу потенційного у статус реальний. Виступаючи у ролі деміурга, створюючи ймовірнісні життєві простори, людина змінює численні образи, приміряє на себе маски та ролі та залежно від ситуації грає роль, найбільш доцільну за таких умов. О. Орлов використовує термін “віртуальна деміургія”, яка “певною мірою буде робити нас справжніми деміургами всього того в нас, що пов’язано з нашими “електронними” текстами і образами” [12, с. 295]. Оскільки віртуальна деміургія захоплює “всіх, хто пізнав блаженство комп’ютерного набору на віртуальній

сторінці” [там само], сучасній людині важко відмовитись від спокуси симуляції. Відтак, “*homo virtualis*” являє собою людину-Протея, людину-деміурга, яка здатна сама створювати самообрази, проектувати їх на екран соціокультурного простору, талановито маніпулювати численними масками, ситуативно їх використовуючи.

Ставлення до сучасної людини як до розгубленого, заплутаного у лабіринтах самосприйняття індивіда з розпорошеною ідентичністю має яскраво виражені негативні конотації. Виходячи з такої негативістської позиції, віртуальна людина сприймається як розколота на множину ідентичностей, які вона намагається “склеїти”, прихована за численними масками. Сучасна людина, таким чином, заплутана “дзеркалами симулякрів, у яких особистість (ідентичність) губиться в безкінечних відображеннях, губиться перед відображенням своєї поліідентичності, що відображає чарівний політеїзм людини – не стільки багатобожжя, скільки багатолюдність: множину невловимих, швидкоплинних личин та відблисків тієї єдиної людини, що може бути (якщо не бути, то здаватися) багатьом” [17, с. 322]. На думку російської дослідниці Г. К. Сайкіної, така поліідентична людина відчуває себе загубленою, фундаментально недостовірною, її самоусвідомлення визначається за формулою “моя сутність – у моїй недостовірності” [14]. Такий песимістичний погляд на самовідчуття сучасної покинутої людини підтримує Ж. Ліповецькі, який сучасне суспільне життя (еру пустоти) пов’язує з процесом персоналізації, наділяючи цей термін негативними конотаціями. Персоналізація – це не тільки індивідуалізація (яка притаманна сучасному соціуму також і на думку З. Баумана), але і спустошення, перетворення людини в ніщо. Таким чином, прагнення до самовираження, суб’єктності людини призводить до анонімності та пустоти.

Однак, на нашу думку, така загубленість у галереї самообразів не є причиною для песимізму, навпаки – сучасна людина отримує задоволення від усвідомлення себе полівекторною, багатообразною. Відчуття недостовірності свого буття є притаманним для члена віртуалізованого інформаційного суспільства, оточеного симулякрами, однак така невпевненість у реальності та самому собі є підставою для того, щоб через відмову від стабільності, заперечення константного “Я” здобути свободу самоідентифікації, свободу у виборі самообразу.

Узагальнюючи вищезазначене, підсумуємо, що у швидкозмінному калейдоскопі подій, величезному потоці інформації, якою

ЗМІ заповнили індивідуальний простір, найважчим є пошук людиною себе, своєї ідентичності. Віртуальна людина втрачає такі атрибути особистості, як стабільна самоідентифікація та соціальний статус, а натомість формує розмити, мінливу (ситуативну), конфігуративну ідентичність. Анонсована криза ідентичності насправді є абсолютно нормальним явищем у сучасному віртуалізованому світі, оскільки динамічні соціальні процеси змушують індивіда постійно коригувати самообраз – змінювати соціальне становище, статус, громадянське самовизначення свого “Я”. Ігровий, перформативний, нестійкий характер ідентифікацій допомагає людині залишитись відкритою, відповідати ситуації у мінливому світі. В умовах гнучкого, мінливого віртуалізованого інформаційного суспільства людина повинна постійно оновлюватись, її ідентичність не задана назавжди, а являє собою проект, динамічний процес ідентифікації. Ідентичність сучасної людини перетворюється зі сталої і назавжди даної на самостійно обрану та знайдену.

### Література:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман; [ред., пер. с англ., В. Л. Иноземцев]. – М. : Логос, 2002. – 326 с.
2. Белинская Е., Жичкина А. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.flogiston.ru/projects/articles/strategy.shtml> (24.10.2011).
3. Беляев В.А. Антропология техногенной цивилизации на перекрестке позиций / Вадим Алексеевич Беляев. – М. : ЛКИ, 2007. – 413 с.
4. Бодрийяр Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр [перевод с французского Алексея Гараджи]. – М. : Ad Marginem, 2000. – 318 с.
5. Делез. Ж. Логика смысла: пер. с фр. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
6. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2.0 : [монография] / Дмитрий Владиславович Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 214 с.
7. Кон И. С. В поисках себя. Личность и ее самосознание / И. С. Кон. – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.
8. Корабльова Н.С. Багатомірність ролі і маски – лик і личина / Н. Корабльова. – Харків : ХНУ, 2000. – 288 с.
9. Косыхин В. Г. Информационное общество и субъект эпохи постмодерна / В. Косыхин // Информационная цивилизация: пространство, культура, человек (под ред. В. Б. Устьянцева). – Саратов : Издательство Поволжского межрегионального учебного центра, 2000. – С. 53-55.

10. Липовецки Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки; пер. с фр. В.В. Кузнецова. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 331 с.

11. Оже М. Кризис смысла в современном мире / Марк Оже // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5-6. – С. 130-150.

12. Орлов А. М. Виртуальная реальность. Пространство экранных культур как среда обитания / А. Орлов. – М.: ГЕО, 1997. – 336 с.

13. Писчиков В. С., Холин М. М. Идентичность личности как проблема современного общества // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / ред.: Я. В. Шрамко. – Вип. 10. – Кривий Ріг, 2009. – С. 41-50.

14. Сайкина Г. К. Человеческая идентичность как элемент современной социальной реальности. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=416> (20.10.2011).

15. Сотникова О.А. Игра и коммуникация в социальной виртуальной реальности : дисс. кандидата философских наук : 09.00.03 / Сотникова Ольга Алексеевна. – Х., 2005. – 57 л.

16. Тоффлер О. Третья хвиля / Олвін Тоффлер // Сучасна зарубіжна філософія. Хрестоматія / Упорядник В. Лях. – К.: Либідь, 1996. – С.275-335.

17. Фокин С. Л. Комментарии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – 346 с.

18. Хейзинга Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры / Йохан Хейзинга. – М.: Прогресс Традиция, 1997. – 416 с.

19. Lifton R.J. The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation. N.Y., 1993.

**Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка **С. В. Куцепал**



Лариса Костюк

## ЕТНІЧНА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ: СОЦІОКУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ТА ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ

*У статті зроблено спробу виявлення причинно-наслідкових зв'язків між господарсько-культурним типом українців та їх ментальністю як способом реалізації своєї культурної ідентичності та засобом інтеграції сучасної української спільноти в культурний простір ХХІ ст.*

**Ключові слова:** етнічна ментальність, менталітет, культурна ідентичність.

**L. Kostyuk. Ethic Mentality of Ukrainian: Socio-Cultural Tradition and Problems of Identity**

*The article attempts to identify causal relationships between economic-cultural type of Ukrainian and their mentality as a way of implementing its cultural identity and means of integration of modern Ukrainian community in the cultural space of XXI century.*

**Keywords:** ethnic mentality, mentality, cultural identity.

**Л. Костюк. Этническая ментальность украинцев: социокультурная традиция и проблемы идентичности**

*В статье сделано попытку выявления причинно-следственных связей между хозяйственно-культурным типом украинцев и их ментальностью как способом реализации своей культурной идентичности и средством интеграции современной украинской общности в культурное пространство ХХІ века.*

**Ключевые слова:** этническая ментальность, менталитет, культурная идентичность.

У сучасному багатоманітному світі ментальність є актуальним аспектом збереження самобутності, яка досягається не ізоляцією чи протиставленням іншому світу, а реалізацією своєї ідентичності. У контексті завдань побудови сучасної цивілізованої країни зусилля повинні бути спрямовані на вивчення та вдосконалення соціального організму в усіх його компонентах, в тому числі й етотемальних. Для повноцінної суспільної і культурної інтеграції у

цивілізаційний простір ментальні чинники є критерієм зацікавленості одного етносу при засвоєнні культурно-інтелектуальних надбань іншого, а також засобом для власного духовного збагачення. Тому входження України у світове цивілізаційне коло не заперечує українську самобутність – менталітет, – а відбувається шляхом інтеграції етнічних та загальнолюдських цінностей і смислів.

Ментальність етносу визначає превалюючу однорідність у способі мислення, світосприйняття та світобачення, що об'єднує спільноту в певних межах її життєдіяльності. Етнічна ментальність формується в процесі етногенезу, зазнаючи змін упродовж етнічної історії, але зберігаючи свою основу (константу), що дає можливість окреслити образ цієї спільноти, її духовно-культурний зовнішній самовияв.

Поняття “менталітет” вказує на об'єктивне означення того, що є субстратом духовної культури суб'єкта – етносу. Цей субстрат має структуру, функції, типологію, стереотипність, чітко окреслені границі тощо. Менталітет можна уявити як певні духовні конструкції, що піддаються змінам упродовж тривалого часового періоду.

Ментальні настанови є опосередковуючою ланкою, що лежить в основі формування і розвитку цінностей традиційно-побутової культури етносу, які, своєю чергою, зберігають і передають специфічність менталітету наступним поколінням, стаючи традицією. Землеробський тип господарювання довгі віки визначав характер розвитку всіх сфер економічного та соціально-культурного життя спільноти, адже українська традиційно-побутова культура формувалася на основі землеробської праці та культури землі. Це знайшло відображення в уявленнях українців про світ і про себе у світі, у ментальних особливостях спільноти, в національному характері, обрядовості тощо.

Метою дослідження є виявлення причинно-наслідкових зв'язків між господарсько-культурним типом українців та їх ментальністю як способом реалізації своєї культурної ідентичності та засобом інтеграції сучасної української спільноти в культурний простір ХХІ ст.

Дослідження традиційно-побутової культури українців започаткували в ХІХ ст. Михайло Максимович, Микола Костомаров, Павло Чубинський, Пантелеймон Куліш, Микола Сумцов, Іван Нечуй-Левицький, Федір (Хведір) Вовк та ін. У першій половині ХІХ ст. ці дослідження носили переважно описово-констатуючий характер. На поч. ХХ ст. спостерігаємо перехід від описових досліджень до теоретико-узагальнюючих. Це праці Івана Франка, Володимира

Гнатюка, Олекси Воропая, Івана Огієнка, Івана Крип'якевича та ін. Звертаються до цієї проблеми і сучасні дослідники. Це Галина Лозко, Юрій Шилов, Вадим Скуратівський, Микола Чмихов, Олександр Знойко, Олексій Нельга, Михайло Степико та ін.

Постановка завдання. З'ясування проблем етносу слід розглядати в тісному поєднанні з проблемою етногенезу, світогляду, ментальності, взаємозв'язків з іншими етнічними спільнотами. Оскільки ментальна своєрідність спричинена природнокліматичними, географічними умовами, тобто простором, що забезпечує форми і способи життєдіяльності етносу, то необхідним елементом аналізу постає господарсько-культурний тип (ГКТ) етнічної спільноти. Вплив ГКТ відчутний в усіх реаліях традиційно-побутової культури народу: в типі жител, екстер'єрі та інтер'єрі, в народній кухні, одязі, промислах та ремеслах, в обрядовості тощо. Нашим завданням є розкрити сутність взаємозв'язку і взаємовпливів між ГКТ та ментальними характеристиками етнічної спільноти як основою соціокультурної інтеграції.

Автохтонність українців підтверджується археологічними дослідженнями поселень на території сучасної України ще палеолітичної доби. В Україні – найбільш родючі ґрунти у світі, а також помірний клімат, наявність природних водоймищ. Землеробство – головний вид господарської діяльності українського етносу зі стародавньою високорозвиненою землеробською культурою. На території України були розвинуті усі галузі землеробства – хліборобство, городництво, садівництво. Провідною галуззю землеробства в Україні було хліборобство, яке ще за часів Київської Русі набуло високого рівня розвитку. В межах такого способу господарювання сформувався світогляд народу – складна система вірувань, знань, уявлень; культів та заборон (табу), які відображені у настановах ментальності, звичаях та обрядах, народній творчості тощо. Висока аграрна культура визначена як традиційне рільництво, представлене низкою атрибутів: культ землі, магія слова та магія предметна, насамперед, знарядь праці, тобто все те, що становило світоглядну та ментальну систему і, одночасно, важливий компонент традиційної культури взагалі.

Культ землі має давні традиції, про що говорить, зокрема, митрополит Іларіон [2, с. 38]. Це особливо відбилось в уявленнях українців про світобудову, головним елементом якої є земля і те, що вона зрощує хліб [4, с. 89]. Хліборобська ідея присутня також і в сюжетах українського фольклору, що є рідкісним для

світової міфології. Наприклад, мотив божої оранки – заняття богів землеробською працею. Саме в цьому виявляється народна філософія українців – філософія землі і праці, у системі уявлень про яку формувалась така ментальна настанова, як “хліборобськість”. Серед інших способів конкретно-чуттєвого втілення етнічної ментальності особливе місце займає фольклор як спосіб узагальнення досвіду народу і його прагнень. Це унікальний дослідницький матеріал, що несе інформацію про минуле етнічної спільноти, яке властивим виключно народнопоетичній творчості шляхом розкривається в почуттєво-образному вигляді. Беручи до уваги сторінки історії, можна стверджувати, що народне слово, формуючи “дух народу”, його ментальність, упродовж віків було чи не єдиною зброєю, за допомогою якої стверджувалася самобутність, окремішність та прагнення до власного шляху розвитку [5, с. 190].

Однією із рис української ментальності є тісний зв’язок із середовищем існування (“антеїзм”). Найхарактернішим архетипом є взаємовідносини між ласкавою, плодючою Матір’ю-землею та люблячим, вдячним Сином-хліборобом.

Проблема взаємозв’язку етнічної території та способу господарювання досліджена Юрієм Липою у роботі “Призначення України”. Він не оперує поняттям ментальність, але говорить про “організацію української духовності” [1, с. 26] як найпостійнішої та найвиразнішої риси кожного народу. Від часів трипільської культури кількатисячолітня безперервна традиція густонаселеної пра-України дає підстави для ствердження про те, що традиційно-побутова культура як органічний чинник буття етнічної спільноти, формувала особливості ментальних настанов українців, і сама знавала впливу етнічного менталітету.

Заслуговує на увагу, зокрема, особливість формування єдності території, торгівлі, влади, звичаїв, а також мови, релігії тощо, під впливом річкової мережі території України. Завершення річкової системи українських шляхів впадінням у Чорне море завжди мало прояв і в матеріальних, і в духовних тенденціях української території. Тобто ми не можемо стверджувати, що український менталітет розпочав формуватися від верхів’їв чи середини рік, а потім просувався до гирла. Проте варто зазначити, що переміщення центрів української духовності і державності вздовж рік (Галич – верхів’я Дністра, Київ – середина Дніпра тощо) відбувалося по лінії “південь-північ”, оскільки вона відповідає головній осі українських рік [1, с. 54]. Таке чергування впливів півночі і півдня, як

стверджує Юрій Липа, було головною тенденцією у формуванні культури, духовності, державності упродовж тисячоліть. На думку дослідника, майже не існує суперечності для української духовності між східними і західними впливами. Доцільно говорити тільки про очищення від західних і східних впливів для надання виразності українській ментальності, що ґрунтується на органічному значенні території в часи формування.

Українська територія, з її системою річкових шляхів, будучи ланкою у системі колишніх морських шляхів, стає одним з осередків поширення античної культури. Елементи морської античної культури органічно вплітаються в світогляд українців, що робить їх ментальність відмінною від етнопсихічних характеристик типово континентальних спільнот. Пам’ятаючи про це, легше зрозуміти прагнення Києворуської держави до здобуття морських ринків, їх експансію на Каспій та Егейське море; пізніші козацькі морські походи; а також своєрідний характер торгівлі українських чумаків в XIV-XIX ст. Устрій цього мандрівного купецтва складався упродовж тривалого періоду і мав свої звичаї. Напівосілий, напівмандрівний спосіб життя накладав свій відбиток і на зовнішність чумака, який “переважно помовчує, замкнений, він дивиться на життя з деkim презирством. У всій його поведінці повно самоповаги. У ньому завжди є іронія, і він завжди готовий розважати жартом товариство, не трапляючи власної гідності [147, с. 89]. Ми поділяємо думку Юрія Липи, що чумацтво було не тільки торговельною організацією великого масштабу, а мало такий самий вияв в українському менталітеті, як і хліборобство чи козацтво. Такі традиції не зникають безслідно, а стають матеріалом для розвитку інших форм господарської діяльності та способів соціальної інтеграції у наступні часи.

Культурна основа, створена упродовж тривалого часу спільнотою, що проживає на даній території, і надалі впливає на менталітет належних до неї людей. Іншими словами, кожне “культурне коло” фіксує ментальні особливості належних до нього людей у певних рамках. Українська культура увібрала в себе особливості багатьох “культурних кіл” спільнот, що проживали в різні історичні періоди. Одним із перших можна назвати “культурне коло” пастухів-номадів, що охоплювало велику частину сучасної північної і східної Європи. Землеробство та осілий спосіб господарювання дали інше, більш могутнє хліборобське “коло” культури. Найбільше воно виявилось в Європі в егейській та трипільській культурах. Його ознаки стали основою менталітету народів Європи від України, Балкан,

Швейцарії аж до Голландії, Англії і Швеції. Це “культурне коло” дає найглибшу основу сучасного українського менталітету, що характеризується почуттям справедливості, гідності, відваги та пристрасної любові до своєї землі [1, с. 147]. Центром цього “кола” є родина, зокрема роль жінки-матері. Найдавнішим символом такого агрокультурного населення є образ Великої Матері. Зрозуміло, чому образ жінки-матері персоніфікує це “коло”. Її перевага пов’язана з самим устроєм осілої хліборобської родини, де потрібне вміння господарювати, витривалість і традиціоналізм у праці. Неспокійність чоловічого начала не знаходить достатнього відображення в щоденному житті хлібороба. Навпаки, чоловічий елемент хліборобського “кола” призвичаюється до самоопанування, до признання прав інших членів спільноти, до погодження з приватною власністю інших членів родини (початки формування демократизму). Поняття матері вище від чоловічого чи жіночого начала. Воно поєднує в собі розуміння обох начал і є нормативною стабілізуючою силою в людському житті. Підносячи поняття роду і родини, українська духовність створює підстави для морального контролю над одиницею, де важливим чинником є громадська думка. В українців це систематичний контроль моральності, перш за все особистої. З іншого боку – це гармонійна основа відносин всередині етнічної спільноти. Найвищим провідником для українців є той, що найповніше відображає собою моральну справедливість. На другому місці – те, що він повинен бути особисто талановитим і продовжувати давні традиції. Тому прагнення до справедливості – одна із важливих ментальних характеристик українців. Почуття роду і родини знаходить своє відображення в українському динамізмі і традиціоналізмі.

Михайло Степико у монографії “Буття етносу” (1998) [3] у контексті характеристики культурологічних засад господарського вибору української спільноти говорить, що досвід буття народу детермінує і його сьогодення, і перспективи культурно-господарського розвитку. “Досвід буття визначає також загальний рівень господарювання й побуту, дисципліни праці, професіоналізму та професійної честі. Всі ці утворення – результат тривалого шляху, який пройшов народ; вони не можуть ні зародитися на пустому місці, ні зникнути в ході життя однієї генерації” [3, с. 217]. Зміни та трансформації, яких зазнала українська господарська культура упродовж ХХ ст., М. Степико визначає як “інкорпорацію марксистсько-ленінських цінностей у традиційно-колективістські організації українців (найцікавіша риса соціальної генези української культури: феномен “гурту” або

невеликої групи людей, що добровільно-емоційно об’єдналися задля досягнення певних цілей)” [3, с. 22]. Дослідник доводить, що багато рис українського менталітету (терпимість, комплекси меншовартості, довірливість та нездатність до сталого і послідовного індивідуального зусилля) набули в радянські часи гіпертрофованих, навіть гротескних контурів під впливом трагічних історичних обставин, коли навіть самі слова “український”, “національний” могли привести людину до стресу. Багато традиційних культурних рис було модифіковано для того, щоб культура служила впровадженню “егалітарно-колективістських цінностей” [3, с. 222]. Найбільш негативної трансформації зазнали за радянських часів основні складові економічної поведінки особи: 1) наснага до праці, 2) ставлення до приватної власності, 3) управлінська поведінка, 4) здатність до підприємництва. Найактуальнішою проблемою суспільного поступу України М. Степико визначає сьогоднішню “розірваність” її національного буття, оскільки для свого становлення, зокрема економічного, українська спільнота має потребу в колективній пам’яті, колективній моралі, колективних цінностях [3, с. 206].

Відповідаючи на питання, на основі яких цінностей відбуватиметься трансформація суспільного буття України і як буде враховуватися досвід життєтворчості етносів, що її населяють, у процесі такої трансформації [3, с. 224], доцільним є зауваження, що шлях України у світову співдружність лежить не через зречення своєї культури, а завдяки задіянню власних унікальних, оригінальних механізмів життєтворення, для яких чужий досвід може мати лише значення уроків історії [3, с. 225].

Підсумовуючи розглянуті проблеми, зазначимо:

– річкова мережа території України, переміщення центрів української духовності і державності вздовж річок (Галич – верхів’я Дністра, Київ – середина Дніпра тощо) стали основою у формуванні культури, духовності, державності;

– вплетення у світогляд українців елементів античної культури робить їх ментальність відмінною від етнопсихологічних характеристик типово континентальних спільнот, що відображається у прагненні Києворуської держави до здобуття морських ринків, їх експансії на Каспій та Егейське море; у козацьких морських походах; у своєрідному характері торгівлі українських чумаків у XIV-XIX ст.;

– піднесення на чільне місце поняття роду і родини, морального контролю над одиницею, громадської думки знаходить своє відображення в українському динамізмі та традиціоналізмі;

– на основі хліборобської праці та культу землі сформувалась така ментальна настанова українців, як “хліборобськість”;

– на основі архетипу взаємовідносин між ласкавою, плодючою Матір’ю-землею та люблячим, вдячним Сином-хліборобом сформувався тісний зв’язок українців із середовищем існування (“антеїзм”). Його символом є образ Великої Матері, пов’язаний з самим устроєм осілої хліборобської родини, де необхідним є вміння господарювати, витривалість і традиціоналізм у праці;

– розуміння належності української спільноти до хліборобського “культурного кола” розкриває основу української ментальності, яка характеризується почуттям справедливості, гідності, відваги та пристрасної любові до своєї землі.

Найбільш прийнятною для менталітету українців була б така модель організації сучасного виробництва як матеріального, так і духовного, незалежно – приватного чи державного, яка ґрунтувалася б на групово-колективних цінностях, основу яких становить корпоративна мотиваційна структура способу діяльності. У такій структурі головними важелями стимулюючого підкріплення і контролю є механізми групової згуртованості (солідарності, участі та ін.). Отже, сучасній українській спільноті необхідно врахувати досвід тих країн, що зазнали ринкових перетворень, і усвідомити, спосіб вирішення складних проблем соціокультурної інтеграції і динаміки, який лежить у площині активного задіяння самобутніх творчих потенцій спільноти на основі суспільного консенсусу та злагоди.

### **Література:**

1. Липа Ю. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. – 270 с.
2. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – Вінніпег. – 1965. – 123 с.
3. Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) – К. : Тов. “Знання”, КОО, 1998. – 250 с.
4. Степовик Д. Святенність наших обрядів // Дніпро. – 1999. – № 3-4. – С. 89.
5. Творчість врятує світ. Матеріали 7-ї Між нар. наук.-практ. конф. (22-23 травня 2003р., м. Київ) / уклад. Б. В. Новіков, Г. В. Лобанова. – К. : ІВЦ “Видавництво “Політехніка”, 2003. – 512 с.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології та релігієзнавства Дрогобичького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 22 від 20 грудня 2011 р.*



Ольга Шевчук

## ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

*У статті розглядаються проблеми, пов'язані з феноменом усталення етнічної ідентичності за сучасних умов в Україні. Аналізуються чинники мобілізації етнічної ідентичності у трансформаційних процесах сьогодення, розглядаються навні методи дослідження ідентичностей. У цій праці запропоновано такий варіант підходу до питання етнічної ідентичності, який би дозволив запобігти міжрегіональному протиставленню.*

**Ключові слова:** етнічна ідентичність, трансформаційні процеси, національна ідентичність, етнічна мобілізація, між-етнічна взаємодія.

### ***O. Shevchuk. Ethnic identity in contemporary Ukraine***

*This article is devoted to problems associated with the phenomenon of establishing ethnic identity in the current situation in Ukraine. Factors of mobilization of ethnic identity in the modern transformation processes and existing methods of researching identities are analyzed by the author. In this research a variant of approach to ethnic identity, which would allow to prevent interregional contrast is proposed.*

**Keywords:** ethnic identity, processes of transformation, national identity, ethnic mobilization, interethnic interaction.

### ***Шевчук О. Этническая идентичность в современной Украине***

*В статье рассматриваются проблемы, которые связаны феноменом с формирования этнической идентичности в современной Украине. Анализируются факторы мобилизации этнической идентичности в условиях трансформационных процессов современности, рассматривает популярные методы исследования идентичности. В данной работе предложен такой вариант подхода к вопросу этнической идентичности, который бы позволил снять межрегиональное противопоставление.*

**Ключевые слова:** этническая идентичность, трансформационные процессы, национальная идентичность, этническая мобилизация, межэтническое взаимодействие.

Одним із досі нез'ясованих питань сучасної України є ідеологічна парадигма мобілізації етнічної ідентичності: основні важелі, правила, пріоритети повинні були б бути уставленими та зрозумілими.

Ми вважаємо доцільним окреслення чільних, на нашу думку, принципів формування національної політики, яка була б підґрунтям етнічної самосвідомості, а саме: транспарентність, відповідність нормам правової держави, громадянського суспільства, несуперечність з нормативною базою міжнародного права та Конституцією власної держави, визнання державної мови як основного інструмента державного функціонування, як фундаментальної позиції національної ідеології.

За умов трансформаційних процесів сьогодення в Україні виникають різноманітні стратегії індивідуальної та колективної соціальної адаптації. Необхідною є така політика, яка б дозволила уникнути конфліктних ситуацій та забезпечувала б консенсус державних і етнічних інтересів.

Незважаючи на численні декларації дослідників ідентичностей про важливість подолання глибоких суперечностей між локальним та глобальним, на практиці спостерігаємо цілком інакший перебіг подій. Методологічною основою багатьох ґрунтовних праць є визначення специфіки співвідношення між “досліджуваним” та “пануючим” етносами. В таких випадках етнос розглядають як певну систему, наділену власною структурою, елементами, зовнішніми зв'язками, визначають мету та зацікавлення носіїв етносу, функціональна необхідність, тобто межі дослідження в такому випадку величезні. Можна спробувати уявити і презентувати “правильну” модель етнічної ідентичності та її основних елементів. “Істинність” такої моделі, на нашу думку, почасти, визначається приналежністю самого дослідника до того чи іншого науково-теоретичного дискурсу, а також його залученістю в реальні процеси, що відбувається. Наукові розвідки політологів ґрунтуються на тому, що існують універсальні політичні процеси і закономірності, притаманні, наприклад, для будь-яких суспільств у період трансформації. Такий погляд імпліцитно містить визначення про те, “як все має відбуватись”, відповідно створюється соціентальна політологічна, економічна чи ідеологічна матриця, на онові якої порівнюють живі, реальні події із заданим кліше. Подібна детермінанта призводить до того, що в подальших дослідженнях можна побачити емпіричну різноманітність процесів і явищ, з одного боку,

гомогенізувати сферу вивчення, знайти спільність і сформулювати мету роботи під будь-яку типологію – з іншого.

За два останні десятиріччя етнічність постала однією з вагомих складників сучасного суспільства, що яскраво контрастує з теоретичними поглядами про сучасність, описаними в універсалістських, глобалістичних категоріях. Це змушує учених по-новому переосмислити як саму природу ідентичності, так і її характерологічні ознаки сучасності. Міфологія етнічного відродження викликала нечуване, із часів розпаду колоніальних систем, зростання етнічної самосвідомості, яке, крім того ж, супроводжується поширенням культурного плюралізму, а також різноманітними варіаціями сецесійних етнонаціональних рухів.

Постає слушне запитання, чому в сучасній Україні, як і багатьох інших державах, в той час, коли за багатьма прогнозами етнічність до кінця попереднього століття мала зникнути, політика, заснована на мобілізації етнічної ідентичності, відродилась у всесвітньому масштабі? Чи це справді ренесанс ідентичності чи цілком новий феномен? Пошук відповідей на ці та інші запитання, що безпосередньо стосуються ситуації, що склалась у нашій державі, спонукають до суттєвого перегляду популярних теоретичних поглядів на природу ідентичності загалом та етнічної ідентичності зокрема.

У складній та багатогранній системі суспільних зв'язків і стосунків особливо чітко, на нашу думку, вирізняється етнічна приналежність людини, яка, почасти, є первинною щодо інших ідентичностей. Тобто, перш ніж презентувати себе представником різних соціальних, економічних, політичних тощо общин, людина, насамперед, є носієм того чи іншого етносу. Цей статус набувається при народженні. Навіть тоді, коли особа зумисно або мимоволі заперечує свою національну приналежність, тобто намагається вважати себе представником іншого етносу, її антропологічні та лінгвістичні дані, у багатьох випадках, ілюструють достатньо інформації про справжнє походження.

Слід констатувати, що незнання історії свого народу, його культури може бути причиною заперечення людьми свого істинного походження через комплекс меншовартості чи елементарне невігластво. Етнічна самосвідомість – складне соціально-психологічне явище, яке є продуктом історичного розвитку. В різні періоди історії, залежно від трансформаційних процесів всередині тої чи іншої держави, рівня розвитку суспільних зв'язків, її полі- або мо-

ноетнічності, аксіологічне ставлення людей до феномену етнічної самосвідомості формувалось по-різному. Відповідно, демонстрація етнічної самосвідомості та заохочення людей до подібних проявів також були неоднаковими. Найяскравіше це простежувалося у поліетнічних державах, якою є і була Україна.

Етнічна ідентичність – це відчуття людиною приналежності до своєї національності, її стале усвідомлення про власний народ, його характерні риси, культуру, мову, територію проживання, історичне минуле, тобто усталений образ “ми”. Вищеперераховане повинно емоційно відображатись у самості індивіда, до нього виникає певне ставлення, наприклад, почуття гордості, емпатії, що стимулюють і визначають вчинки.

Деякі сучасні дослідження етнічної ідентичності виокремлюють 4 “етнічних джерела”, що наповнюють етнічну самосвідомість:

- родове;
- психологічне;
- культурне;
- соціальне.

Ми погоджуємось з такою класифікацією, наголошуючи лише на тому, що слід враховувати пізнавальну та емоційну форми етнічної ідентичності, перша з яких, власне, формує і дозволяє усвідомити власну приналежність, а друга надає можливість санкціонування етнічної спільності традицій, норм та моделей поведінки. Емоційний бік етнічної самосвідомості включає в себе відчуття власної гідності, бажання пишатись за досягнення своєї країни та потяг до примноження її статків.

Структура етнічної самосвідомості досі не є остаточно визначеною. На нашу думку, туди варто зарахувати:

- національну ідентичність;
- усвідомлення типових рис своєї спільноти, її властивостей як цілісної системи;
- знання минулого власного народу;
- чітке бачення територіальної спільності (“рідної землі”);

Самостійним елементом є ставлення до матеріальних і духовних цінностей нації, а також розуміння ролі та значення рідної мови. Навіть за сучасних умов в Україні для середньостатистичного селянина мова пращурів є єдино можливою і єдино правильною. З появою великих міст, чи, беручи до уваги урбанізацію загалом, пріоритети комунікації дещо змінились. Постало питання про “престиж” рідної мови, про її носіїв, про можливість здобуття

освіти та роботи. Щоб посісти гідне місце в сучасному глобалізованому світі, володіння лише рідною мовою є замало. Мобілізація росту населення, міграційні процеси посилюють вплив визначеної в кожний різний період універсальної чи то пануючої “імперської” мови. Незнання або погане володіння такою мовою підкреслювало різницю між тими носіями етнічної ідентичності, в яких вона формувалась локально, і тими, хто установлював її глобально. Подібне можна спостерігати і стосовно релігійної приналежності, і стосовно звичаїв та правил повсякденного життя. Крок за кроком, із різною швидкістю, з різними досягненнями у сфері етнічного, соціального, лінгвістичного, конфесійного трансформаційні процеси сучасної Української держави стимулюють пошуки нового “ми” і “вони”, тим самим оптимізуючи міжетнічну взаємодію.

Враховуючи наведене, доходимо висновку, що питання етнічної самосвідомості напряму пов’язане з проблемою балансу влади в сучасному українському суспільстві. Потреба мобілізації етнічної ідентичності в Україні зараз, мабуть, мало у кого викликає сумніви. Ми вважаємо, що особливу роль у цьому процесі відіграє володіння рідною мовою та її престиж, відчуття гордості за те, що ти репрезентуєш певний етнос на світовій арені. Гідною відповіддю на інтерференцію може бути стандартизований варіант мови. Зараховуючи до цього традиції, історію, релігійні уподобання, любов до власної землі та пошану до влади, формується підґрунтя прирівнювання цих чинників до наріжних каменів становлення етнічної ідентичності.

У сучасній науці сформувалось три основних теоретичних напрями тлумачення природи етнічної ідентичності: примодриалізм, інструменталізм, конструктивізм. Використання етнічної риторики, апеляція до етнічної солідарності стають особливими засобами для мобілізації людей до спільних дій. Вивчення етнічної мобілізації, її процесів та механізмів стає дедалі актуальнішим [1, с. 35-70]. У цьому дослідженні під етнічною мобілізацією ми розуміємо процес посилення групової згуртованості на основі переважання етнічної ідентичності перед іншими соціальними солідарностями, що забезпечує групі цілісність, узгодження дій і, певним чином, протиставляє етнічну групу іншим соціокультурним спільнотам. Етнічна мобілізація стає потужним чинником та важелем у боротьбі за політичну владу.

Більшість досліджень, що стосуються питання етнічної мобілізації звернені до розвинутих форм мобілізації етнічної групи,

до ситуації міжетнічного конфлікту вже в його початковій стадії. Натомість латентні процеси у сфері етнічності довгий час досліджувались не достатньо, проте, саме вони, на нашу думку, є більш показовими, оскільки міжетнічне протистояння знаходиться в них у ситуації найбільш наближеній до природнього стану.

Важливо окреслити і такий феномен, як сусідське та пограничне співіснування: сусіди живуть поряд і не заважають одні одним за принципом невтручання та ввічливої неухважності. Як тільки ці межі порушуються, сусіди набувають інакшого статусу, а саме, воно стають родичами, друзями, ворогами, антагоністами, проте не сусідами.

За багатомілітну історію, в сучасній Україні у свідомості етносів, що населяють нашу державу, сформувалась певна сусідська ідентичність. Ми можемо вести мову про деякі паттерни свідомості, де укорінений образ добросусідського соціального співіснування. Факт спільного проживання стає природною настановою, а сформована культура України має поліетнічну основу. Це простежується у мовних взаємовживаннях, у своєрідності сільських поселень, у спільних елементах традицій. Міжетнічна взаємодія на “сусідській” основі знімає такі протиставлення між глобальним і локальним, як висвітлення питання хто є більш автентичним жителем того чи іншого регіону України, проблему теоретичних претензій. Спільне проживання зумовлює визначену відповідь на подібні ситуації. Усвідомлення спільного життєвого простору має різні наслідки, включно з частковою асиміляцією та дифузією. Зрозуміло, що феномен міжетнічної взаємодії ґрунтується, здебільшого, на проживанні на одній території, що сприяє освоєнню соціального простору одразу декількома етнічними групами. За такої ситуації виникає уявлення про спільну межу, за якою живуть “вони”, “чужі”. Це територія, де відбувається символічне схрещення культур, соціальних стосунків, формується специфічна ідентичність, певний тип самосвідомості, який виходить за межі національного.

Для визначення вихідних передумов процесів етнічної мобілізації важливим стає окреслення світоглядних розбіжностей між різними етносами. В соціокультурних умовах України, коли усталення етнічної ідентичності виявляє себе все більш чітко, зони безпосередньої, інтенсивної міжетнічної взаємодії стають “вибухонебезпечною” територією, із загрозою ескалації етнічної нетерпимості та процесами явної чи латентної етнічної мобіліза-

ції. Аналізування діяльності культурно-просвітницьких організацій доводить, що зараз відбувається активне освоєння етнічної культури, зокрема, мови, відроджуються релігійні свята і навіть забуті культу. Спостерігається апелювання до далекого минулого як джерела легітимності чи несправедливості сьогодення. Етнічна мобілізація передбачає емоційно-цілісне ставлення до минулого, яке віддзеркалюється і конструюється діяльністю етнозорієнтованих інтелектуалів. Іноді виявляється подібність розвитку етнозорієнтованих організацій, які поступово можуть змінювати початковий ідеологічний курс з наголошенням на політичному аспекті, із намаганням позиціонувати себе як актора не лише культурного, але й державницького рівня. Вагомою ознакою таких змін є зміна типу лідерства, коли безпосередньо проходить переобрання керівника або він сам дрейфує у бік політичного чільного визначення.

У зв'язку з цим спробуємо запропонувати теоретичну модель етнізації соціального простору, за основу якої ми візьмемо популярну у феноменологічній парадигмі конструктивістську концепцію етнічності [2, с. 3-21]. Вагомим тут є те, що етнічні спільноти є носіями соціальних конструкцій, наділених власними межами. Всередині такого утворення є усвідомлений її членами постулат приналежності до спільноти за низкою ознак, що легко розпізнати, тобто етнічна ідентичність забезпечує групову солідарність. Така побудова здійснюється завдяки цілеспрямованій діяльності окремих людей і відповідних соціальних інститутів. Символічні межі, в яких панує етнічна ідентичність, встановлюються довільно, шляхом актуалізації випадкового, але вагомого в цей момент і в поточній ситуації набору етнодиференціюючих маркерів. За умов стабільної міжетнічної взаємодії ці межі визнають інші спільноти, проте вони не є абсолютними. Такі соціальні поля можуть розширюватися чи звужуватись. Чільними чинниками їх змін є спосіб проживання та інструментальне використання етнічності етнонаціоналістичними діячами. Наприклад, нав'язування поглядів про втрату етнічною групою будь-якої етноутворюючої ознаки призводить до боротьби за розширення меж, заданих символічним полем.

Зараз в Україні почали виникати й удосконалюватись різні стратегії індивідуальної та колективної соціальної адаптації. Серед найбільш розповсюджених адаптаційних моделей виокремлюється посилення групової солідарності. В ситуації нестабільності і невизначеності виникає настанова на потребу пошуку природної примодріальної соціокультурної ніші, своєрідного прихистку.

Повсякдення перетворюється на простір ризику, водночас, саме в ньому знаходяться структури, що можуть захистити людину. Етнокультурна ідентичність виявляється однією з небагатьох вагомих соціальних ідентичностей, що виконують адаптаційну функцію. Ситуація, що виникає, може бути потрактованою спостерігачем як процес етнічного відродження, навернення до “свого”, природного, при цьому простежується посилення значимості етнічної ідентичності перед інакшими солідарностями, відбувається процес етнізації соціального простору.

Можемо виокремити три обставини, що впливають на оптимізацію укорінення у свідомості етнічної ідеї. По-перше, велике значення має наявність групи інтелектуалів, що займаються її формуванням – групи істориків, літераторів, викладачів, учених, творчих працівників. По-друге, ненав’язлива політика етнокультурного представництва в органах влади дає можливість не тільки артикулювання етнічної ідеї, але й її впровадження та реалізацію в дійсність. По-третє, в часи швидких суспільних змін прості люди потребують традиційних цінностей, що відкриває майже необмежені можливості для прийняття ними нових ідеологій на основі укорінених правил.

Окреслені нами етапи усталення етнічної ідентичності є ідеальними типами рівнів міжетнічної взаємодії, які в реаліях сьогодення України мали б не змінювати один одного, а існувати одночасно кожен у своєму часовому проміжку.

### **Література:**

1. Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции. М., 1994.
2. Тишков В. А. О феномене идентичности // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 3.
3. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. – М., 1995. – С. 211-213

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка **О. В. Дарморіз***



Оксана Сарабун

## ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МОДУС СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ АЛЬБЕРТА КАМЮ

*Крізь призму творчості А. Камю осмислено проблематику відповідальності у сенсі невідворотного наслідку здобуття особою власної свободи. Обґрунтовано екзистенційне підґрунтя взаємозв'язку свободи і відповідальності у філософії Альберта Камю. Запропоновано розрізнення індивідуальної та колективної відповідальності. Проаналізовано концепції метафізичного та історичного бунту. Обґрунтовано, що екзистенційне витлумачення людського буття дає змогу розглядати свободу і відповідальність у нерозривному контексті життя як такого.*

**Ключові слова:** екзистенція, абсурд, сенс існування, свобода, відповідальність, метафізичний бунт, історичний бунт.

### ***O. Sarabun. Responsibility as existential modus of freedom in philosophical works of Albert Camus***

*Through the prism of work of A. Camus meaningful issues of responsibility in sense of inevitable consequences of getting a person's own freedom. Grounded existential ground of the relationship of freedom and responsibility in the philosophy of Albert Camus. A distinction between individual and collective responsibility is offered. Conceptions of the metaphysical and historical rebellion are analysed. Grounded, that the existential interpretation of human existence allows to consider freedom and responsibility in the indissoluble context of life as such.*

**Keywords:** existence, absurdity, sense of existence, freedom, responsibility, metaphysical rebellion, historical rebellion.

### ***О. Сарабун. Ответственность как экзистенциальный модус свободы в философском творчестве Альберта Камю***

*Сквозь призму творчества А. Камю осмыслено проблематику ответственности в смысле неотвратимого последствия приобретения личностью собственной свободы. Обосновано экзистенциальное основание взаимосвязи свободы и ответ-*

*ственности в философии А. Камю. Предложено различие индивидуальной и коллективной ответственности. Проанализировано концепции метафизического и исторического бунта. Обосновано, что экзистенциальное толкование человеческого бытия даёт возможность рассматривать свободу и ответственность в неразрывном контексте жизни как таковой.*

**Ключевые слова:** *экзистенция, абсурд, сенс существования, свобода, ответственность, метафизический бунт, исторический бунт.*

Мета статті полягає в тому, щоб вияснити взаємозв'язок між свободою та відповідальністю людини на основі екзистенційного витлумачення життя у філософії А. Камю.

Сучасне людство, торуючи бажані шляхи реалізації омріяної свободи, дедалі більше зіштовхується з питаннями про очевидний та необхідний зв'язок її з відповідальністю за створюваний і здійснений людиною образ дійсності. Спостерігаємо, що цінність свободи, не втрачаючи життєдайної сили, часто, проте, перестає бути джерелом здійснення особистої екзистенції, вироджуючись у свою протилежність. У цьому плані доцільно звернутися до філософської позиції А. Камю, який відстоював ідею особистої відповідальності людини за свою долю. У творчості Камю людська доля є безупинною трансформацією сфери можливого в область дійсного. У такому разі відповідальність невідворотно набуває індивідуального модусу самоздійснення особи. Проте її повноцінний вимір немислимий без залучення відношення до Іншого. Загалом, екзистенційна концепція представляє людину як таку, що без упину прагне здійснити бодай частинку власного проекту, образ якого вона формує самостійно. На цьому шляху особливою силою стає потуга людського духу, а не вроджена природа людини чи соціальні або божественні закони. Тому прогрес людини неможливий поза її діяльністю, яка виступає драматичною, напруженою та відповідальною боротьбою особи не з собою, чи з кимось, а за себе – це невпинне наближення до ідеалу власного образу.

При цьому значною є спокуса уникнення відповідальності, прийняття якої асоціюється із небажаним надзусиллям. Але така позиція неминуче скасовує можливість вільної дії, породжуючи привабливу своїм комфортом, рабську свідомість. Людина, яка прагне бути вільною та гідною власного образу, покликана усвідомлено прийняти ношу відповідальності. Проблема полягає в тому, щоб пробудити це покликання, яке виступає зворотнім боком прагнен-

ня до свободи, і, разом з останньою, закорінене в екзистенційному вимірі життя людини. Саме такий мотив знаходимо у філософії А. Камю, до якої звертаємося у пропонованій статті.

Людське життя постає в А. Камю в абсурдному вимірі, що пов’язано з констатацією невідворотної втрати сенсу людського існування, взятого щодо матеріального, нескінченного світу. “Від долі не можна втекти і схватись, [але] гідність справді мужньої і відповідальної особи в тому, що вона не відвертається від нестримної правди, але кидає виклик хаосу... і наперекір всьому продовжує жити” [1, с. 80], – зазначає С. Великовський. Стверджуючи безперспективність пошуку сенсу у світі як такому, А. Камю віднаходить цей сенс у людині, яка є особисто відповідальною за власні дії: “я продовжую вважати, що на цьому світі немає вищого сенсу. Але я знаю, що дещо в ньому все ж має певний сенс, і це – людина, тому що вона – єдина істота, яка шукає цей сенс. Наш світ принаймні має правду людини, і наше завдання зміцнити переконання людини жити всупереч судьбі” [3, с. 177].

Характерно, що ми звично сприймаємо відповідальність як моральну чесноту, як обов’язок. Але А. Камю розгортає філософську концепцію, що стосується, передусім, життя та його індивідуального *переживання* людиною. Тобто йдеться про такий стан людини, який адекватно характеризується лише з погляду на повсякденність *екзистенційного* світовідчуття, сповненого неунікненою тривогою, страхом, турботливістю про себе й оточення перед лицем Іншого. Екзистенційний стан людини на рівні її саморефлексії неминуче підводить до думки і розум до фіксації абсурдності буття, охоплюваного раціонально вмотивованими теоріями. Проте зустрічаючись з абсурдом і наповнюючись зачерпнутим у ньому сенсом, чи швидше безсенсовністю, власний дух, розум впадає у суперечність у самому в собі і зупиняється перед парадоксом. Цей парадоксальний розум, з одного боку, прагне повного звільнення, або *свободи* від будь-яких формальних і нормативних перепон, прагне повної *невинності*, а з іншого – він звільняється фактично від самого себе, він позбавляється сенсу і змістовного тлумачення місця людини у світі. У будь-якому випадку, живим модусом буття, сповненого абсурдністю розуму, залишається його нерозривний зв’язок з визнанням індивідуальної свободи особи як її базової властивості і потреби. Іманентна присутність свободи у людському житті визнається семантичною і життєвою основою тлумачення людської екзистенції, взятої навіть у просторі абсурд-

ної присутності людини у світі. Фіксуючи стан абсурду, А. Камю прагне з'ясувати, чи абсурд робить людину вільною настільки, що звільняє її від вини, моралі, обов'язку; чи може визнання абсурдності людського існування бути достатньою підставою для визнання цілковитою *невинності* людини? Очевидно, якщо перед світом людина, як вважає Камю, є невинною, то перед іншою людиною, перед суспільством, так ствердити не можемо. “Невинність – небезпечна”, вважає він, а “абсурд не звільняє, він зв'язує” [4, с. 116]. Екзистенційною формою такого зв'язку є відповідальність. У цьому пункті міркувань, спираючись на тексти А. Камю, важливо провести розмежування між концептами *відповідальності* та *обов'язку*, невластивого для класичної філософії.

Як у такому випадку бути з мораллю? Чи значить це, що “все дозволено”, як говорив Іван Карамазов? Камю вважає, що “все дозволено” не означає, що нічого не заборонено”, тому “абсурд засвідчує лише рівноцінність вчинків”. Дух, перейнятий абсурдом, сам по собі “не радить вдаватися до злочинів – то було б легковажно, проте він розкриває всю марнотність докорів сумління” [4, с. 116]. Ця думка дає зрозуміти, що відповідальність не є категорією моралі і вона прямо не пов'язана з виною чи докором сумління. Проте це не означає, що мораль для А. Камю віджила себе, вона лише набула нового етичного звучання, не будучи більше сукупністю правил чи обов'язків, продиктованих зверху. Джерелом моралі став конкретний життєвий досвід. Мораль “перебуває” в живих людях, а не існує як окрема субстанція, вона не є кодексом мертвих правил, а є “ілюстраціями, сповненими подихами людських життів” [4, с. 116].

Істотним є те, що прийняття людиною на свої плечі всієї ваги відповідальності за себе і за інших нерозривно пов'язане зі сприйняттям себе як істоти часової і смертної: “людині, вважав А. Камю, властиве бажання сховатися, втекти від усвідомлення своєї скінченності, відповідальності за своє життя, яка звідси випливає” [7, с. 65]. Але хіба у разі сприйняття себе як нескінченної сутності в межах релігійного світогляду міра відповідальності особи не зростає? Адже в такому випадку вона відповідає не лише за своє життя, але і за свою вічність. Проте в концепції А. Камю йдеться про прагнення віднайти автентичний свободі спосіб зробити людину відповідальною за своє “тут і тепер” існування, а не про творення власного образу шляхом апеляції до ілюзорної вічності, яка не знаходить онтологічного виміру у дійсності.

Надалі, експлікуючи семантику свободи у філософії А. Камю, доцільно звернутися до концепту бунту, за посередництвом якого здійснюється людська свобода. Зміст бунту розгортається шляхом розрізнення його метафізичного та історичного вимірів. Поштовхом до метафізичного бунту є прагнення особи вичерпно пізнати світ у його єдності та принципова неможливість вирішення цього завдання. Попри це вихідне розчарування у пізнавальних можливостях, саме бунт забезпечує людині можливість діяти і трансформувати наявний образ реальності: “людина – єдине створіння, яке відмовляється бути тим, ким воно є” [2, с. 188]. Бунт, який ставить світ під знак питання, є способом усвідомлення неможливості досягнення бажаної для суб’єкта пізнання ясності. На думку А. Камю, істинний бунт ніколи не є актом злопам’ятства, задрості, злоби, агресії чи бажання помсти, він має бути конструктивним, а не руйнівним началом. Бунт, як джерело будь-якої зміни, не ідентифікує людину як інструмент для досягнення перемоги. У його адекватному прояві особа є головною цінністю, адже “бунт – царица обізнаної людини, яка усвідомлює свої права” [2, с. 195]. Бунтівник є творцем десакралізованої історії, шляхом конструювання людських вартостей. Бунтівна людина – це та, яка водночас каже “ні” і “так”, тобто вона щось відкидає, а щось приймає, виявляючи свою свободу.

Бунт в А. Камю означається також як метафізичне, адже в ньому людина повстає супроти своєї долі і всього неправдивого і несправедливого для неї, проголошує, що вона ошукана цілим всесвітом, а не просто паном, як раб. Бунтівник протестує проти незавершеності своєї долі, зумовленої смертю, проти розпорошеності людей, зумовленої злом – метафізичний бунт є вимогою людського щастя. Коли бунтівник протестує проти своєї смертної долі, він водночас відмовляється визнати силу, яка змушує його жити за таких умов. Бунт кидає виклик вищим силам, а це означає, що справедливість, порядок і єдність заколотник мусить творити сам. Тому в намаганні створити щасливе царство людей не обходиться без жажливих наслідків, які з’являються, коли бунт забуває про свої джерела, втомлюючись від тяжкої напруги між “так” і “ні” й покладаючись або на заперечення всього, або на тотальну покору. Його суть – постійне підтримання суперечності, напруги між протилежними полюсами. Метафізичний бунт не має на меті заперечити існування Бога, він хоче показати, на що здатна своїми силами бунтівна людина при запереченні, що впливає з прийняття абсурдності світу.

Занепокоєння у А. Камю викликає суперечливий механізм бунту: спочатку він виростає з обурення проти несправедливого стану речей у соціальному і духовному світах. Але надалі втілюється у прагненні замінити наявний стан речей на належний з точки зору бунтівника. Так, бунт трансформується у революцію, інструментом якої часто є насильство. Це не випадково, адже орієнтиром дій уже не метафізичного, а історичного бунтівника, стає прагнення оволодіти владою та завоювати вплив: “бунтар, що взяв владу в свої руки, вважає А. Камю, вступає в заворожене коло і сам виявляється гнобителем, [адже] звичка придушувати ворогів поширюється і на друзів” [1, с. 22]. Вирватись із цього кола можна лише збунтувавшись проти порядку, створеного самим собою. Але з іншого боку, виникає запитання: хіба може поневолений вдовольнитися бунтом, який не доходить до дії?

Хоча метафізичний бунт і усуває Бога, але це не означає, що людина отримала право зайняти його місце. Адже тоді б це означало, що вона має змогу розпоряджатися життям Іншого. Метафізичний бунт стає протестом людини супроти долі, яка сприймається несправедливою, і проти творця, який, відповідно, теж потрапляє під це визначення. Метафізичні бунтівники прагнули створити земне царство, де правив би закон їх власного вибору, проте, цим законом часто ставало лише прагнення утвердити свої бажання і власну силу. Тому справедливим стає зауваження А. Камю: “до фрази “я бунтую, отже ми існуємо”, людина...додає “і ми самотні” [2, с. 264]. Так, наслідком метафізичного бунту стає свобода у самотності.

Частою є невідповідність вихідних настанов бунту та способів його втілення. Тому щоб уникнути виродження своїх добрих намірів, бунт має повсякчас утримувати баланс між двома крайнощами: повним прийняттям чи тотальним відкиданням реальності. Відтак, є два випадки, за яких бунт перестає бути собою і торує шлях до вбивства: “щоразу, коли бунт обожнює тотальну відмову від усього суцього, тобто абсолютне “ні” – він убивчий; щоразу, коли бунт сліпо приймає все суще і проголошує абсолютне “так” – він убиває” [2, с. 262-263]. Очевидно, що в першому і другому прояхах йдеться про уникання відповідальності та про зісковзування до абстрактної свободи.

Якщо бунт прагне індивідуальної свободи і характеризується Альбертом Камю як метафізичний, то революція, як колективна вимога свободи, має історичний вимір. Тобто, якщо бунт вирос-

тає з чистих і благих намірів свободи, то набуваючи історичного виміру, він часто спотворюється, адже інструментом досягнення власних цілей творить насильство. Тобто осягнута свобода, як результат, не завжди виправдовує шлях, що привів до її осягнення. Ця суперечність не дозволяє свідомим революціонерам зберігати щасливий і сповнений надії вираз обличчя, бо вони несуть відповідальність за можливі наслідки своїх дій і свобода для них перстає бути лиш романтично-натхненною ідеєю. Вони свідомі того, що в реальності боротьба за свободу найчастіше перетворюється в боротьбу за панування. Отже, якщо свобода відривається від своєї внутрішньої корекції через усвідомлення відповідальності перед Іншими, то вона в революційному запалі перетворюється на засіб досягнення влади і не веде до звільнення від панування.

Таким чином, розкривши можливі прояви здійснення свободи, маємо змогу підтвердити тезу про якнайтісніший зв'язок свободи із особистою відповідальністю. Зародження відповідальності особи у контексті абсурдного сприймання світу стає логічним виходом до здійснення *автентичної* свободи людини. Оскільки в основі метафізичного бунту допускається відсутність Бога, то як наслідок – необхідно організувати світ силою відповідальної людини. Нові можливості дійсності формуються у процесі розгортання бунтівного духу людини. Наша дійсність, що обумовлена людською екзистенцією, стає вільною не через відсутність обмежень, а тому, що ми самі конструємо образ цього світу: “чи буде світ без законів вільним світом? Саме таке питання повстає перед будь-яким бунтом” [2, с. 311]. Той, хто, шукаючи свободу, бунтує проти усталеного порядку, повинен запитати себе: а що буде наслідком мого бунту? Чи не стане він джерелом тотальної руйнації попередніх життєвих основ при неспроможності їх продуктивної заміни? Що вагомого я можу протиставити наявному стану речей? Чи достойне моє переконання того, аби щось змінювати? Хто буде відповідати за мій історичний бунт, якщо його наслідки виявляться неспівмірними ідеальним бунтівним цілям? І справді, часто, історичний бунт, відстоюючи в першу чергу свободу як чисту цінність нівелює усе інше – любов, дружбу, сім'ю, повсякденні блага. А. Камю вважає, що свобода не має бути вершиною піраміди вартостей, бо тоді виникає примус до свободи. Як наслідок, людина проголошується засобом досягнення ілюзорної майбутньої перемоги. Свобода трансформується у свою протилежність, коли стає самоціллю, коли вона не знаходить екзистенційного прояву у модусі

відповідальності того, хто діє задля свободи. Тому для Камю вищою цінністю виступає життя, а не свобода. А бунт є прийнятним для нього лише у вимірі боротьби з собою або у творчому, мистецькому прояві, але не в революційному колективному прориві. Отже, людина не має права жертвувати життям, чи то своїм, чи чужим заради *абстрактної* свободи, але і без неї життя перестає бути собою. Вони нероздільні – без свободи життя перетворюється на свою бліду тінь і фактично завмирає.

Розгортаючи зміст відповідальності, А. Камю протиставляє її індивідуальний вимір у рамках метафізичного бунту, до колективної відповідальності, в рамках історичного бунту, адже останньої, на його переконання, в принципі існувати не може. Тому людина не має права брати на себе відповідальність за майбутню колективну історію, розпорядником якої вона самовпевнено себе уявила, ствердивши, що можна “знищити кожного, хто стає на заваді спільній справі” [2, с. 315]. Ми є, безперечно, відповідальні не лише за своє життя, а й за свій час, за свою історію: “нігілізм спустошує світ – це шаленство надало нашому часові огидливої подоби. Європа, батьківщина гуманізму, стала батьківщиною жорстокості... біда стала нині спільною батьківщиною” [2, с. 389]. Ми не повинні тікати від цієї відповідальності в ілюзорну колективну відповідальність за колективне майбутнє.

Відтак, А. Камю підкреслює небезпеку, пов’язану з розумінням відповідальності в руслі революційної діяльності, тобто історичного бунту, що має конкретне втілення і реальні наслідки – “важко, коли в тебе на очах революція збивається на манівці, не втратити віру в її необхідність” [6, с. 448]. Тому революція ніколи не має бути метою, що виправдовує все і себе в тому числі, “вона [має] бути лише засобом” [6, с. 449]. “Ті, для кого революція є лише засіб, відають, що вона – то не благодать у чистому вигляді, якої несила ні зрадити, ні осудити. Революція може бути зраджена, оскільки вона твориться людьми, якими рухають щонайвищі і щонайнищі почуття. Вона може бути осуджена, оскільки не є вищою вартістю, і якщо вона паплюжить у людині те, що вище неї, то має бути засуджена” [6, с. 450]. Звісна річ, що основне лихо ХХ ст. – тоталітарні режими, не викликали сумніву в необхідності історичного бунту, але “що стосується решти, то ми блукаємо в мороці” [6, с. 450]. Тобто варто розуміти, що свобода – це все ж абстрактна ідея і труднощі виникають одразу ж після постановки питання про те, за що ж реально варто боротися в конкретній



ситуації? Вибір допомагає зробити думка про відповідальність за наслідки своїх дій і зіставлення на терезах ваги ідеалістичних поривань до свободи та реальних наслідків від цих дій.

Звертаючись до історичних наслідків боротьби за свободу, А. Камю підкреслює важливість усвідомлення людством відповідальності за свої “благородні” цілі”: “найбільшою подією ХХ ст. можна назвати зречення революційного руху вартостей свободи” [6, с. 453]. Історичним прикладом може стати комуністична революція 1917 р., яка свого часу була найбільшою надією світу на можливість осягнення свободи, але вона “озброїлася і завела поліцію... і найбільша надія світу заскоружла у найдужчій диктатурі світу” [6, с. 454].

А. Камю наголошує, що ми звикли сприймати свободу, як джерело привілеїв, тоді як відповідальність все ж пов’язана з труднощами і незручностями: “воля – то не привілеї, а насамперед обов’язок [і відповідальність]... воля – то не дарунок, який нам мусить подати держава або якийсь вождь, а благодать, яку треба відвойовувати щоденними зусиллями кожного з нас і всіх гуртом” [6, с. 457].

Один із змістовних аспектів концепту відповідальності в А. Камю подається через співвідношення останньої із патріотичною позицією особи у стосунку до вітчизни: “моїй батьківщині я не бажаю жодної величі, що спирається на кров і брехню” [3, с. 163]. Відповідальний той, для кого не є вищим орієнтиром могутність своєї нації, а лиш прагнення наділити її правдою: “ми бачимо нашу країну як ланку в низці інших цінностей, таких як дружба, людина, щастя, воля до справедливості” [3, с. 168]. Патріотизм не є “чистою” цінністю, він спирається на тверезу оцінку дій держави в контексті необхідної відповідальності, а тому породжує “вимогливість до своєї країни” [3, с. 169], яка змушена повсякчас творити себе на засадах співвідношення свободи і наслідків її здійснення.

У контексті міркувань про природу відповідальності, А. Камю порушує, в тому числі, проблему смертної кари. Предметом зацікавлення є також відповідальність особи перед лицем Іншого, коли А. Камю запитує: “чи маємо право вбивати ближнього або давати згоду на його вбивство?” [2, с. 182]. Шукаючи відповіді, автор міркує про історичний досвід гільйотини, яка вступає в дію, коли людина вчиняє злочин, а суспільство в цій ситуації виступає щодо неї суддею, що витісняє її зі своїх меж, шляхом проведення ритуалу благородної та справедливої, з його точки зору, кари.

Покарання має на меті втихомирити суспільне обурення від вчиненого злочину та приписати винному невідворотну відповідальність. Але ця процедура закінчується тим, що кара стає спорідненою зі злочином: “правосуддя не менш потворне, ніж вчинений злочин, і нове вбивство не загоює завданої суспільству рани, а навпаки – роз’ятрює її” [5, с. 511]. Страшний ритуал гільйотини змушує забути його первісну мету та співчувати злочинцю більше, аніж жертві, а після його завершення взагалі оминати цю тему, як щось непристойне і варте лише якнайшвидшого забуття з допомогою лише стереотипних відгуків про нього.

А. Камю сверджує, що суспільство, яке вважає, що має право накласти на людину відповідальність смертю за вчинену нею дію і при цьому бере на себе відповідальність за життя людини, стає варварським. Безперечно, що особа не може уникнути залучення до суспільного організму, адже “закони суспільства є необхідною передумовою її фізичного виживання” [5, с. 513]. Але в такому разі, необхідно встановити допустимі межі суспільного впливу на людську персону. А саме, йдеться про те, чи легітимною є влада суспільного організму в процесі перекладання на себе відповідальності за людське життя. Таке прагнення зароджується, насамперед, тоді, коли суспільство будь-якою ціною прагне вберегти нежиттєві принципи власного функціонування.

Завдяки інтелектуальній участі, в тому числі і А. Камю, зрозуміло, що суспільство, яке бере на себе відповідальність за покарання смертю і вершить справедливість “на власний розсуд”, перетворює покарання заради справедливості у сплановане вбивство, в якому для злочинця страшнішим є моральне переживання відчаю, а не сама смерть. У цей момент зникає етика свободи як відповідальності, адже “очікування смерті знищує людину задовго до самої страти” [5, с. 521]. Тому варто говорити, що суспільство має брати на себе відповідальність не за життя злочинця, який провинився, а за той злочин, який він вчинив. Адже сам соціум певним опосередкованим чином посприяв переступу межі дозволеного суб’єктом соціальної дії, шляхом створення відповідних умов його існування. А. Камю зазначає, що рахунок по відповідальності слід виставити, в першу чергу, злочинній державі ХХ ст.: “наше суспільство змушене захищатися не стільки від конкретного злочинця, скільки від держави...закон має захистити людину від держави, одержимої безумством сектантства та манією величності” [5, с. 528]. Держава убиває в ім’я обоженої ідеї нації, класу, щас-

ливого майбутнього, але “особа є вищою цінністю, аніж держава” [5, с. 529].

Отже, можна підсумувати, що основними соціальними формами прояву людської свободи в А. Камю є бунт і революція. Та якщо перша веде до індивідуальної відповідальності особи перед лицем Іншого, то друга – революційна свобода – перекладає індивідуальний сенс відповідальності на абстрактну відповідальність колективу чи маси і тим самим знімає індивідуальну відповідальність особи за свої дії, перетворюючи її в інструмент влади уявної та політичної.

Загалом, розкриття проблеми відповідальності у А. Камю пов’язане з новим розумінням онтології в ХХ ст.: світ стає таким, якою стає людина, вона вибудовує його як активна, унікальна, незамінна і неповторна екзистенція. Поза людиною залишається відчужений світ, форма зв’язку з яким – постійний бунт проти нього, за можливість вільного самоздійснення, що супроводжується необхідним визнанням відповідальності перед лицем Іншого. Тобто, стверджуючи безсенсовність світу позалюдського, А. Камю віднаходить сенс у людині, екзистенція якої покладає її особисто відповідальною за власні, але *вільні* дії. Відтак, особа, яка прагне свободи, має боротися за її завоювання, адже “не існує ідеальної волі, яку б ми могли без жодного зусилля якогось чудового дня отримати, як пенсію на схилку свого життя. Є свободи, які треба здобувати одну по одній у виснажуючій борні” [6, с. 455]. Але при цьому людина покладає на свої плечі ношу відповідальності за наслідки свого бунту. Свобода і відповідальність є нерозривними модусами екзистенційного витлумачення буття людини, вони – як дві сторони одного аркуша паперу.

“Вищою цінністю виступає життя, а не свобода сама по собі” і людина не має права жертвувати життям, чи то своїм, чи чужим заради *абстрактної* свободи. Водночас без свободи життя перестає бути собою. Доходимо висновку, що саме через відповідальність, як невід’ємний модус здійснення свободи, життя є поняттям, явищем і цінністю ширшою, ніж абстрактна свобода. Життя людини – це властиво екзистенція, свобода якої виповнюється через модус відповідальності, зокрема.

**Література:**

1. Великовский С. И. Грани “несчастливого сознания”. Театр, проза, философская эссеистика Альбера Камю. – Москва: Искусство, 1973. – 240 с.

2. Камю А. Бунтівна людина // Альбер Камю. Вибрані твори у трьох томах. – Том 3. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 181–439.

3. Камю А. Листи до німецького друга // Альбер Камю. Вибрані твори у трьох томах. – Том 3. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 163–180.

4. Камю А. Міф про Сізіфа // Альбер Камю. Вибрані твори у трьох томах. – Том 3. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 72–163.

5. Камю А. Роздуми над гільйотиною // Альбер Камю. Вибрані твори у трьох томах. – Том 3. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 511–531.

6. Камю А. Творчість і свобода // Альбер Камю. Вибрані твори у трьох томах. – Том 3. – Харків: Фоліо, 1997 р. – С. 439–462.

7. Конох М.С., Бабічева Т.А. Філософія екзистенціалізму. – Дніпро-дзержинськ: ДДТУ, 2009. – 126 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **А. Ф. Карась***

Світлана Гаєвська

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ СПЕЦИФІКИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

*У статті тлумачиться часовість людського буття як така, що характеризує його онтологічну специфіку, а також варіанти осягнення цієї проблеми, які у своїй суперечливості і неоднозначності розкривають глибинну природу людської суб'єктивності. Акцентується увага на спільності та відмінності феноменологічної (гуссерліанської) та екзистенціальної (хайдеггеріанської) щодо тлумачення часу та співвідношення його вимірів – минулого, теперішнього, майбутнього в людському самоусвідомленні, та його вплив на формування розуміння людини як принципово історичної істоти.*

**Ключові слова:** феноменологічна свідомість, феноменологічний час, трансцендентальна суб'єктивність, інтенційність, людська суб'єктивність, історичність.

### ***S. Gayevska. Phenomenologically-existenciality the approaches to a problem of specificity of human life***

*Clause is devoted to interpretation временности of human life as such, that reveals it ontological specificity, and also variants of judgement this problem, which in the discrepancy and ambiguity open a deep nature of human subjectivity. Is accenting attention on unity and difference phenomenologicaly (guserlyansky) and existenciality (hidegeriansky) in relation to interpretation of time and correlation of its measurements – last, present, future in human self-comprehension, its influence on formation of understanding of the man as essentially historical essence.*

**Keywords:** phenomenological consciousness, phenomenological time, transcendental subjectivity, intensionality, historicity, human subjectivity

### ***С. Гаевская. Феноменологически-экзистенциальные подходы к проблеме специфики человеческого бытия***

*В статье толкуется временность человеческого бытия как такового, что выявляет его онтологическую специфику, а также варианты осмысления этой проблемы, которые в*

*своей противоречивости и неоднозначности раскрывают глубинную природу человеческой субъективности. Акцентируется внимание на единости и отличии феноменологической (гуссерлианской) и экзистенциальной (хайдеггерианской) по отношению к толкованию времени и соотношению его измерений – прошлого, настоящего, будущего в человеческом самоосознании, его влияние на формирование понимания человека как принципиально исторического существа.*

**Ключевые слова:** феноменологическое сознание, феноменологическое время, трансцендентальная субъективность, интенциональность, историчность, человеческая субъективность.

“Буття – це час” теза, що належить Е. Гуссерлю, характеризує висунення категорії часу у філософії ХХ ст. чи не на перше місце багатьох досліджень і пов’язується сучасними мислителями з тим, що процесуальність, плинність, становлення розглядається як фундаментальна визначеність реальності. А Мартін Хайдеггер у своїй праці “Буття і час” розглядає час як центральну проблему “фундаментальної онтології” [5, с. 85] і перетворює це поняття в ключове поняття всієї неklasичної філософії. Розробляючи свою концепцію часу, М. Хайдеггер практично переосмислює традиційну метафізику часу, яка має витоки ще у парменідівському протистоянні сущого і тимчасового, вічного (ейдетичного) і перехідного (історичного), і показує, що його вчення є певним вирішенням тих утруднень, що притаманні вченням минулого. Так, мислитель, переосмислюючи позицію Аристотеля, критикує його за те, що той надає перевагу одному з вимірів часу – “теперішньому”, в якому вбачає сутність часу, як образу і подобі вічності, яка явлена нам в потоці змін і є початком самототожності в текучій, неперервній, змінюваній стихії, а також є своєрідною межею між минулим і майбутнім.

Та Хайдеггер найближче у своїй позиції знаходиться до Е. Гуссерля, продовжуючи і поглиблюючи його розуміння (буття в горизонті часу), але надзвичайно критично до його розуміння ставиться перш за все за те, що він не позбавляється метафізичної традиції повністю. Е. Гуссерль аналізує час у зв’язку з розкриттям структури трансцендентальної суб’єктивності “Кожен уявлюваний смисл, будь-яке уявлюване буття...перебувають у царині трансцендентальної суб’єктивності як суб’єктивності, котра конститує смисл буття”, – пише Е. Гуссерль [3, с. 117].

І слід визнати, що саме феноменологічне вчення вперше окреслило спосіб осягнення людської суб’єктивності як носія специфічного виду буття – буття свідомості, виступаючи ніби ключем до її розуміння, виявленням “універсального логосу” будь-якого збагненого буття, а системно розгорнута трансцендентальна феноменологія поставала справжньою універсальною онтологією. Адже її задумом було очищення досвіду від усіх об’єктивістських і суб’єктивістських нашарувань і повернення до “самих речей”, тобто не до таких, як вони дані нам у формах різних інтерпретацій (наукових, релігійних, повсякденних), а такими, якими речі є насправді. Для мислителя свідомість постає як цілісний потік переживань, у яких дається предмет, і який характеризується інтенціональністю або імманентною предметністю. У загальному розумінні поняття інтенціональності свідомості характеризує те, що для людської суб’єктивності “світоусвідомлення є одночасно самоусвідомленням” – усвідомлення себе як бунтуючого у світі [2, с. 255]. А ейдетичний аналіз свідомості розкриває кореляцію між сутністю предмета, який мислиться, і структурою тих інтелектуальних актів, завдяки яким він їй (свідомості) дається. Взагалі-то, Е. Гуссерль виходить з того, що в людському житті функціонують два сутнісно рівноцінних способи відношення людини до світу – повсякденний і природничо-науковий як перший спосіб, що характеризується переважанням некритичного ставлення, або так званого “натуралістичного об’єктивізму” з його акцентуванням зовнішнього в речах, а не на відношенні до них, тоді як феноменологічний спосіб ставлення до світу, передбачає, що такий натуралізм ґрунтується на певних засадових передумовах, які є неявними. Тому емпірична свідомість відрізняється від феноменологічної свідомості, яка пов’язана з переходом у безпосередньому досвіді від сприйраних речей на сам акт сприймання, в якому речі даються безвідносно до того, чи реальні ці речі поза свідомістю, чи ні. Отже, феноменологію цікавить інтенціональна структура переживання, яка виступає як співвідношення окремих аспектів з цілісним уявленням предмета, коли свідомість конститує предмет, маючи справу не з речовинною його природою, а зі смисловою структурою, яку свідомість формує. Якщо інтенційне споглядання тотожне самому предмету, то сам предмет окреслюється в його ейдосі, тобто сутнісному і неперехідному бутті, і це та предметність, яка є значущою в межах лише свідомості, але не зводиться до актів свідомості, бо має щодо них певну трансцендентність. Але вимога трансформації пізнавальної настанови з речового існування людини

на ті структури свідомості, з допомогою яких вона дається і мислиться, способів данності і способів усвідомлення змісту викликало серйозні звинувачення в суб'єктивізмі і соліпсизмі [4, с. 238]. Адже особливий акцент робиться на конституюванні як самовиявленні предметності в свідомості, як творенні світу речей через осмислення способів оформлення явищ у свідомості, і отже, де об'єктивність світу зовсім не означає його незалежності від людини чи його матеріальності. Та головним є те, що самим фактом існування людської суб'єктивності у світ приходить нова реальність – смислова, а поява людської суб'єктивності є виявленням закладеного у світі смислу, який людина не привносить довільно, а робить його видимим. Тому суть людської ситуації у світі – бути конституюючим смисловим центром світу, вмещувати, концентрувати світ у собі (в свідомості). Тому мислення буття окреслюється сферою трансцендентальної суб'єктивності, де смисл буття тотожний буттю смислу, а питання “що є світ” дорівнює питанню “як він є” (саме в межах свідомості). А феноменологія – це вчення, що виводить світ з конституюючих інтенцій трансцендентальної суб'єктивності, беручи емпіричний світ у дужки (в тому числі і власне емпіричне “я”). Не випадково Мерло-Понті стверджував надалі, що мати свідомість означає конституювати.

Е. Гуссерль, по суті, виділяє категоріальні універсальні свідомості як форми інтелектуального споглядання і самоусвідомлення, розглядаючи їх як апіорі будь-якого мислимого буття, і таке розуміння інваріантів свідомості теж критикувалося дослідниками як гіпостазування всезагальних ідеальностей свідомості. Адже об'єктивність констатується шляхом радикального саморедукування самої суб'єктивності до власних первинних структур (суб'єктивна очевидність дорівнює об'єктивності), але сама по собі не визначає підстав для розрізнення реальності від фікції.

Справді, схоплення сутності предмета (смислу) через відвернення від вже накопичених спостережень і тлумачень, це формування знання, що є, по суті, апіорним, бо має значимість для всіх конкретних проявів цього сутнісного. Така здатність може бути проілюстрована на такому прикладі, коли дивлячись на конкретну людину, ми маємо на увазі людину (людськість) як таку, переживаючи людськість у її конкретному прояві, а не як чогось ізольованого фізично окремішнього й абсурдного у своїй окремішності і саме ця ідея визначає адекватність, цілісність, абсолютність пізнання, бачення, споглядання. Не випадково одним із найваж-



ливіших термінів феноменології є “горизонт”, що означає перцептивну межу будь-якого сприйманого предмета і характеризує свідомість не тільки як актуальність, а й всю повноту потенційних властивостей можливих співмірних, очікуваних можливостей конституювання предмета. Тобто предмет, окреслений у його сутнісних характеристиках є горизонтом. У трансцендентальній феноменологічній рефлексії, яка, з одного боку, спрямована на з’ясування типів інтелектуальних предметностей (поематичних структур свідомості), з іншого боку, описує способи функціонування свідомості (поетичні акти), усунення психологізації особистісних переживань, позбавляючи “наївності” світосприйняття натуралістичного об’єктивізму.

Таке схоплення сутності конкретного не має нічого містичного, і Е. Гуссерль у роботі “Філософія як строга наука” пише, що споглядання сутності не складає більших утруднень чи “містичних” таємниць, ніж сприйняття. Коли ми інтуїтивно осягаємо “колір” з повною якістю у його повній данності, де дане постає як сутність.

На погляд Е. Гуссерля, час є первинною здатністю конституювання, хоча він і не має нічого спільного зі звичним реальним часом природознавства чи психологічним часом. Час постає у двох формах, по-перше, це час конституюваної предметності, що відповідає інтенціональній свідомості, і по-друге, час чистого потоку свідомості, що складає фундамент самої інтенціональності. Трансцендентальна суб’єктивність створює іманентний предмет з допомогою єдності часових фаз. Так, сприйняття – це часовий континуум, і є єдністю первинного сприйняття (тепер) – утримання (ретекції) цього сприйняття і безпосереднього передчуття (протекції) тепер. Неперервність – це є час конституюваної предметності, яка складає вихідну феноменологічну передумову звичайного часу, або природно-космічного, з яким має справу буденний людський досвід і природознавство.

Час конституюваної предметності не є глибинним шаром свідомості. Справжнім абсолютом є пра-свідомість, яка є самоконституюваним іманентним часом, і саме він здійснює роль останньої єдності всіх переживань свідомості. І саме маючи на увазі цей шар свідомості, Е. Гуссерль стверджує, що буття – це час! Насправді мислитель розрізняє три рівні усвідомлення часу. Це так званий “об’єктивний час”, притаманний психологічній рефлексії, яка розглядає процеси усвідомлення як ідентичні процесам зовнішнього часу. Внаслідок редукції досягається другий рівень, де рефлексія

здійснює самозведення актів самоусвідомлення в їх чистій часовій неперервності. Новий спосіб рефлексії спрямований на абсолютний час, час як такий і іманентний самій свідомості і який трансцендентально визначає всі її процеси. Саме тут час постає як первинна здатність конституювання іманентних предметностей свідомості. Феноменологічний або іманентний час, його структура – це, згідно з поглядом Е. Гуссерля, є головна проблема феноменології, і є надзвичайно складною для осягнення. Так, першочас, який з очевидністю дається в переживанні “тепер”, але яке завжди пов’язане з минулим і майбутнім, утворюючи різні модифікації, і постає принципово незавершеним і розімкнутим. Варто зазначити, що Е. Гуссерль, розрізняючи переживання внутрішніх об’єктів свідомості і самі внутрішні об’єкти, підкреслював, що перші виникають у часовому потоці і належать йому, тоді як їх переживання є поза цим часовим потоком, тобто “свідомість – тепер не є саме це тепер”, а переживання “тепер” минулого є саме минулим. І саме в здійсненні ретекційних і протекційних модифікацій досягається усвідомленість переживання кожного “тепер”.

Саме ж конституювання є самовиявленням смислової предметності в свідомості, тоді як свідомість виявляє себе в “діяльності, яка продукує смисли в модальностях буття”, а будь-який мислимий сенс чи мислиме буття окреслюється сферою трансцендентальної суб’єктивності, як конституюючої сенс і буття. Отже, разом з феноменологічним часом з’являється трансцендентальне “Я”, яке не є емпірично даним як психологічний об’єкт. Це надособове “Я”, яке живе в кожній конституюючій свідомості, але про нього нічого не можна сказати, крім того, що воно переживає світ (речі, об’єкти, твори мистецтва тощо) через процес інтенціювання. Це “Я”, що сприймає, уявляє, відчуває, мислить, але не може бути об’єктом дослідження. Трансцендентальна суб’єктивність пов’язана з трансцендентальною редукцією, тобто з радикальним зведенням свідомості до її первинних даностей. Е. Гуссерль розрізняє психологічну редукцію, яка виявляє феномен актуального внутрішнього досвіду, ейдетичну редукцію як сутнісне схоплення феноменів як проявів інваріантної сутності, тобто дослідження апіорних форм явищ. Третя, трансцендентальна редукція, здійснюючи епохэ над психологічною суб’єктивністю, відкриває сферу самоданності чистої суб’єктивності, формула якої “я есмь”, і яка складається з ноетичних актів і їх ноематичних референтів. І відкриття цієї сфери прямо пов’язано з специфікою осягнення ці-

лісності свідомості, існуванням світу чисел і світу логічних істин, і духовної сутності людського існування взагалі.

Ноема – це і є конституційовані предмети свідомості шляхом різних актів свідомості – сприйняття, пригадування, віри, фантазії (ноетичні акти). Ноематична предметність ідеальна, має значимість лише в межах свідомості, але зберігає певну трансцендентність щодо актів свідомості, тому свідомість має справу не з суб’єктивними відчуттями, а з предметами, даними не в емпіричній наявності, а у своїй смисловій структурній єдності, або феноменами (як переживанням речі в її самоданності).

Е. Гуссерль у роботі “Формальна і трансцендентальна логіка” пише, що кожний одиничний процес свідомості, здійснюючись темпорально, має свою власну історію, свою темпоральну генезу. І у цьому зв’язку з інтенціональним конституюванням особистісного минулого, теперішнього і майбутнього у внутрішньому часоусвідомленні людини “Я” конститує себе для себе. Ця егогенеза предметно-смислових рівнів організації змісту свідомості постає як форма особистісної “автобіографії” цієї свідомості, як форма суб’єктивної пам’яті про пережите і пов’язана зі структурами внутрішнього часоусвідомлення людини.

М. Хайдеггер, слідуючи за Гуссерлем, стверджує, що в правильно осягнутому і правильно експлікованому феномені часу укорінена головна проблематика всієї онтології [5, с. 18], а також продовжує позицію протиставлення звичного (фізичного) часу як нескінченної, необоротної послідовності моментів “тепер” первинному часу, або трансцендентально-суб’єктивній часовості, “екстатичній часовості існування”, яка є не послідовністю, а цілісністю трьох вимірів, екзистенційно осягнутого теперішнього, минулого, майбутнього, бо “майбутнє не пізніше минулого, а минуле не раніше теперішнього, часовість є бувше теперішнього майбутнім” [1, с. 35]. Але М. Хайдеггер критикує свого вчителя за те, що він допускає позачасове начало як джерело і основу предметності, де самоконституційований імманентний час постає на місце вічності, або абсолютного “Я” як джерела єдності, і де мислитель змушений балансувати між визнанням позачасовості чистого Я (самототожності) і нескінченим континуумом тривання, потоком свідомості.

Окреслюючи кризові явища європейської культури, Гуссерль намагається переглянути її засади, які він виявляє в первинному житті свідомості, якому протистоять закріплені результати діяльності, які стають чужими людині, що веде до кризи самого іс-

нування людини. Гуссерль намагається виявити справжнє життя свідомості як самодіяльність людського духу. Саме інтенціональне життя свідомості не зводиться до категоріально-понятійного, а окреслює творчий потенціал свідомості в його багатій палітрі, і в смислопродуктивній єдності.

Джерелом якої є імманентна активність свідомості, що проявляється у цілісних інтелектуально-емоційних актах, що несе в собі справжні гуманістичні цінності.

Саме не розуміння цього привело за Гуссерлем до катастрофи дегуманізації культури і суспільного буття.

А суб'єктивність, життя свідомості – це та основа, яка здатна врятувати світ, що котиться в безодню антигуманності.

М. Хайдеггер, продовжуючи гуссерліанську традицію, розглядає свідомість як певний спосіб буття і характеризує специфіку людського як сущого, яке, розуміючи себе в своєму бутті, ставить певним чином до цього буття. Буття свідомості позначається як тут-буття (Dasein). Тут-буття не є дещо наявно-емпіричне, оскільки постає як проєкт, ніколи не тотожне собі, а є своя власна можливість. На відміну від Е. Гуссерля, М. Хайдеггер стверджує, що буття сущого відкривається не в чистому спогляданні, а в його віднесеності до його можливісного виміру, а такою реальною можливістю і є його кінечність, тимчасовість. Для мислителя тут-буття як цілісність постає як турбота, де часові характеристики є визначальними. “Первинною основою екзистенційності тут-буття є часовість”, – М. Хайдеггер пише в роботі “Буття і час”. А кожен структурний момент турботи в дійсності є модусом часу, і ці модуси взаємопроникні і складають ту якісну характеристику, що радикально відрізняє часовість від фізичного часу. Справжня часовість, яка складає “онтологічний сенс турботи, є кінечною і є конституюючою цілісністю турботи, а тому для мислення проблема полягає в тому... як із кінечної справжньої часовості виникає несправжня... тільки тому, що первинний час кінечний, похідне може мати часовість як нескінченість” [1, с. 75]. Тому майбутнє є визначальним модусом часу, а буття – до – смерті (не в емпіричному його тлумаченні) надає завершеності і сенсу людському існуванню, і завжди обернено до людини як одиничної та унікальної істоти (звідси, я живу, тому що в будь-яку хвилину можу втратити себе). І тут є певна аналогія з християнською позицією, яка вимагає пам'ятати про свою смертність, щоб спрямувати людину до Бога, до вічного, на відміну від якої Хайдеггер позбавляє всякого уявлення про позачасове, вічне,

свою позицію. Хайдеггерівська людина як істота смертна охоплена тривогою, бо у неї відсутня будь-яка опора, і є самотньою, оскільки зв'язки з іншими індивідами важливі в буденному існуванні, з цієї точки зору втрачають сенс, але тільки усвідомлюючи це, людина набуває автентичності існування.

Підходячи лише феноменологічно до людини, можна досягнути головне, тобто те, що людина як рід суцього перебуває у часі, але не є підвладна часові, оскільки, за Хайдеггером, людина за способом свого існування і є часовістю. І якщо природа і суспільство “мають історію”, людина онтологічно “є історією”, але для цього потрібно звільнитися від онтичного (емпірично-об’єктивістського) підходу до буття, досягнувши глибинну історичність індивідуального існування. Онтичне розуміння історичності пов’язане з тлумаченням людини як істоти, яка не володіє якоюсь незмінною природою, а завжди віддзеркалює інтереси, потреби і прагнення епохи, в яку вона включена. Хоча уявлення про належність людини незмінному і вічному порядку теж відкидається. Людина, за Хайдеггером, історична первісно, безвідносно до змін епох і періодів, і це втілюється в тому, що вона має загальну часово-смыслову структуру. Тому кожне людське життя є справжньою драмою, яку кожна людина має реалізувати, незалежно від соціально-історичних умов і завдань. Унікальність і схожість індивідуальних долі полягає саме в цьому. Досягає розуміння їх ідентичності мислитель через поняття “подієвість”, “збування”, тобто самореалізації, набуття своєї самості, тобто в екзистенційно-онтологічному вимірі. Тому мислитель зосереджується на часовій структурі індивідуальної біографії, “екстазисах”, в яких реалізується неповторна доля особистості, і виражається в так званих екзистенціалах.

Тому будь-яке історичне дослідження, яке не спирається на екзистенційну антропологію як передумову розуміння, не може претендувати на духовно-історичне освоєння світової історії, а виявляється відчуженою історією, грубою схематизацією, яка створює і служить фікціям, тенденціям. Тобто Хайдеггер насправді постулює моральнісний вимір бачення історії, в якій суть – людське поклонання, власна доля і погляд на речі, тобто самоусвідомлення і самоздійснення є вищим моральним імперативом. Таке завдання, яке ставить перед людиною мислитель зовсім не означає звичного заклик до участі в історичних подіях, відповідності її запитам, а пов’язано з переломом у самовідчутті і відчутті світу, людей, часу. Присвятити себе власній долі, а не трансцендентному, яке звеличу-

ється над тобою і є неспівмірним – ось у чому вбачає М. Хайдеггер суть людської ситуації. Якщо згадати, яку роль зіграли в суспільних подіях уявлення про обов'язок перед історією і вірою в її вищу розумність і вищість за всі людські цінності і моральні ідеали, то можна зрозуміти актуальність і глибинність філософської позиції вченого і намагання побачити витоки такого культу такої історії в гегелівських тлумаченнях сутності часу та формі його переживання звичайним суб'єктом сучасної соціальної практики, яка формується за принципом “гонки” – споживацької, підприємницької.

Суть позиції мислителя в несприйнятті ідеї підпорядкування безумовного історично відносним виявленням його. І це теж саме гуссерліанське “епохé” як редукція всього історично обумовленого, тимчасового в ім'я зосередження на безумовному, позачасовому.

Для Хайдеггера неприйнятним є фетишизм часу, коли велич не устремління до майбутнього трансформується у втечу від несправжнього сучасного: “Dasein” не є моментом у всесвітньо-історичному розвитку, а є повноцінною реальністю в її тривогах, переживаннях, злетах і падіннях, а не просто представником епохи чи соціальної групи. І тут можна знайти відгук у гуссерліанстві, коли тепер-існування, позбавлене (редуковане) від нашарувань, у своїй безумовності здатне входити в позачасове спілкування з особистостями інших епох як особистостями, а не продуктами епохи. І водночас ця позиція виступає проти гіпостазування або натуралізації загально-теоретичного, яке як генетичний код визначає індивідуальне існування (в соціологізаторсько-вульгаризованому мисленні веде до нівелювання всього індивідуального). Історичний час характеризує саме закинутість індивіда, знаходження в контексті ситуації, але яка не породжує особистість, оскільки, що саме вплине з обставин на неї, не можна визначити наперед, адже індивід зберігає внутрішню незалежність. А первинним є суб'єктивно переживаюча ситуація як предметно-смісловий простір, або “екзистенцій на просторовість”. Отже, якщо Гуссерль прагне виявити всезагальні структури свідомості, то Хайдеггерівське філософування цікавить такий зв'язок свідомості зі світом, через яку “говорить” саме буття, “являється” сама річ, тому вихідна єдність людини та світу і є буттям. А тому філософське осягнення буття для мислителя пов'язане з максимальним звільненням від мислительних стереотипів і кліше, які склалися історично, тих наукових, політично-технічних опосередкувань діалогу людини і світу, пройшовши через драму “плавильного тигля” яких, учений

показує справжню вірність собі. І в той же час це те, що відкриває в людині її природну філософічність, прагнення розмірковувати над речами і подіями, незалежно від її професій, доль і країн. І для Хайдеггера в цьому полягає позбавлення від небезпек трансценденталізму, який відсторонює людину (її мислення) від буття і є не просто філософією, а способом життя, світовідчуття і світорозуміння, породженого стрімким розвитком влади, науки і техніки. Тому Хайдеггерівський спосіб філософування в його поетизованому мисленні – це і шлях до іншого способу буття людини в світі і пошук виходу за межі антропоцентризму. Адже ні надія на нове "пришестя" Бога, ні звернення до логіки історії чи законів природи не забезпечить людство від криз, а лише посилює відчуття сутнісної безпритульності людини. І переосмислюючи цінності та здобутки європейського гуманізму, в центрі якого людина як володар і жорстокий завойовник, учений окреслює принципи нового гуманізму, в центрі якого історичний вимір людини, що пов'язує її з істиною буття у її відповідальному існуванні.

Гуссерль, особливо в пізній період творчості, реалізує спробу використання вимог і концептуальних структур трансцендентально-феноменологічного методу до осмислення гуманістичного змісту соціальних інституцій і культурних цінностей європейської цивілізації. Мислитель намагається, застосувавши принцип філософської феноменологічної рефлексії, визначити відповідні людині культурно-історичні умови її існування.

Феноменологічне розуміння інтенціональності розглядає часовість як єдиний фундамент філософської істини і мислення, що дозволяє зберігати адогматичну відкритість у просторі традиції у формі розуміючого буття, яке великих мислителів сприймає як співрозмовників, які відповідають на головне питання, яке нас цікавить, виявляючи приховані суперечності їх мислення.

Е. Гуссерль, проводячи радикальне розмежування між об'єктивізмом і трансценденталізмом, саме в першому вбачає витoki європейської кризи, яку тлумачить не тільки як кризу окремих наук, а як кризу ідеї науковості. А вихід мислитель вбачає у поверненні до трансценденталізму, який виходить з первинних очевидностей життєвого світу та чистої (трансцендентальної) суб'єктивності, вважаючи, що суб'єктивізм може бути подоланий послідовним трансцендентальним суб'єктивізмом. Звідси випливає особлива роль філософії, криза якої веде до кризи життя у всіх його вимірах: духовному, соціальному, особистісному.

Інтенціональність можна розуміти як відкритість до духовно-культурних смислів як енергетичних вузлів людського духовного розвитку, а інтенціональна предметність (сміслова), утримуючи людський досвід усвідомлення, транслює (передає) його апріорі. Тобто людина, повертаючись до “самих речей”, в теперішньому процесі усвідомлює завдяки схопленню чи прилученню до всезагальних потенцій духовно-усвідомленого життя, фундаментальні цінності і цілеорієнтації, які задаються індивідові у внутрішній предметності через переживання ним смислів і в зовнішній предметності через виявлення раціональних смислів. Тому для послідовників гуссерліанської традиції справжнє мислення є завжди унікально-особистісним, що піднімає його над буденною конкретикою, “де великі попередники є вічними сучасниками”. Така предметність мала культурно-історичний і духовний характер. Саме це відрізняє гуссерліанський підхід від його послідовників, які інтенціональність розглядали як відкритість індивідуальної свідомості до власної дорефлексивної предметності.

По-іншому бачить проблему передумов збереження істини в часі, в потоці суспільних змін Гуссерль, адже істина за своєю природою постійна, постійно відтворюється, наслідується за будь-яких умов, і культура, по суті, є її виявленням, незалежно від психофізичних актів. Істинне буття завжди безумовне, остаточне за своєю достовірністю, але ніколи не є змістовно завершеним, тому його осягнення є нескінченим завданням. Така позиція протистоїть натуралістичному об’єктивізму з його вічним процесом упорядкування фактів, а також містико-екзистенціальним переживанням істини як одкровення, і характеризує природу духовного взагалі. У центрі неї завжди людська суб’єктивність, здатна вбачати безумовні смисли за утилітарними проблемами, що становить суть її життя як духу, її людську природу і місію, і характеризує суть людського в людині. Це той ідеал, що складає внутрішню ціль культурно-історичного буття і відрізняється від утопії та передбачень майбутнього. Це те, що Гуссерль називає інтенціональними цілями розуму, що потребують прояснення з боку філософії, яка прагне розрізнити людський обов’язок, від простих вимог обставин.

Тому адекватним умонастроєм є надія, яка протистоїть відчуттю безглуздості подій, де розум перетворюється в безум, і саме це відрізняє Гуссерля від песимістично-трагічного способу мислення його послідовників і пов’язує з класичною вірою в утвердження розуму.



**Література:**

1. Гайденок П. П. М. Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 165-183.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-176.
3. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (Критичний нарис). – К.: Наукова думка, 1971. – 185 с.
4. Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. – Київ: Український центр духовної культури, 2005. – 372 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Изд. Республика, 1993. – 447 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування **О. П. Наконечна***

Ірина Берегуляк

## ПОДВІЙНІСТЬ СВІТІВ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ І МАРТИНА БУБЕРА

*У статті висвітлено проблематику сучасного стану, в якому перебуває суспільство, зокрема, кризи людських взаємовідносин. Це пов'язано, передусім, з труднощами і викликами сучасної духовної ситуації, які поставлені перед сучасною людиною. В контексті філософії Г. Сковороди і філософії комунікації М. Бубера обґрунтовано необхідність діалогу, як шляху становлення особистості в світі, можливість подолати відчуженість людини від світу.*

**Ключові слова:** “внутрішня людина”, видима і невидима натура, діалог, світ “Ти”, світ “Я-Воно”.

### ***I. Berehuliak. Duality of worlds in the philosophy of H. Skovoroda and M. Buber***

*In this work an issue of the modern society state is cleared up, particularly a crisis of relationships between human beings. This is primarily due to the difficulties and challenges of contemporary spiritual situation that faces modern human. The necessity of dialogue is stated in the context of philosophy of G. Skovoroda and a philosophy of communication of M. Buber; the dialog as a way of person's being in the world, a possibility to overcome the alienation of a human from the world.*

**Keywords:** “inner man”, visible and invisible nature, dialogue, the world of “You”, the world of “I-It”.

### ***И. Берегуляк. Двойственность миров в философии Г. Сковороды и М. Бубера***

*В статье освещена проблематика современного состояния, в котором находится общество, в частности, кризис человеческих взаимоотношений. Это связано прежде всего с трудностями и вызовами современной духовной ситуации, которые поставлены перед современным человеком. В контексте философии Г. Сковороды и философии коммуникации М. Бубера обоснована необходимость диалога, как пути становления личности в мире, возможность преодолеть отчужденность человека от мира.*

*Ключевые слова:* “внутренний человек”, видимая и невидимая натура, диалог, мир “Ты”, мир “Я-Оно”.

**Постановка проблеми.** У сьогоднішні питання самовизначення людини в світі, гармонізації її духовно-матеріальної природи набуває особливої гостроти й актуальності. Це пов’язано, передусім, з труднощами і викликами сучасної духовної ситуації, які поставлені перед людиною. Наш час, як відомо, відзначається домінуванням технократичного мислення, знеособленням людини, яка в таких умовах перетворюється на “ресурс”, “гвинтик”, на “матеріал”. Людські взаємовідносини в сучасному світі “оречевлюються”, що, власне, становить загрозу для самої особистості, яка теж перебуває в небезпеці стати такою річчю, яку можна використати для своїх інтересів. Питання людського самовизначення та стосунків між людьми зачіпає безпосередньо питання людської гідності. Ці питання були основоположними у творчості Г. Сковороди і М. Бубера. Вони хоча й жили у різні епохи, проте їхні ідеї багато у чому перекликаються, а саме – обидва звертали погляди сучасників на прерогативу духовного світу над матеріальним, необхідність підпорядкування йому останнього. Їхні погляди сьогодні, в час розквіту “культури споживацтва”, актуальні як ніколи.

**Аналіз досліджень.** Перші науковці і публіцисти ХІХ ст. переважно цікавилися моральною філософією, майже повністю залишаючи поза увагою гносеологічні та онтологічні підвалини світогляду Г. Сковороди. З цього погляду, є показовим результат багаторічних розвідок Дмитра Багалія, мабуть, що першого справжнього сковородинознавця. У своїй монографії “Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода” він здебільшого концентрує увагу на його біографії та соціально-етичному вченні [1]. Неабияка заслуга у переорієнтації подібних студій на ґрунтовне історико-філософське дослідження генези поглядів українського мислителя належить Дмитру Чижевському, який досліджує не лише містичні впливи таких німецьких філософів як Я. Бьоме, Й. Арндта, А. Сілезіуса та В. Вайгеля на формування поглядів Григорія Сковороди з приводу природи і сутності пізнавального процесу, але й робить першу спробу цілісної та фактологічно обґрунтованої реконструкції всієї системи сковородинівського філософування [7]. Буття собою через призму комунікації, діалогу у творчості Мартіна Бубера досліджує український філософ Віктор Малахов, який наголошує на постійній наявності вічно-

го божественного “Ти”, що проходить через всі сфери стосунків у єврейського філософа, а також необхідності діалогу, як шляху виходу з загальнолюдської кризи [5]. Ще один український філософ Назіп Хамітов пише про “красу стосунків”, які возвеличує у своїх творах Мартін Бубер. Дослідниця спадщини Бубера Тамара Ліфінцева у своїй праці “Діалог як структура буття в релігійному екзистенціалізмі Мартіна Бубера” наголошує на онтологічному, смислотворюючому характері діалогу, його зв’язку з релігійною сферою життя, укоріненості в ній [8].

**Метою статті** є аналіз філософії подвійності світів Григорія Сковороди та Мартіна Бубера, спільно з поглядами яких віднаходимо шлях виходу з кризи, в якій опинилася сучасна людина.

**Основний виклад матеріалу.** В сучасному світі питання співіснування людей безпосередньо пов’язане з питанням визначення справжньої сутності людини, її ідентичності. В арсеналі постмодерного суспільства наявний і дискурс, і прагнення згоди й інші раціонально обґрунтовані засоби консенсусу. Проте сама дійсність заперечує можливість досягнення порозуміння раціональним шляхом. Всі спроби суспільства приречені на провал, лише “зауальовують” проблему, бо не беруть до уваги справжню природу людини. На це вказували і попередні мислителі, застерігаючи проти домінуючого у сучасному світі погляду на все крізь призму “загальної корисності”, яка веде до нівеляції самої людини, приниження її гідності. Актуальними залишаються погляди двох визначних мислителів, духовних вчителів людства – українського мислителя Григорія Сковороди (1722-1794) та німецького філософа Мартіна Бубера (1878-1965).

Постать Григорія Сковороди є однією з найбільш шанованих у загальному історико-культурному розвитку України. За словами відомого дослідника історії української філософії Д. Чижевського, “життя Сковороди є його філософією, а його філософія є його життям” [7, с. 5]. Щодо Мартіна Бубера, то він увійшов в історію філософської думки як творець так званої “діалогічної антропології”, який по-новому, неklasично поставив проблему “іншого буття”. Основне поняття філософії Мартіна Бубера – “діалог” становить для нас своєрідну точку відліку для осмислення проблем нашого часу.

Одне із основоположних принципів філософської системи Сковороди – вчення про двонатурність світу, яке викладене в творі “Вступні двері до християнської добронравності” [6, с. 140-150]. Згідно з ним, “весь світ складається з двох натур: одна

видима, друга невидима” [6, с. 141]. Тобто матеріальної й ідеальної, тілесної і духовної, мінливої і вічної, залежної і визначальної тощо. “Видима натура зветься твар, а невидима – Бог” [6, с. 141]. Та прерогативу слід надавати невидимому, духовному світу, бо: “...цей – риза, а той – тіло. Цей – тінь, а той – дерево. Цей – матерія, а той – іпостась, себто основа, що утримує матеріальний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі то є вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у темі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія” [6, с. 145]. Тезу про дwonатурність світу Григорій Сковорода повторює сотні разів із десятками відтінків, беручи в основу антитетичне розуміння буття як єдності протилежностей. Видимий матеріальний світ, який Григорій Сковорода називає по-різному: “матерія”, “стихія”, “земля”, “плоть”, “тінь”, “ніч”, “смерть”, “попіл”, “пісок” тощо – це лише бліде відображення невидимого світу, який є реальним. Водночас у трактаті “Потоп зміїний” Сковорода зазначає: “Давно вже освічені сказали оцю річ: *Materia aeterna* – речовина вічна”, тобто “всі місця і часи наповнила” [6, с. 156]. Якщо розглядати цю цитату відірвано від цілісності його вчення, то можна запідозрити філософа в матеріалізмі. Що ж тут мається на увазі? Невидиму натуру або вічність, дух, істину Григорій Сковорода розуміє як Бога, нематеріальну основу всіх речей – як вічну і незмінну першооснову всього, що існує [6, с. 175]. Але невидима натура існує лише у видимій. Тобто обидві натури нерозривні, взаємопов’язані. Оскільки невидима духовна натура існує поза простором і часом, то вічною є і тінь її – матерія, як постійною є і їх взаємна боротьба. З того, що в усьому суцшому існує два ества – невидиме і видиме, Григорій Сковорода робить висновок про неможливість зникнення чи загибелі чого-небудь. Загинути нічого не може, воно лише втратить свою тінь. І пояснює це аналогією: художник намалював оленя, потім стер фарби. Малюнок зник, а образ оленя не може зникнути [6]. Невидима натура або Бог є вічною, саме вона утримує і пронизує все в бутті [6, с. 175]. Але Бог – не сама природа, а її “джерело”, “світло”, “сонце”. Існування матерії є “корелятом” існування Бога, і в цьому сенс її вічності, але ця вічність – функція вічності божественного буття, “тінню” якого є буття матеріальне. Людина (мікрокосм) також є єдністю двох натур – зовнішньої (тілесної) та внутрішньої (справжньої, істинної). Однією з центральних ідей Григорія Сковорода є твердження про “нерозривність” і водночас “незлитність” природи та людини, еством якої є Бог.

Щодо філософії Мартіна Бубера, то її ще називають “діалогічною антропологією”. Остання отримала таку назву через велику увагу, яку філософ приділяє проблемі означення людської сутності та її відношення до природи, іншого та Бога. Адекватне розв’язання цього питання, на думку мислителя, має виходити з положення про дві ситуації, своєрідні життєві позиції, в яких реально перебуває людина: “монологічну” (Я-Воно) та “діалогічну” (Я-Ти). Тобто йдеться не лише про дві фундаментальні форми комунікації, але й про два апріорні та первинні виміри людського буття, бо жодна людина не існує окремо від інших людей, сама собою: “...не існує Я самого по собі, а тільки Я-Воно або Я-Ти. Коли людина промовляє Я, вона має на увазі одне з цих двох слів” [3, с. 6]. Найперше, Мартін Бубер звертається до світу “Я-Воно”, бо лише відштовхуючись від нього можна зрозуміти світ “Я-Ти”, вибудувати модель справжнього, неспотвореного спілкування” [3, с. 4]. У цьому сенсі описати цей світ, як “Воно”, набагато легше, аніж зрозуміти “Ти”, що ж таке людина та її спілкування? На це запитання, стверджує Мартін Бубер, філософ, як і кожна людина може відповісти лише ціною всього життя. Досліджувати, споживати та використовувати – ось основні виміри царини “Я-Воно відношення”. Найбільше пригнічує у цьому світі “Я-Воно” те, що людські стосунки розглядаються як “речі серед речей”, а сама людина перетворюється на “сукупність окремих ознак” і розглядається з погляду “загальної корисності” [2].

Це співзвучне з думкою Григорія Сковороди, який говорить що для людини є два способи життя: “світський” – згубний та “божий” – спасенний, праведний. Причина людських страждань і непорозумінь зі світом у “неправдивому розумінні” суті речей. Зовнішній світ – “швидкоплинна річка”, тому гонитва за його благами – безглуздя. Філософ пише у діалозі “Наркіс. Розмова про те: пізнай себе”: “...Бачиш у собі тільки одне скотське тіло. Не бачиш тіла духовного. Не маєш жезла та духу до подвійного розділення” [6, с. 166]. Любов до зовнішності робить з людини раба, оскільки видимість засліплює, веде в темряву помилок. В іншому місці Григорій Сковорода заспокоює і пояснює такий вибір людини незнанням кращого, спасенного життя: “Не дивуйся душе моя! Усі ми любопрахи. Хто тільки залюбився у видимість плоті своєї, не може не ганятися за видимістю в усім небеснім та земнім просторі. Але чому він її любить? Не через те, що вважає у ній світлість та приємність, життя, красу та силу?... Звичайно тому” [6,

с. 166]. А істинне пізнання проникає в незмінну сутність речей, тому воно може стати основою справжнього щастя, тобто філософ йде за сократівським принципом тотожності щастя та істини. Подібну точку зору є і у Мартіна Бубера: “Основне слово Я-Воно не є зло, як не є злом матерія. Воно є злом як матерія, коли вона претендує об’явити себе Сушим. Коли людина віддає себе у владу цього основного слова, її захоплює світ Воно, який постійно росте, її власне Я втрачає реальність, і тоді злий дух, який витає над ним, і привид, що мешкає в нім, починають нашіптувати один одному признання в своїй не-спасенності” [3, с. 30].

Вихід для людини, на думку Григорія Сковороди, у провадженні “божого” життя, яке єдине є спасенним і праведним. Це не є шлях розуму чи розуміння, а шлях віри і любові до Бога. Співзвучне бачення знаходимо у філософії Мартіна Бубера. На думку останнього, справжнє буття людини починається в зустрічі, коли людина говорить світові (природі, іншій людині, Богу) “Ти”. Тільки тоді перед нею розкривається таємниця, справжній зміст її існування. Йдеться про те, що діалог – це не просто засіб розкриття вже готового характеру людини, але це постійне саморозкриття, віднайдення власної суті у спілкуванні з іншим. Зустріч є синонімом взаємної творчості, взаємного збагачення людей. У справжньому діалозі люди творять один одного і водночас своє спільне життя, не втрачаючи індивідуальності. “Ти” неможливо пізнати, виміряти, опанувати, взяти під свій контроль. Коли ми вважаємо, що стали досвідченими в поведженні з якоюсь людиною, це якраз і означає, що вона перестає існувати для нас як “Ти”. “Ти” завжди несподіване, і жоден досвід цю принципову несподіваність безпосередньої зустрічі з “Ти” вичерпати не може. Володіння поступається місцем ставленню, пізнання – розумінню, досвід – причетності. Ми маємо виробити певне ставлення до “Ти” як до іншого суб’єкта; маємо прагнути його розуміти; глибина причетності надійніше за будь-який досвід забезпечить адекватність наших стосунків із ним [5, с. 95-96]. Ілюстрацією цього може послужити цитата Мартіна Бубера: “...Ти зустрічає мене через благодать – його неможливо знайти в пошуку. Але коли я говорю йому основне слово, це і є акт моєї сутності, акт, завдяки якому здійснюється моє буття...” [3, с. 12].

Це перекликається з проблематикою самопізнання, яка постійно турбувала Григорія Сковороду, їй він присвятив свої перші діалоги “Наркіс” та “Асхань”, у яких він наголошував на необхідності спрямування самопізнання не на “тінь”, а на внутрішню сут-

ність людини: “Ти-бо тїнь, тьма і тїльнї! Ти сон істинної людини. Ти риза, а він тїло. Ти привид, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутнїсть. Ти бруд, а він твоя краса, образ і план, не твїй образ і не твоя краса, оскїльки не від тебе, а тїльки в тобі й утримує, о пороху і ніщо! Але ти його доти не пїзнаєш, доки не признаєшся з Авраамом до того, що ти земля і попїл” [6, с. 159]. Внутрїшня сутнїсть людини, за його словами, має пїзнаватися не плотським, а духовним зором, завдяки чому відкриється істина самої людини та істина свїту чи “план, що по всьому матерїалї у Всесвїтї нечуттєво простягається” [6, с. 163].

Згїдно з вченням Мартїна Бубера, вїдношення “Я-Ти” може розгортатися на трьох рївнях, якї у своїй сукупностї охоплюють увесь спектр людських стосункїв зї свїтом. Це – галузї взаємин з природою, з людьми і з духовними сутностями. Справжнє спїлкування, справжня зустрїч – “Я-Ти”, наполягає Мартїн Бубер, можливі (хоча і у принципово рїзній формї) у межах кожної з зазначених галузей; і в кожній сферї через кожне наявне “Ти” ми звертаємося до “Ти” Вїчного, божественного, – в кожній сферї вїповідним чином [3, с. 45].

У “Я і Ти” Мартїн Бубер описує спїлкування з деревом – воно справдї можливе, але лише в тому разї, коли для людини це дерево вже не є просто об’єктом. При цьому дуже важливо, що вступити в спїлкування з деревом, взагалї з будь-яким природнїм сотворїнням, зовсїм не означає надїляти його якимись власне людськими атрибутами, людською свїдомїстю, душею тощо. Бачимо паралель із вченням Григорїя Сковороди, у якого принцип двонатурностї свїту органїчно пов’язаний із його вченням про три свїти. Спираючись на давню філософську традицію (античну, натурфілософію М. Кузанського, Д. Бруно, філософські курси кїєво-могилянцїв, зокрема С. Полоцького), він подїляв усе суще на три специфічні види буття – “свїти”: великий, або макрокосм (Всесвїт); малий, або мікрокосм (людина); свїт символів, або Бїблїя. Великий свїт – складається із численних свїтів як “вїнок із вїночків”, першоосовною якого є чотири елементи – вогонь, повїтря, вода й земля. Макрокосм Григорїй Сковорода подїляв на старий свїт (бо його давно всї знають) і новий свїт, що відкривається лише тим, хто за вїдимим бачить невидиме. Тому новий свїт він тлумачить як вїчний, незмінний, а старий свїт – як мінливий, рухливий. Однак питанням великого свїту Григорїй Сковорода придїляв небагато уваги: рївно стїльки, скїльки необхідно для розумїння проблем малого свїту – людини як центральної ідеї його філософїї. Сутнїсть



малого світу – людини (як і великого) Григорій Сковорода розкриває, виходячи з концепції двонатурності світу. У людині, як і в усьому тому, що існує, є видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне, зовнішнє і внутрішнє. Свого справжнього вияву, власне людського буття людина набуває не з появою тілесності з її чуттєвими властивостями, а лише за умови осягнення нею невидимості, глибинних внутрішніх духовних джерел. Тому принцип “пізнай себе” проходить крізь усі його філософські твори. Він постійно повторює: “побач самого себе”, “слухай себе”, “поглянь у себе самого”. У духовному самопізнанні Григорій Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини: “Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря – повинен спочатку виміряти себе” [6, с. 156]. Процес самопізнання, спрямований на осягнення невидимої природи в людині, він розглядав як Богопізнання. Подібну думку знаходимо у філософії Мартіна Бубера. Він пише, що будь-які стосунки “Я-Ти” неначе обертаються навколо центру, де сходяться всі лінії цих відносин, – “Вічного Ти”, Бога, лише завдяки Якому і можуть існувати всі інші взаємини “Я-Ти”. Світ “Воно” знаходиться в контексті простору, часу і причинності, а світ “Ти” – поза контекстом простору, часу і причинності, оскільки центром останнього є Бог – Вічне Ти. На свою адресу Мартіну Буберу нерідко доводилося чути обвинувачення в подвоєнні світу, на що філософ відповідав, що світ, реальність – одна, але, як пише Мартін Бубер на початку свого твору “Я і Ти”: “Світ для людини подвійний в зв’язку з подвійністю основних слів, які людина може сказати” [3, с. 5]. Він заперечував також, що кажучи “Ти”, ми можемо проникнути у світ сутностей, або за Платоном, бачимо світ ідей за світом речей. Той світ, який відчувається у відношенні “Я-Ти” за своєю суттю є та сама реальність, яка присутня в відношенні “Я-Воно”. Відмінність в тому що в першому випадку ця реальність сприймається як особистість. Мартін Бубер пропонує діалогічну доктрину в філософії взамін монологічній. Для нього життя, реальність, світ – це система міжособистих взаємин. Центральним моментом цих відносин є любов, тобто цілісна спрямованість, устремління чистієї волі і життя до Іншого, відчуття непереборної потреби в ньому, вольова і моральна концентрація одного буття на Іншому, який сприймає цю відданість і турботу. У взаєминах “Я і Ти” нема містичного єднання. Кожний залишається собою. Називаючи когось або щось, ми немовби відділяємо його від себе, звертаємося з проханням відповісти нам. Ти існує “для мене”, проте не стає мною,

подібно, і я існую “для нього”, але не стаю ним. Мартін Бубер постійно наголошував на тому, що одна з найголовніших помилок людства – в тому, що дух “всередині нас”, тоді як він “між нами”, між “Я і Ти”. “Дух подібний не на кров, яка циркулює всередині мене, а на повітря, яким дихають Я і Ти” [3, с. 6]. Для філософа діалог – унікальний досвід інакшості Іншого, визнання Цього Іншого “своїм іншим”, впізнання Іншого. Інший наділений голосом, причому під “голосом” розуміється як присутність, так і мовчання. Кажучи “Ти”, ми, згідно з вченням Мартіна Бубера, входимо в світ відношення і вириваємося за межі “світу досвіду”. Під досвідом філософ має на увазі інтелектуальне “оволодіння” об’єктом. У світі “Я-Воно” суб’єкт сприймає, оцінює, впорядковує, “присвоює”, використовує об’єкт. При цьому людина залишається відділеною від світу цією антитезою “суб’єкт-об’єкт”. Мартін Бубер пише: “Пізнаючи, людина залишається непричасною до світу, тому що знання локалізують в ній, а не між нею і світом. Світ непричасний до процесу пізнання. Він дозволяє вивчати себе, йому це байдуже, він цьому не сприяє, і з ним нічого не відбувається” [3, с. 26-27]. Такого роду пізнання віддаляє нас від “Ти”. Та попри критику світу “Я-Воно”, мислитель все ж наголошує, що людині не обійтися без цього світу. Цей світ є потрібний для неї. Відношення ж Я-Ти взаємне, на відміну від Я-Воно, де активним є тільки суб’єкт: “Дерево ... тілесно протистоїть мені і має зі мною справу, як і я з ним, лише по-іншому” [3, с. 9].

**Висновки.** Духовна криза, в якій опинилася сучасна людина пов’язана головню з домінуванням технократичного мислення, знеособленням людини, становить загрозу для самої особистості, яка теж перебуває в небезпеці стати такою ж річчю, яку можна використати для своїх інтересів. Особливої актуальності набувають питання людської гідності, самовизначення, стосунків між людьми, гармонії людини з собою і навколишнім світом. Ці питання неможливо вирішити оминаючи питання про справжню природу людини, тобто основу її самовизначення, гідності, щастя. Ці питання були основоположними у творчості Г. Сковороди і М. Бубера. Як відповідь на ці питання постає їх вчення про два світи – видимий і невидимий у філософії Григорія Сковороди та світ “Я-Воно” і світ “Я-Ти” у філософії Мартіна Бубера. Причина людських страждань і непорозумінь зі світом полягає у неправильному розумінні суті речей. Зовнішній світ – “швидкоплинна річка”, тому гонитва за його благами – безглузда. Проте мислителі не відкидають і не засу-

джують його, адже цей видимий світ не є абсолютним злом, адже, як зазначав вже раніше Григорій Сковорода, він весь пронизаний божественною натурою, а стає злом тоді, коли претендує замінити собою духовне, справжнє буття. Бо саме в духовному, невидимому світі знаходить людина відповідь про себе. Справжнє буття людини, на думку обох мислителів, починається коли вона відкривається на невидимий, духовний світ, у зустрічі з ним, коли вона говорить світові (природі, іншій людині, Богу) “Ти”. Лише тоді перед нею розкривається таємниця, справжній зміст її існування. Йдеться про те, що діалог це постійне саморозкриття, віднайдення власної суті у спілкуванні з іншим. У справжньому діалозі люди творять себе, один одного і водночас своє спільне життя, не втрачаючи індивідуальності. Саме через самопізнання, яке відбувається у спілкуванні, основою якого є Бог, як Вічне Ти, можливе подолання відчуження, встановлення автентичного існування людини і відповідно на спільну думку обох філософів, досягнення людиною щастя.

Отже, вся філософська система як Григорія Сковороди, так і Мартіна Бубера у своєму внутрішньому естві пронизана антитезами видимого і невидимого світів, що постають у найрізноманітніших ракурсах. Це засвідчує, з одного боку, сприймання буття всього суцього у стані постійного неспокою, взаємодії протилежностей, а з іншого – така антитетичність є вираженням абсолютної повноти буття, в якій зливаються протилежні ознаки, які містить у собі все, що існує, де прерогативу слід віддавати невидимому, божественному буттю. Григорій Сковорода і Мартін Бубер застерігають людство проти відчуження, ізоляції, проти такого буття, яке веде до катастрофи як у стосунку до людства, так і до кожного окремого буття.

### **Література:**

1. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода / Багалій Дмитро Іванович – Харків : ДВУ, 1926 – 355 с.
2. Бубер М. Два образа веры / перевод с немецкого, под редакцией П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С.В. Лезова. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
3. Бубер М. Я и Ты / перев. с нем. Ю. Терентьева, Н. Файнгольда, М.: Высшая школа, 1993. – 175 с.
4. Ільїн В. В., Кулагін Ю. І. Філософія: Підручник в 2 ч. – Ч. 1: Історія розвитку філософської думки. – К.: “Альтерпрес”, 2002. – 464 с.
5. Малахов В. Етика спілкування: навчальний посібник. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.

6. Сковорода Г. Твори у двох томах. – Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – К.: ТОВ “Видавництво “Обереги”, 2005. – 2-е вид., виправ. – 528 с.

7. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. – 230 с.

8. Лифинцева Т. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/lifinceva.html>.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка **Тетяна Білан***

Денис Кірюхін

## ЛЮДИНА ТА ПРИРОДА: ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ

*У статті досліджується формування концепту справедливості щодо природи. Демонструється, що слід розрізняти взаємини між людьми з приводу розподілу природних ресурсів та охорони навколишнього середовища (Umwelt) та відношення людини із світом природи в цілому (Mitwelt). Зазначається, що принципи справедливості можуть бути застосовані лише до сфери Umwelt. Mitwelt – це сфера дії принципів відповідальності. Робиться висновок про необхідність доповнення етики справедливості етикою відповідальності.*

**Ключові слова:** теорія справедливості, енвайронментальна справедливість, екологічна справедливість, екологічна криза, людина, природа.

### **D. Kiryukhin. The human and nature: the problem of justice**

*The article is devoted research of formation of the concept of justice in relation to nature. It is shown, that it is necessary to distinguish the relationship between people on the distribution of natural resources and protection of environment (Umwelt) and relationships between man and world of nature as a whole (Mitwelt). It is underlined that the principles of justice are applied only in the sphere of Umwelt. Mitwelt is the sphere of responsibility. The main conclusion of article is the ethic of justice need to supplement by the ethic of responsibility.*

**Keywords:** theory of justice, environmental justice, ecological justice, ecological crisis, human, nature.

### **Д. Кірюхін Человек и природа: проблема справедливости**

*В статье исследуется формирование концепта справедливости по отношению к природе. Показывается, что необходимо различать отношения между людьми, касающиеся распределения природных ресурсов и охраны окружающей среды (Umwelt) и отношения человека с миром природы в целом (Mitwelt). Указывается, что принципы справедливости применимы только к сфере Umwelt. Mitwelt – это сфера*

*действия принципов ответственности. Делается вывод о необходимости дополнения этики справедливости этикой ответственности.*

**Ключевые слова:** *теория справедливости, энвайронментальная справедливость, экологическая справедливость, экологический кризис, человек, природа.*

Вимога керуватися у взаєминах із природою нормами справедливості, що прозвучала в другій половині ХХ ст., виникла у зв'язку з пошуками відповіді на питання про способи та умови можливості подолання екологічної кризи як кризи, сформованої в межах “проекту просвітництва” моделі взаємин людини та природи. Факт появи такої вимоги свідчить про прагнення до вироблення правил і норм, реалізація яких дозволила б мінімізувати негативні наслідки технічної та економічної експансії людини в природну сферу, та, одночасно, про те, що сприйняття природи як рівноправного суб'єкта у взаєминах із людиною розглядається як невідмінна умова рішення вказаного завдання.

З кожним роком все більшою мірою соціальне, економічне і політичне життя у більшій кількості країн “екологізується”, тобто більш значимими стають вимоги, пов'язані із збереженням (або мінімізацією збитку) природного навколишнього середовища. І все частіше при цьому, в тому числі і на теоретичному рівні, а не лише на рівні гасел суспільно-політичних рухів, звучить апеляція до вимог справедливості як умови соціального й екологічного благополуччя. Однак, незважаючи на те, що сьогодні вже накопичився досить великий обсяг літератури, присвяченої осмисленню екологічної кризи та шляхів її подолання, – мова йде про роботи в сфері соціальної та прикладної етики, філософії права, економіки та політичної філософії – питання про те, як можлива (і чи можлива взагалі) справедливість щодо природи все ще залишається дискусійним.

Справді, в численних працях як вітчизняних, так і зарубіжних філософів це питання, здебільшого, не є в центрі уваги. Так, у роботах українських та російських філософів А. Єрмоленко, М. Кисельова, Т. Гардашук, М. Рогожі, Ю. Мелкова, А. Гусейнова, Р. Апресяна, А. Прокоф'єва розглядаються світоглядні проблеми екології, морально-етичні та практичні виміри екологічних проблем. І хоча не можна зазначити, що проблеми екологічної справедливості та відповідальності людини за гармонію спільноті

не розглядаються зазначеними дослідниками, проте в цих, працях як правило, бракує рефлексії щодо ролі та місця принципів справедливості в межах екологічно орієнтованої соціальної діяльності.

Більше уваги проблемі справедливості, як однієї з найважливіших проблем сучасної практичної філософії, соціальної етики та політичної теорії, присвячено в працях західних філософів, що звертають свою увагу на пошук шляхів подолання екологічної кризи. Мова йде про роботи К. М. Майер-Абіха, Б. Брайанта, М. Белла, Д. Шлосберга, Н. Ло, Б. Глісон, П. Тейлора, В. Гібсона, Д. Пеппера, Д. Харві, Дж. Ебессона, Д. Ньютона, Р. Фільчака та багатьох інших. Проте, незважаючи на достатню розробленість екологічної проблематики в цілому, а також тем, пов'язаних із етичними та правовими аспектами застосування справедливості до вирішення проблем навколишнього середовища, вираз “справедливість по відношенню до природи” все ще залишається досить невизначеним. Аналізуючи праці, присвячені цій темі, можна дійти висновку, що в працях, присвячених темі справедливості щодо природи, йдеться про декілька проблем.

По-перше, мається на увазі проблема справедливого *розподілу* між індивідами або спільнотами (державами) природних ресурсів, загроз, які несе для життя людини навколишнє середовище і, нарешті, того збитку (а точніше, його наслідків), що завдаються навколишньому середовищу в результаті діяльності людини.

По-друге, це проблема справедливого *взаємовідношення* (обміну) між людиною і природою, проблема гармонії світу соціального та світу природного.

Нарешті, по-третє, це проблема справедливості щодо *людської* природи. Вперше вже софісти вказали на тісний зв'язок справедливого суспільства і людської природи (пригадаємо, наприклад, як Антифонт стверджував, що “за своєю *природою* всі ми в усіх відношеннях створені однаково”). І ця тема з часів античності залишається однією з домінуючих у багатьох теоріях справедливості. Проте вона буде поза нашим розглядом. Адже, орієнтуючись на завдання розвитку теорії справедливості, ми в цьому випадку маємо намір зосередитися на таких ще недостатньо досліджених питаннях: (I) як у межах сучасного філософського дискурсу розглядається проблема справедливості щодо природи та (II) як можливе застосування принципів справедливості до природи.

## I

Сьогодні немає сталої термінологічної традиції для позначення справедливості в розподілі природних ресурсів між людьми, або, на міжнародному рівні, між державами, та регулювання соціально-економічної діяльності, що своїми наслідками має вплив на навколишнє середовище, і справедливості, як відношення людини до навколишнього (не-людського) світу. Найбільш поширений підхід присутній у роботах, наприклад, Н. Ло і Б. Глісон [1], у яких справедливість у першому сенсі позначається як *енвайронментальна* справедливість, а в другому – як *екологічна* справедливість.

Відповідно до блага, що розподіляється, вже в межах енвайронментальної справедливості виокремлюють “соціально-просторову справедливість” (це поняття зустрічається у спільній роботі Н. Ло та Б. Глісон). Інше позначення цього виду справедливості представлено в роботі Б. Дейвіса, який використовує поняття “територіальна справедливість” для позначення соціально-просторового виміру справедливості. Згідно з Дейвісом, територіальна справедливість – це регіональний (територіальний) розподіл блага відповідно до принципу, згідно з яким норми кожного регіону повинні бути пропорційні загальній потребі в благо [1, р. 105]. Своєю чергою Р. Джонстон, Д. Грегори і Д. Сміт пишуть про “географічну справедливість”, під якою розуміють чесність у географічному розподілі благ (вигод) [Ibidem].

Крім того, як складова енвайронментальної, виокремлюється “кліматична справедливість” (або, в термінології С. Вандерайдена, “атмосферна справедливість” [2]). Формування концепту останньою пов’язане з пошуками нормативних підстав політики з розподілу кліматичних ресурсів, що проводиться державами на міжнародному рівні. В цьому відношенні реалізація норм кліматичної справедливості виявляється однією з умов досягнення не лише енвайронментальної, але й глобальної справедливості.

Проте в дослідницькій літературі присутня і тенденція відмови від вказаного вище жорсткого розділення двох видів справедливості й об’єднання екологічної та енвайронментальної справедливості, як, наприклад, у теорії екосоціалізму (“легких” зелених або “енвайронменталістів”, які розвивають ідеї К. Маркса, заведено відрізняти від екологів або “егоцентристів”, що їх теоретичною основою слугують ідеї анархізму [3, р. 1]) та в дослідженнях одного із засновників так званої “радикальної географії” Д. Харві [4]. Або ж просто одна з двох проблематик справедливості щодо при-



роди просто не береться до уваги. Адже, як точно зазначає в Д. Шлосберг [5, р. 6], значна частина літератури, присвяченої енвайронментальній справедливості, існує незалежно від літератури за екологічною справедливістю. А це, зрештою, породжує термінологічну невизначеність, коли часто-густо за різними термінами у різних дослідників ховається позначення схожого за змістом концепту справедливості.

Нарешті, в літературі присутні й окремі спроби об'єднання енвайронментальної та екологічної справедливості в межах більш широкого дискурсу, як, наприклад, в концепції Д. Шлосберга, який виступає за плюралістичну концепцію справедливості. Він вказує на те, що багато проблем енвайронментальної та екологічної справедливостей можуть бути вирішені з використанням мови розподілу, визнання, здібностей і процедурної справедливості. Позиція Шлосберга близька теорії П. Венца, М. Волцера і Д. Міллера. Зокрема, Венц виступав за вироблення загальної (але не універсалістської, як це намагається зробити Дж. Ролз) концепції справедливості, підкреслюючи, що енвайронментальну справедливість можна інтерпретувати різним способом, залежно від контексту, і потрібно бути уважним до уявлень про справедливість у різних народів, щоб виробити її загальну концепцію. Цей підхід впливає з того, що в різних ситуаціях збереження екологічного балансу і забезпечення, наприклад, екологічної безпеки, вимагає то слідування принципам дистрибутивної справедливості, то рівності участі, то можливості реалізації індивідами своїх здібностей, то, нарешті, визнання індивідів, певних соціальних груп, географічних регіонів.

Підхід Венца, що розвивається Шлосбергом, в цілому цікавий, але він розмиває специфіку власне енвайронментальної та екологічної справедливостей. Водночас, проводити між ними досить чітку межу, як це роблять, зокрема, Ло і Глісон, видається необхідним, оскільки лише таким шляхом насправді можливо виразніше виявити умови можливості застосування норм справедливості щодо природи, які на теоретичному рівні залишаються все ще недостатньо проясненими.

## II

Як зазначалося вище, слід розрізняти взаємини між індивідами щодо розподілу природних благ, небезпек або проблем навколишнього середовища, викликаних діяльністю людини, і взаємовідношення між людиною і природним (не-людським) світом у цілому.

Відповідно розрізняються і концепти справедливості. У першому випадку справедливість виступає як характеристика *соціальних відносин* у межах Umwelt (навколишнього середовища), а в іншому – як характеристика архітекtonіки Mitwelt (спільносвіту). Причому мова в цьому випадку йде про абсолютно різні сфери, що існують незалежно і самостійно одна від одної. В цьому випадку доречно, посилаючись на А. Щюца, зазначити, що Umwelt – це сфера соціальної реальності, в яку індивід включений безпосередньо і, відповідно, безпосередньо її переживає, іншими словами – це сфера тісної, практичної взаємодії з іншими. Зрештою, Umwelt має навіть конкретну географічну прив'язку. Світ навколишнього середовища – це світ прагматичний, підпорядкований в умовах ринкового індустріалізму ринковим законам.

На протигагу йому Mitwelt – це світ, у який індивід включений опосередковано – як представник людського роду в цілому. У Mitwelt немає географічної локалізації, тут взагалі загострена проблема межі, і тому можна зауважити, що гостро стоїть проблема можливості справедливості, зважаючи на те, що остання встановлює межу між космосом і хаосом, державою і анархією, громадянином і варваром.

Сфера Umwelt – це сфера енвайронментальної справедливості (а також екологічної справедливості, якщо під останньою розуміти правила та норми, що регулюють вплив соціально-економічної діяльності на навколишнє середовище). Історично формування концепту енвайронментальної справедливості стало результатом переосмислення поняття “соціальна справедливість”.

Мірою погіршення екологічної ситуації в другій половині ХХ століття в країнах розвиненої демократії “ліві” громадські рухи за соціальні права звернули увагу на те, що чим бідніше громадяни, тим, як правило, в гірших екологічних умовах вони живуть. Вже до 90-х рр. минулого століття в багатьох західних країнах (перш за все, в США) вимога енвайронментальної справедливості стала однією з головних тем антиядерного руху, руху за права громадян із іншим кольором шкіри, руху проти “екологічного расизму”. Відповідно під соціальною справедливістю почали мати на увазі, зокрема, захист і реалізацію прав людей на здорове і сприятливе екологічне середовище, можливість участі громадян в ухваленні урядових рішень, що впливають на навколишнє середовище, чесний розподіл благ та недоліків навколишнього середовища. Усвідомлення високої цінності навколишнього світу і перегляд новоєвропейських

підходів до природи стимулювали інтерес до теоретичних пошуків принципів і норм, які визначають людську діяльність, що впливає на навколишнє середовище. Цей інтерес й отримав втілення в різних теоріях енвайронментальної справедливості.

Досить поширеною є позиція, згідно з якою енвайронментальна справедливість існує там, де “екологічні ризики і погрози, інвестиції і блага рівномірно розподілені без прямої або непрямой дискримінації”, а несправедливість існує там, де представники уражених та *етнічних груп* (курсив наш – Д. К.), меншин або інших груп несумірно страждають на місцевому, регіональному (субнаціональному) і національному рівні від екологічних ризиків або загроз” [6, с. 4]. Але одним із найбільш обґрунтованих є визначення енвайронментальної справедливості, що його наводить академічний дослідник і суспільний активіст Б. Брайант. Він підкреслює – енвайронментальна справедливість не зводиться до екологічної рівності, вона передбачає “культурні норми і цінності, правила, приписи, дії, політики (policies) і рішення, спрямовані на підтримку стійких співтовариств, у яких індивіди можуть взаємодіяти з впевненістю, що ця взаємодія не несе загрози для безпеки навколишньому середовищу. Це співтовариства, в яких поважаються і вітається культурна та біологічна різноманітність і де взяла гору дистрибутивна справедливість” [7, р. 6; 5, р. 107-183]. Привертає увагу вказівка Брайанта на тісний зв’язок встановлення енвайронментальної та дистрибутивної (що виправдано трактувати як соціальну) справедливості.

Схожим чином і М. Белл в своєму “Вступі до енвайронментальної соціології” підкреслює – “проблеми навколишнього середовища – це соціальні проблеми” [8, р. 2], іншими словами, екологічні проблеми часто-густо є прямим наслідком соціальної нерівності і, відповідно, відновлення зруйнованого екологічного балансу вимагає вирішення питання про реалізацію принципів соціальної справедливості.

Проте екологічно (енвайронментально) орієнтоване мислення і справедливість можуть іноді опинитися в суперечності один з одним, особливо якщо це мислення розвивається в межах консьюмеристської логіки. Цікавий приклад – так званий “зелений консьюмеризм”, який пов’язаний із споживанням продуктів, виробництво і споживання яких або (а) не позначається деструктивно на навколишньому середовищі, або (б) сприяють усуненню негативних наслідків для навколишнього середовища від діяльності людини.

Бум зеленого консьюмеризму (або екомаркетингу) припав на 1988-1990 роки, коли, наприклад, лише у Великій Британії кількість зелених споживачів зросла з 19% до 50% (дані наводять Л. Болтанські і Ев Кьяпелло у книзі “Новий дух капіталізму” [9]). Проте з часом довіра до екомаркетингу істотно знизилася. Болтанські і Кьяпелло пов’язують це з тим, що сам процес перетворення на товар породжував сумнів у реальності та цінності екопродуктів. Проте, на нашу думку, в цьому випадку позначається вплив і того чинника, що насправді зелений консьюмеризм сприяв зростанню соціальної несправедливості: як відомо, за екопродукти, вартість яких вища приблизно на 25%, ніж продуктів звичайних, готові платити лише ті, хто володіє купівельною спроможністю і рівнем освіти вище середнього. І оскільки, як наголошується багатьма дослідниками (зокрема, В. Фадєєвим), ринок орієнтується на найбільш забезпеченого споживача, бідні ж все більше залізають в борги, орієнтуючись на нові стандарти споживання, результатом “зеленого споживання” постає посилення соціальної диференціації. Загострення ж соціальної нерівності не лише не сприяє вирішенню екологічних проблем, але й, навпаки, істотно їх посилює. Адже вкрай складно вимагати від бідних діяти екологічно відповідально у тому випадку, коли досить часто діяльність, що викликає порушення екологічного балансу, виявляється єдиною здатною забезпечити їх фізичне існування або того рівня життя, стандарт якого їм нав’язаний консьюмеризмом, який набув широкого розповсюдження.

І немає нічого дивного в тому, що проблема справедливості соціальних відносин у межах Umwelt (іншими словами – проблема енвайронментальної справедливості) виявляється гострішою і більш практично (і теоретично) близькою, ніж невизначені заклики до справедливості у сфері Mitwelt, тобто заклики до визнання природи квазісуб’єктом, що володіє цінністю і наділений правами (як це ми бачимо, наприклад, у К. М. Майер-Абіха), взаємини з яким повинні будуватися на принципах справедливості. Це зовсім не означає, що екологічні проблеми менш значущі. Жодним чином ні. І та увага, яка сьогодні прикута до екологічної ситуації як на рівні теоретичних розробок, так і в реальній політиці, – свідчення розуміння їх гостроти. Проте, використовуючи термінологію Р. Рорті, можна зауважити, що людина завжди виявляється лояльнішою навколишньому світу, чим, більш широко, спільноsvіту. Показовим в цьому випадку є приклад, який наводиться Рорті, що у

тому випадку, коли домашні тварини хворіють небезпечними хворобами, люди, як правило, не зупиняються перед тим, щоб провести масовий забій худоби, абсолютно проігнорувавши тезу про цінність природи і її (квазі)суб’єктність.

У сфері *Mitwelt* сторонами взаємодії виступають спочатку нерівноцінні суб’єкти (квазісуб’єкт все одно залишається неповноцінним суб’єктом). Як справедливо вказував ще Т. Гобс у “*Левіафані*”, людина не може укласти договір з твариною, оскільки остання не розуміє мови і не може здійснювати перенесення права, а без взаємного перенесення прав не може бути досягнута угода. Іншими словами, природа завжди є нерівноцінним суб’єктом комунікації, адже відстоює її інтерес перед людиною сама людина. Тому і взаємини у сфері сумісного світу не можуть бути побудовані на основі принципів справедливості. Але це зовсім не означає, що вони повинні бути позбавлені етичного виміру. Просто сфера справедливості має свої межі, довільне розширення яких приводить, швидше, до руйнування спільносвіту, ніж до його гармонізації. Відношення людини і світу природи вимагає не етики справедливості, а етики турботи, етики відповідальності (потрібно визнати, що К. М. Майер-Абіх і П. Тейлор це точно вловлюють), коли людина виявляється відповідальною за природу, або, ширше, – світ як цілісність.

Стаючи на позиції етики відповідальності, ми можемо уникнути і помилок “біосферного егалітаризму” (або екоцентричного мислення). Мова в цьому випадку йде про небезпечну тенденцію відвертої міфологізації екологічної свідомості (що виражається, наприклад, в розвитку уявлень про загальну всім живим істотам “Матір Природу”), що має своїм витокom східний містицизм. Адже за умов прийняття парадигми відповідальності за спільносвіт нам не потрібно наділяти природу надприродними якостями для того, щоб ставитися до неї із повагою.

Як ми побачили, принципи справедливості придатні до застосування у сфері *Umwelt* і, навпаки, виникає досить багато проблем, коли ми намагаємося застосувати їх щодо *Mitwelt*. Справді, справедливість є інтерсуб’єктивною в своїй основі, а природа в системі відносин індивід–спільносвіт постає, як правильно зазначає Майер-Абіх, квазісуб’єктом. А отже, в такому випадку можна вести мову лише про якусь квазісправедливість. Звичайно, оскільки з природою неможливий повноцінний діалог як з рівним (природа в правовому відношенні рівна нам остільки, оскільки це ми наді-

ляємо її таким правом, вона не відстояла у нас це право в боротьбі за визнання), тут з самого початку встановлюються нерівноцінні, непропорційні взаємини, а отже, повторимося, в цьому випадку доречніше вести мову про відповідальність щодо природи, ніж про справедливість до природи. Таким чином, доповнення етики справедливості етикою відповідальності є необхідною умовою формування гармонії світу людини і світу природи. І подальші дослідження теми справедливості щодо природи мають бути спрямовані на визначення принципів справедливості та відповідальності, що вони мають лежати в основі екологічно орієнтованої діяльності та нової архітекτονіки спільносвіту.

### **Література:**

1. Low N., Gleeson B. Justice, Society, and Nature. An exploration of political ecology. – London, New York: Routledge, 1998. – 257 p.
2. Vanderheiden S. Atmospheric Justice: a Political Theory of Climate Change. – New York: Oxford University Press, 2008. – 279 p.
3. Pepper D. Eco-socialism. From Deep Ecology to Social Justice. – London, New York: Routledge, 1993. – 266 p.
4. Harvey D. Justice, Nature and Geography of Difference. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996. – 468 p.
5. Schlosberg D. Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 238 p.
6. Фильчак Р. Экологическая справедливость помогает справиться со многими проблемами на местном уровне // Государственное управление в переходных экономиках. – Лето 2004. – С. 3-7.
7. Environmental justice: issues, policies, and solutions / Ed. by Bunyan I. Bryant, Bunyan Bryant. – Washington, Island Press, 1995. – 278 p.
8. Bell M. M. An Invitation to Environmental Sociology. – 2nd ed. – Thousand Oaks, California: Pine Forge Press (Sage), 2004. – 325 p.
9. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общей редакцией С.Фокина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 976 с.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ А. Є. Фінько*

Олександра Колісник

## МЕНТАЛЬНІ ФЕНОМЕНИ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ ДЖ. СЬОРЛЯ

*У статті з'ясовується зміст концепції свідомості, ментальних феноменів у філософії свідомості сучасного американського філософа Дж. Сьорля. Аналізується розуміння самоідентифікації людини в аспекті концепції свідомості філософа.*

**Ключові слова:** свідомість, людина, суб'єктивність, інтенціональність, ментальні феномени, каузальність.

**O. Kolisnyk. Mental phenomena of J. Searle's philosophy of consciousness**

*The article is devoted to consideration the conception of the consciousness, mental phenomena in philosophy of the consciousness modern American philosopher J. Searle. The approaches to understanding of essence of the human's selfidentification in J. Searle's philosophy of the consciousness.*

**Keywords:** consciousness, man, subjectivity, intentionality, mental phenomena, causality.

**A. Колесник. Ментальные феномены философии сознания Дж. Сёрля**

*В статье определяется суть концепции сознания, ментальных феноменов в философии сознания современного американского философа Дж. Сьорля. Анализируется понимание самоидентификации человека в аспекте концепции сознания философа.*

**Ключевые слова:** сознание, человек, субъективность, интенциональность, ментальные феномены, каузальность.

Проблеми свідомості торкаються всіх аспектів нашого життя, й самість та самоідентифікація не є винятком. Формуючись під впливом суб'єктивних ментальних феноменів людини та зовнішніх складових навколишньої реальності, самоідентифікація активно творить дійсність особи, наповнюючи її власний світ важливими й необхідними життєвими цінностями.

Свідомість, як показник вищої психічної діяльності людини, та її функціонування й прояви на рівнях самоідентифікації особи, до останньої чверті ХХ століття розглядалися як предмет дослідження психології, а не філософії. В першу чергу це було зумовлено суб'єктивним характером свідомості, що не лишав місця для об'єктивного аналізу, проте досягнення науки кінця ХХ століття, зокрема, нейробіології, дозволили подивитись на свідомість як на нейробіологічний результат дії мозку й дійти висновку, що якісна суб'єктивність досвіду, яка й є, по суті, свідомістю, не заперечує можливість її наукового пізнання. На це вказував ще Е. Гуссерль, говорячи, що важливим є не те, що "Я" є мислячим, а те, що "Я" переживає власне смислоутворення, свої думки, тобто в цьому випадку йдеться про рефлексивність феноменологічного переживання: "Будь-яка свідомість є свідомістю про щось" [1, с. 88]. Так, постмодерні філософські дискурси змінили аспектність розгляду та аналізу кола традиційних філософських питань, ввівши у сферу наукового дослідження феномени людської екзистенції, які вважались суто біологічно-фізіологічними та психологічними (як тілесність, психологізм, сексуальність й таке інше).

Розгляд природи свідомого з урахуванням останніх досягнень психології, нейрофізіології, та досліджень у галузі штучного інтелекту пропонує відомий сучасний американський філософ Дж. Сьорль. Розробляючи своє вчення про свідомість, філософ ставить собі за мету знайти те місце, яке вона займає у сучасному світі для окремої людини й суспільства загалом. Дж. Сьорль, відновлює розгляд свідомості в філософському дискурсі, аналізуючи цей феномен з погляду його біологічних показників (що є подібний до будь-якого іншого біологічного прояву людини) та ментальних станів: намірів, переконань, бажань. Наявність ментальних феноменів, говорить, про те, що єдиною дійсністю реальності ментального виступає свідомість. Це бачення проблеми, згідно з дослідником, має поширити справжній погляд на свідомість та її місце в житті людини.

До проблеми дослідження свідомості філософ прийшов крізь філософію мови, теорію мовленевих актів, яку він розглядав як частину філософії дії, що, своєю чергою, постає складовою філософії свідомості. Дж. Сьорль, спираючись на традицію американських філософів Л. Вітгінштейна, Дж. Остіна, П. Грайса, досліджує мову, мовленеві акти як один із видів людської взаємодії, що трактується ним в як чинник людського взаємовпливу учасників комунікативної ситуації. Речення в такому сенсі є місцем співдії ілюкативних



та лінгвістичних функцій, а також ментальних станів. Наслідуючи Дж. Остіна, дослідник звертає увагу на необхідні умови, які потрібні для здійснення ілокутивного акту (акт мовлення, що здійснюється в одній з можливих функцій), а саме: на процес мовлення, який допомагає людині у її цілеспрямованій діяльності досягати потрібних їй смислів, оскільки мета опосередковує життєдіяльність особи. Індивід у своїй свідомості здійснює розподіл між можливим (бажаним) та реально наявним, а його дії спрямовані на усунення цього протиріччя. Отже, у своїй діяльності особа керується певними правилами, відкриття яких пояснює поведінку людини, наближаючи розуміння механізму її самоідентифікації. У своїй теорії Дж. Сьорль здійснює пояснення поведінки людини за допомогою концепції ілокутивної сили, що реалізує себе через суб'єктивне значення наміру, важливості його формування та виокремлення.

В процесі розмови особа прагне донести потрібні їй смисли до учасників комунікації, здійснюючи тим певний ілокутивний вплив на навколишніх слухачів. Це можливо завдяки, по-перше, розумінню всіма учасниками комунікації предмету розмови, по-друге, висловлення того, що мається на увазі. Проте тут існує деяке протиріччя: відмінність чи нерівнозначність між тим, що особа може говорити й одночасно мати на увазі. Згідно з Дж. Сьорлем, це не заперечує можливості вираження того, про що людина думає. Таким способом дослідник намагається об'єднати два підходи у філософії мови, які доповнюють один одного: дослідження використання виразів у ситуації мовлення й вивчення значень речень, які вибирає особа для виразу того, що бажає донести до слухачів. Таким чином, мовлення у Дж. Сьорля виступає процесом здійснення ілокутивних актів за певними конститутивними правилами. Філософ формує модель мовленевої поведінки через побудову аналітичного зв'язку: між суб'єктивним значенням того, що мається на увазі з тим, що насправді озвучується, а також тим, що сказане речення означає; і тим, чого намагається досягти той, хто говорить; й, врешті, тим, що розуміє слухач внаслідок мовленевого акту за правилами лінгвістики. Важлива роль відводиться широкому спектру прояву семантики, що ґрунтується на потенціалі ілокутивно-силового мовного виразу. Дж. Сьорль створює власну теорію, яка спирається на твердження, що "будь-яке речення несе у собі певну ілокутивну силу в якості частини свого значення", розвинувши таким способом концепцію Дж. Остіна про конвенціональність ілокутивних актів в ідею конвенціональної реалізації

ілокутивних актів [2, с. 26]. Тобто увагу дослідника привертають проблеми розуміння виразів природної мови та вивчення механізмів дії правил, що притаманні всім мовам, й правил, що діють в окремій національній мові. Філософ долучає до цього ще важливу додаткову дію Тла (Background) як можливість забезпечувати відповідне розуміння подібних виразів, визначаючи їх соціальне значення. Такий аспект філософії мови, як підрозділу філософії свідомості, Дж. Сьорля є, на наш погляд, важливим й актуальним при дослідженні механізмів формування самості людини, її самоідентифікації. Мова в аспекті прояву ідентифікаційних складових людини є тим відправним моментом, з якого починають виявляти себе свідомі та несвідомі чинники психіки людини, системи значень, уподобань, того глибинного, чим людина є самою для себе, часто не усвідомлюючи це остаточно, а діючи у більшості автоматично, тобто несвідомо. Через це дослідження ілокутивних актів Дж. Сьорля для нас є важливим моментом усвідомлення одночасної співдії ментальних феноменів та мовлення як показників ідентичності людини.

Теорію мовленевих актів Сьорль будує на п'яти домінуючих принципах. По-перше, дослідник виділяє ілокутивний акт як базову одиницю людської комунікації. По-друге, він характеризує мовлення як вид людської діяльності, що відбувається за певними правилами для досягнення взаєморозуміння. По-третє, щось промовляти й мати це на увазі означає дію, метою якої є здійснення певного ілокутивного впливу на слухача, що передбачається функціями речень та знанням використання правил речень, для підведення учасника співрозмови до розуміння задуманого промовцем наміру. По-четверте, все те, що мається на увазі, може бути висловлено за допомогою засобів мови. По-п'яте, системи семантичних правил є не регулятивними, а констативними [3, с. 187].

Отже, з метою порозуміння всіх задіяних у співрозмові, оскільки процес вираження задуманого не передбачає однозначного відповідного розуміння протилежною стороною, однією з умов комунікації є дотримання правил виконання ілокутивного акту. Суб'єктивність процесу мовлення розглядається Дж. Сьорлем як його функції, де перетинаються наміри людини, її самість та конвенціональність, виявляючись, по суті, в тому, що особа говорить. Згідно з поглядом американського дослідника, присутність в ілокутивному акті певної мети отримати результат (донести бажану інформацію до навколишніх) інтенціональності та відповідної

конвенціональності дає підставу йому стверджувати, що конвенціональність відбувається через необхідність при наявності потрібних для цієї мовної ситуації регламентуючих конститутивних правил, які водночас можуть сприяти появі нових форм поведінки [3, с. 35].

Цю теорію дослідник продовжує розвивати з часом як частину філософії свідомості, намагаючись нею довести, що семантика та синтаксис є продовженням прагматики, оскільки значення й інтенціональність залежать від загальних знань про світ, які Дж. Сьорль називає Тлом (Background). Недоліком теорії мовленнєвих актів є неврахування позиції "Іншого" як слухача.

Американський філософ наводить чіткі аргументи, які пояснюють взаємозв'язок мовленнєвих актів та інтенціональних ментальних станів. Відійшовши в своїй теорії від простого ототожнення контексту мовлення з ситуацією використання мовного виразу, дослідник суттєво поширює тлумачення мовлення, вводячи поняття ментального контексту як сфери його інтенціональних станів, на які впливають невимовлені припущення й нездійсненні практики. Таким чином, Дж. Сьорль змінює звичайних носіїв мови й учасників мовленнєвого акту на авторів специфічного ментального контексту, де інтенціональність не впливає сама по собі з мови, вона є породженням людських значень, звідси проблема значень тлумачиться як проблема інтенціональності. Мовленнєвий акт постає відтак необхідним виразом відповідного інтенціонального стану, й дає підставу стверджувати, що майже всі випадки використання мови інтенціональні. Оскільки речення мови є тільки звичайними об'єктами світу, подібно до будь-яких інших, то їх здатність репрезентувати світ виводиться з інтенціональності свідомості, а не з їх внутрішніх параметрів.

У роботі "Інтенціональність" (1983) філософ вказує, що репрезентативна здатність актів мовлення представляти різноманіття у світі є продовженням більш глибокої властивості у біологічному аспекті, яка пов'язана з відношенням до світу через ментальні стани, більшість з них відзначаються інтенціональністю. Дж. Сьорл вважає, що лише через цілісний акт мовлення може бути розкрита та досліджена інтенціональність, незважаючи на те, що остання складає основу здатності мовлення як вагомої людської властивості. Введення положення про те, що розуміння Тла інтенціональних станів виходить за межі значень, потребуючи досвіду та знання світу, в теоретичній концепції Дж. Сьорля, поглиблюється поло-

женням про релятивність значення й гіпотезу про неможливість чіткого розмежування між лінгвістичною компетенцією того, хто говорить та його ідентифікацією. Це твердження дослідник розкриває ще додатково через положення про те, що здатність людини вербально представляти об'єкти світу є розширенням більш біологічних фундаментальних властивостей свідомості, співвідношенням індивіда та світу через ментальні стани. Але інтенціональність не є суттєво лінгвістичним феноменом, тому переорієнтація Дж. Сьорля з теорії мовленевих актів на побудову репрезентативної теорії свідомості в загальному контексті мовленевих актів є показником форми зв'язку мови зі світом й суттєвим опосередкованим відображенням глибинного загального поєднання свідомості, як унікального феномену людської суб'єктивності, зі світом. Тому аналіз впливу ментальних станів, інтенціональних особливостей мовлення на самоідентифікацію людини є, на наш погляд, актуальним дослідженням в аспекті творення сучасної ідентичності.

Так, характеристики мовленевих актів: твердження, прохання, обіцяння, запитання, наказу й т. ін., які досліджує Дж. Сьорль, концептуально подібні характеристикам відповідних ментальних станів намірів, переконань, бажань. “Значення” (meaning) мовних виразів, що є головним в аналітичній філософії, втрачає свою вагу, коли трактується як “абсолютне поняття, окремо від реальної співвіднесеності з різними сторонами мови конкретної людини як носія цієї мови” [4, с. 117]. У своїй теорії мовленевих актів Дж. Сьорль досліджує поняття “значення” (meaning), що ґрунтується на внутрішній (первинній) інтенціональності ментальних станів намірів, цілепокладань, бажань, які є базовими для передачі абсолютності значення мовних виразів через вторинну інтенціональність й матеріально втіленими в одиницях мови (знаках, літерах), для здійснення комунікації між представниками єдиного мовного осередку.

Така концепція руйнує усталений картезіанством підхід до свідомості, відкриває нові способи бачення вічних філософських питань взаємодії фізичного й духовного, тіла та матерії, свідомого й безсвідомого, що допомагає по-іншому, більш глибинно зрозуміти феномен самоідентифікації людини. Дж. Сьорль індивідуалізує дослідження свідомості, задаючись проблемою пошуку відповіді на те, як саме відбувається свідоме сприйняття об'єктів дійсності конкретною людиною, не погоджуючись з картезіанською традицією достовірності об'єктивної інформації, яку людина отримує про

стани власної свідомості. Прикладом такої персоналізації слугує звернення уваги на те, що виокремлення своєрідного емоційного настрою сприйняття об’єкта є вкрай важливим, оскільки саме це додаткове Тло (Background) дозволяє простір та час як апіорні форми (введені ще І. Кантом) свідомого сприйняття дійсності розглядати у феноменологічному контексті, тобто такому, що не завжди збігається з точним реальним часом чи простором. Природу цього явища пояснити не так просто. Філософ намагається вирішити цю проблему за рахунок вводу ролі впливу “Інших людей”, форм аспектуальної (бачення чогось саме під таким кутом зору) та колективної інтенціональності (свідомої та безсвідомої) й обставин, які Дж. Сьорль зараховує до модальних, тобто Тла (Background), що відповідають, перш за все, за почуття задоволення чи незадоволення. Проте дослідник ставить під сумнів можливість пізнання свідомих ментальних станів за рахунок інтроспекції. Погоджуючись з тим, що особа здатна до самопізнання, самоспостереження своїх дій, спрямовувати думки на почуття й емоції з їх подальшою фіксацією та контролем, у той же час Дж. Сьорль заперечує можливість стану “інтроспекції” як внутрішнього спостереження людиною самої себе, що потребує диференціації між об’єктом стеження та позицією спостерігача (те, що практикується, наприклад, у йоговських практиках). Дослідник переконаний, що людина у свідомому стані цього розподілу меж нагляду себе самого, як предмета досліду через спостереження, здійснити не може.

Дж. Сьорль звертає увагу у своїх роботах, що властивість мозку причинно зумовлювати свідомість, не пов’язані з такою здатністю щодо поведінки людини [3, с. 81].

Крім того, філософ виступає з критикою теорій матеріалістичних підходів сучасної філософії та когнітивної науки на пояснення ментальних процесів та свідомості, які не відповідають дійсності. Так, Дж. Сьорль виступає проти позиції “елімінативного матеріалізму” (ранні твори П. Файерабенда та Р. Рорті, концепція Д. Деннета), щодо повної відсутності ментальних станів як таких, і їх подальших проявів у вигляді страхів, бажань, переконань, надій. Зокрема, Д. Деннет вважає, що такі терміни, як “страх”, “надія”, “переконання” й таке інше є манерою мовлення людини, її “інтенційною позицією” для передбачення поведінки чи її пояснення, проте, не є означенням внутрішніх психологічних феноменів окремого суб’єкта.

Також філософ не згоден з представниками функціоналізму, концепція яких складає сучасну ортодоксію в американській філософії, які стверджують, що у ментальних станах немає нічого специфічно ментального. “Ментальні стани повністю складаються з своїх каузальних відношень один щодо одного, а також із зовнішніх впливів на вході й відповідних реакцій на виході з системи, частиною якої вони є. Ці каузальні відношення можуть бути продубльовані будь-якою системою, що має відповідні каузальні властивості [5, с. 26]. Тобто функціоналісти вважають, що така система відношень працює як з живою, так навіть і з неживою природою.

Розгляд свідомості у дослідженнях, що присвячені штучному інтелектові, або “комп’ютерному функціоналізму”, Дж. Сьорл також не поділяє, вважаючи, що досконалий електронний пристрій відрізняється від людини можливостями сприйняття, розуміння, й т. ін. Експериментом “Китайської кімнати” філософ намагався показати, що розуміння сенсу того, що вимовляється, не дається за рахунок оперування формальними символами, які знаходяться в основі “обчислюваної” моделі свідомості. У комп’ютерних програм є певні правила будови, що відповідають синтаксису, але абсолютно відсутнє значення, семантика, яка за своїми характеристиками, відповідно до Дж. Сьорля, інтенціональна та залежить від суб’єктивності свідомості. Аргумент “Китайської кімнати” був запереченням тесту Тьюрінга на інтелектуальність.

Подібні концепції, на думку філософа, стали можливими у постмодерному філософському дискурсі через те, що на сучасну філософію свідомості впливає історична традиція, яка затьмарює собою досвід реальних фактів, нав’язуючи таку методологію, яка створює ілюзію справжності, дозволяючи хибним теоріям отримувати прийнятні форми існування. Так, критика картезіанства, опозиція ментального до фізичного, матерії проти духу, тіла до свідомості, передбачає у семантиці, що ніби, коли йдеться про матеріальне, то воно не може бути пов’язано з духом, а ментальне з фізичним. Проте, як засвідчує Дж. Сьорль, дані нейробіології підтвердили факт, що ментальні стани є властивостями її фізичної складової – діяльності мозку.

Свідомість, таким чином, Дж. Сьорль розглядає каузальним емерджентним (властивість мозку вищого гатунку) показником організму як результат розвитку останнього в еволюційному плані. Свідомість редукується мозковими процесами й залежить від

нейрофізіології, тобто поведінки нейронів, що ще чекає на подальші наукові дослідження. У своїй концепції свідомості дослідник намагається розкрити цей феномен з позиції суб’єкта, через що не погоджується з аналітико-когнітивістськими поглядами на інтенціональність Д. Деннета та С. Стіча, які розглядають інтенціональність без суб’єктивності, відділивши тим інтенціональність від свідомості.

Ментальні феномени причинно-зумовлені нейрофізіологічними процесами мозку людини й самі є властивостями мозку. “Усі наші свідомі досліди можна пояснити поведінкою нейронів й самі по собі вони є емерджентними властивостями систем нейронів” [6, с. 22]. Такий аспект розгляду свідомості розкриває нові потенціали у дослідженні феномену самості, самоідентифікації людини, дозволяючи побачити глибинні механізми впливу ментальних свідомих процесів, нейрофізіологічної діяльності мозку на формування та вибір ціннісної парадигми ідентифікації особи, як вагомого показника присутності у світі.

Дж. Сьорль називає це “біологічним натуралізмом”, розглядаючи ментальні процеси продовженням біологічних, вказуючи водночас, що зовсім не всі питання у сфері філософії свідомості постають як нейробіологічні. Є достатньо нерозв’язаних філософських проблем, які торкаються, наприклад, співвідношення ментальних свідомих станів та безсвідомих, визначення категоріального апарату рис ментального у свідомості, таких як суб’єктивність, каузальність, інтенціональність. Проте це не заважає Дж. Сьорлю стверджувати, що прийшов час тези Р. Декарта “Я мислю, отже існую” замінити на тезу “Я мислю, відповідно я є фізичною істотою” [5, с. 35].

Крім того, філософ наголошує, що традиційна позиція у філософії до реальності, яка має бути обов’язково об’єктивна й, відтак, однаково відкрита для сприйняття всіх, не зовсім відповідає дійсності. Щобільше, це торкається тієї частини “об’єктивної реальності”, яка пов’язана зі сферою ментального, свідомого та безсвідомого, де підґрунтям згаданих процесів, як стверджує дослідник, виступає суб’єктивність: “ментальні стани завжди є чийось ментальними станами, ... завжди є “Я”, що володіє ними. Відповідно до даного дискурсу, ми визнаємо першість точки зору від першої особи” [5, с. 40]. Важливим кроком у розкритті невизначених достатньо питань проблеми свідомості є пропозиція Дж. Сьорля дослідження інших людей з позиції першої особи. Проте реальність

свідомості складніше розкрити ніж реальність інших феноменів, які ми пізнаєм за допомогою свідомості: “подібно до того, як мені належить особливе відношення до моїх станів свідомості, яке відрізняється від мого відношення до станів свідомостей інших людей, так само, у свою чергу, їм притаманно відношення до їх станів свідомості, яке відрізняється від мого відношення до їх станів свідомості” [5, с. 89]. Також Дж. Сьорль зазначає, що форми інтенціональності, даючи інформацію особі про світ, який не залежить від неї, також завжди пов’язаний із особливістю того, хто цей світ усвідомлює.

Поведінка людини є проявом її базових ментальних процесів, що яскраво проявляють себе на ґрунті самості та самоідентифікації особи. Але філософ переконаний, що проблема інших свідомостей не ґрунтується на твердженні, що однакова поведінка відповідно пов’язана з однаковими ментальними феноменами. Так, американський дослідник підкреслює, що основою пізнання інших свідомостей постає не поведінка як така, а комбінація поведінки й знання каузальних основ цієї поведінки. Причому цілеспрямована активність людини за певними правилами та її каузальні причини не є необхідними для ментальних феноменів. Зв’язок, який ми звикли встановлювати між ментальними станами мозку та їх фізичними проявами, у вигляді поведінки людини, для філософа є чистою випадковою взаємодією системи мозку й нервової системи.

Іntenціональність, згідно з поглядом Дж. Сьорля, є феноменом, який “притаманний людині й деяким іншим тваринам, як частина їх біологічної природи” й передає справжній внутрішній стан емоцій (*expressions*), які відчуває індивід у цей момент: спрагу, страх, радість, захоплення, й таке інше [5, с.103]. Безперечно, що ці вирази емоціональних станів в акті мовлення можуть бути використані в контексті лише за аналогією, не відображаючи при цьому глибинної інтенційності. Це відбувається, як пояснює Дж. Сьорль, за рахунок наділення нементальних феноменів похідними інтенційними станами, настановами щодо конкретної речі.

Під час активної життєдіяльності в окремо взятому відрізкові часу в будь-який момент лише невелика частина ментальних станів людини готова проявити себе через усвідомлення ситуації “тут і зараз”. Проте, як зауважує філософ, це не заважає стверджувати, що ментальне є характерною рисою свідомості.

Внутрішня інтенціональність є ментальною, а свідомість інтенціональна. Цікавим видається погляд Дж. Сьорля на те, що будь-



яка інтенціональність залежить від аспекту, під яким розглядається та чи інша проблема. Поглиблюючи цю ідею, дослідник вводить поняття Тла (Background), на підґрунті якого відбуваються аналіз, оцінення, пояснення, інтерпретація даних реальності свідомістю окремого суб'єкта. Поняття Тла спирається на те, що інтенціональні стани потребують взаємодії між собою й не існують автономно. Стани Тла діють у межах відносної сукупності його властивостей, причому вони не є новими інтенціональними станами й різні стани Тла можуть приводити до однакових інтенціональних станів. Тобто один і той самий вираз у різних контекстах отримує різну інтерпретацію, оскільки це залежить від варіативності тлумачення Тла людських властивостей, що й фіксується в різних їх інтерпретаціях. Оскільки значення речення, як будь-яка реальна ситуація, може мати велику кількість варіантів описів, тому, з точки зору Дж. Сьорля, недовизначає зміст сказанного й потребує більш детального дослідження щодо Тла, як сукупності явищ, що належать до неінтенційної природи [5, с. 174].

Таким чином, біологічні процеси впливають на ментальні феномени, які відображають об'єктивну реальність через власний онтологічний смисл. Дж. Сьорль звертає увагу на проблему складності спостереження суб'єктивності іншого, наголошуючи, що при цьому ми не здатні виокремлювати власну суб'єктивність, підкреслюючи, що саме остання відповідає за філософську таємницю свідомості. Безперечно, що особливості мислення, зокрема властивості, формуються культурою, проте, сама культура й, відтак, самоідентифікація людини, розглядається Дж. Сьорлем проявом біологічної властивості організму до усвідомлення. Дослідник підкреслює, що ментальні феномени не піддаються онтологічній редукції через те, що нейробіологічні процеси, на відміну від фізичних процесів, каузально зумовлюють ментальні стани усвідомлення таким чином, що наслідок неможливо відокремити від причини. Дж. Сьорль стверджує: "... ніби здається, що свідомість виникає внаслідок діяльності нейронів мозку, але як тільки це відбувається вона вже живе своїм власним життям" [7, с. 114]. У такому випадку свідомість постає як абсолютно ні на що не схожий об'єкт дослідження, певне виключення про яке ми й дотепер, як підкреслює Дж. Сьорль, не маємо достовірної, одностаїної інформації про те, як саме процеси мозку каузально виробляють свідомість: "оскільки, до цих пір нам не вдалось виявити яку-небудь систему окрім системи мозку, яка може слугувати й причи-

ною й реалізацією свідомого стану” [7, с. 61]. Проте, як говорить філософ, усвідомлення інтелектуальних обмежень не має стати причиною відмови від онтології суб’єктивності й застосування принципу каузальності, оскільки незалежно від того, з якої точки зору (матеріалістичної чи дуалістичної) ми розглядаємо внутрішню суб’єктивність та інтенціональність свідомості й ментальних феноменів, ми продовжуємо бути присутні у Всесвіті, що має нередукований суб’єктивний фізичний компонент як чинник матеріальної реальності.

### **Література:**

1. Гуссерль Э. Собр. соч. – Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – С. 88 -89.
2. Searle J. R. An Interview // Versus. – 1980.
3. Searle J. R. Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. – Cambridge: Univers. Press. – 1970.
4. Searle J.R. Literal meaning // Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts (Essay collection). – 1979.
5. Searle J. R. A Re-Discovery of the Mind. – Cam., Mass., London, England: A Bradford Book. – 1992.
6. Searl J. The Mystery of Consiousness.– L., 1998.
7. Searl J. Why I am Not a Property Dualist // Journal of Consciousness Studies.– 2002. – Vol. 9. – № 12.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри історії та філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка **В. І. Ярошовець***

Ксенія Ніколенко

## КРЕАТИВНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФАКТОР ІСНУВАННЯ ЛЮДСТВА

*У статті на основі соціокультурного чинника існування людства аналізуються методологічні принципи креативності в контексті соціально-філософської парадигми. Креативність розглядається як умова соціального буття, як основа поведінки і діяльності людини, спрямована на розкриття універсальних можливостей суспільства.*

**Ключові слова:** креативність, креативний процес, креативний продукт, компоненти креативності, креативний акт.

**K. Nikolenko. Creativity as a social and cultural factors of human existence**

*In this article, based on socio-cultural factors of human existence are analyzed the methodological principles of creativity in the context of social and philosophical paradigms. Creativity is seen as a condition of social existence, as the basis of behavior, and human activities aimed at universal disclosures of society.*

**Keywords:** creativity, creative process, creative product, the components of creativity, the creative act.

**K. Nikolenko. Креативность как социокультурный фактор существования человечества**

*В статье на основе социокультурного фактора существования человечества анализируются методологические принципы креативности в контексте социально-философской парадигмы. Креативность рассматривается как условие социального бытия, как основа поведения и деятельности человека, направленная на раскрытие универсальных возможностей общества.*

**Ключевые слова:** креативность, креативный процесс, креативный продукт, компоненты креативности, креативный акт.

**Постановка проблеми.** Креативність – одна з найважливіших загальнонаукових проблем, досліджуваних нині на філософсько-

му, культурологічному, педагогічному, індивідуально-психологічному, соціально-психологічному рівнях.

Сучасна ситуація така, що людині доводиться дуже швидко змінюватися, постійно рости і розвиватися, щоб бути затребуваним у суспільстві. Креативність дозволяє людині удосконалюватися і не боятися нового, швидко адаптуватися до умов, що змінюються, і вимог. Вона створює сприятливі передумови для розвитку особистості в цілому, сприяє її саморозкриттю, самореалізації, самодостатності і толерантності. Основною формою активності особи, що сформувалася, є професійна діяльність, ефективність якої багато в чому залежить від її творчого характеру. В зв'язку з цим особливе значення набуває процес розвитку креативності, необхідної для успішної реалізації професійної діяльності.

Креативність виступає як деяка основа соціальної поведінки, необхідна умова соціального буття, виходячи з цього, необхідно встановити, яке відношення процес креативності має до культури, цивілізації. Якими можуть бути перспективи розвитку суспільства і людства виходячи з креативності як чинника, що проходить крізь усі сфери людського буття.

Одне з найбільш серйозних питань, що стоять нині перед суспільними науками – природа соціальних трансформацій. Яким чином стійка соціальна структура виявляється схильною до змін, що кореняться в її ж власній природі? Будучи феноменом соціального простору, такі трансформації мають суто когнітивну природу, бо інновації є наслідками креативних процесів, до яких залучається деяка сукупність суб'єктів суспільства.

**Мета статті.** Проаналізувати креативність за допомогою логіки різних соціальних процесів і трансформацій, дати відповідь на питання про природу креативності як явища, основних чинниках і механізмах її формування.

**Ступень розробленості проблеми.** В історії філософії проблеми творчості були предметом наукового розгляду багатьох дослідників. Креативність розуміється як його синонім, що має специфічні риси, які не виходять за рамки творчості, але що підкреслює як соціальну трансформуючу особово-діяльну складову. В межах цього розгляду можна констатувати релігійні (Ф. Аквінський, М. Ф. Шахри, В. С. Соловйов) ірраціоналістичні/інтуїтивні (А. Бергсон, М. де Біран, А. Шопенгауер, Н. О. Лоський, Б. Кроче і так далі), ідеалістичні (Платон, Гегель) і матеріалістичні (М. С. Каган, А. Ф. Лосев) підходи до вивчення креативності.

**Виклад основного матеріалу.** Розглядаючи креативність з різних поглядів (як об'єкт дослідження), відмітимо специфічне визначення і термінологічне позначення: у психології креативність розуміється як творча діяльність окремої особи; у соціології – загальне спрямування суспільства для досягнення матеріальних благ, по суті, виступаючи резервом людської цивілізації; в культурології як сукупність різних досягнень людства і так далі. Поняття креативності можна розділити на низку спеціалізованих визначень, відбитих у таких термінах: наукова творчість, художня і т. ін.

Об'єктом креативності може стати будь-яка діяльність людини, будь-який її прояв насправді, спрямований на розвиток людини, розкриття універсальних можливостей суспільства, перетворення матеріального і духовного світів.

Феномен креативності багатогранний і сьогодні не існує єдиної думки щодо його змісту. Виникаючи в психології, сам термін навіть у цій науці не має однозначного визначення, тому цей феномен з різних поглядів розглядається у різних сферах наукового знання.

Науково-філософське розуміння креативності сьогодні припускає наявність таких елементів: визначення субстанції і механізмів креативності, креативний процес як такий, різні міри спрямованості та реалізації креативності; ідея глобальної креативності (суть якої полягає у визнанні онтологічного статусу креативних процесів); розкриття універсального механізму креативності, що проходить через точки біфуркації (у руслі ідей синергетики); самоорганізація і еволюція креативних процесів; універсальна значущість результатів креативного процесу; критерії оцінювання креативних актів і продуктів; креативність як базисна метафізична парадигма.

Перераховані вище факти й елементи креативності вимагають систематичного і комплексного аналізу в дослідженні.

Нами застосований і вироблений методологічний інструментарій, що дозволяє відстежити сучасні соціокультурні трансформації в розумінні феномену креативності. По-перше, екстраполяція в майбутнє спостережуваних тенденцій, закономірності розвитку яких у минулому і в теперішньому часі досить вивчені, причому ці тенденції у своєму існуванні зберігаються без значних змін. Що дозволяє розглядати креативний процес в його перспективному розумінні. По-друге, метод оцінок полягає в оцінюванні креативності того або іншого явища (експертні оцінки), відбиває суть і значення креативного продукту. По-третє, моделювання прогнозованих креативних ситуацій

(розуміючи під моделлю умови, що сприяють редукції для зручності дослідження, схематичне уявлення про об'єкт креативності, сценарії можливого або бажаного розвитку креативності як явища).

У розумінні природи креативності не представляється можливим виділити спрощені або ідеальні елементи, що обґрунтовують алгоритм створення нового, тобто виділити креативний акт і креативний процес як логічну константу раціонального осмислення/освоєння людиною соціальної дійсності. Тобто реалізувати принцип пізнавальності креативного неможливо безпосередньо, з огляду на його фактичну відсутність у досвіді. Можна говорити про зародження ідеї в потенції, таким чином, представляється можливим тільки визначити основні напрями, що ставлять питання про джерело змін, тобто в здійсненні креативного акту, в переході від старого до нового. Більшість вчених, розглядаючи креативність, зводили цей процес або до психологізації досліджуваного феномену або до ірраціоналізації, з огляду на відсутність системної соціально-філософської інтерпретації й аналізу креативності. Констатуємо відсутність дистрибутивних компонентів (що мають силу для кожного явища) в розумінні суті феномену креативності. Насправді можливо лише приблизне (гіпотетичне) вираження деяких абстрактних форм, сфер можливостей, що отримують або не отримують подальший прояв у якісно новому продукті, за допомогою здійснення креативних актів у соціокультурній діяльності людини.

Таким чином, на інформаційному рівні ми можемо констатувати чимало шляхів розвитку і засвоєння креативності. Проте тільки шляхом експериментальної перевірки можна переконатися, якою є міра впливу активного суб'єкта на формування або винахід нового, що вимагає визначення методологічних принципів дослідження креативності як соціально-філософської проблеми.

У 50-ті роки ХХ століття у зв'язку з вивченням творчості, її механізмів, процесів, напрямів з метою пояснити акт створення нового, як спроба узагальнення всього, що зв'язується з творчим процесом, продуктом, самим творцем, виникає поняття "креативність". Цей термін включає увесь комплекс сторін вивчення феномену творчості.

Так, питання про природу удосконалення реальності, спрощення людської діяльності, узгодження утворюючого процесу взагалі і конкретних потреб соціуму, можливостей впливу на сам процес, з подальшим формуванням у людини необхідних механізмів поведінки стали об'єктом теоретичних дискусій.

З появою нових досліджень творчості і спроб виділення предмета власне креативності як специфічної активності людини виникає необхідність вивчення цього феномену як самостійного. І хоча в різних науках (економічних, соціальних, технічних) принципи креативності реалізуються неоднаково, вони проте, ґрунтуються на загальних методологічних установах. Більшість дослідників розуміють креативність як сукупність механізмів створення нового (психологія), як виділення її природи і суті (філософія), як властивість, яку має людина, що і відрізняє його діяльність від будь-якої іншої (наука). Але складнощі в розумінні й інтерпретації різних творчих явищ в історії привели до введення в науковий обіг поняття креативності. Креативність як предмет вивчення виникає на основі досягнення творчості і виділяється як самостійний об’єкт наукового дослідження.

Оскільки креативність особлива форма розвитку, що виникає з доцільної діяльності, спрямованої на якісну зміну або перетворення ідеального чи матеріального феномену, то її продукт характеризується низкою ознак: новизною (у відношенні до інших речей, дії, технологій і так далі), соціальною значущістю, практичною доцільністю, естетичною і етичною досконалістю (креативні зміни людей, в процесі їх соціалізації).

Новизна будучи однією з методологічних ознак креативності виступає у вигляді іншого набору можливостей, які містять нове в порівнянні із старим. Суперечність нового вже з наявним – сутнісний момент в розумінні однієї з основних характеристик креативності. Для А. Н. Авер’янова: “кожне явище має свій початок, тобто виникає, але виникає воно не на порожньому місці, не ні з чого, а на базі передування, в надрах передування і проявляється за сприятливих умов. Виникнення найтіснішим чином пов’язане з категорією “нове”. Констатуємо, діалектичний дуалізм, співвідношення нового і старого як процесів взаємопроникнення, виникнення синтезу” [6, с. 172].

П. Гасенді підкреслював, що в процесі матеріального створення сама речовина не твориться, не продукується не ні з чого [2, с. 641]. Протилежного погляду дотримувався Дж. Г. Л’юїс, для нього нове цілком відірвано від старого і виникає як прояв невідомих причин [5, с. 142]. А. К. Морган і С. Александер, знаходячись на позиціях телеологізму ірраціонального типу, в основу виникнення нового ставлять прояв невідомого не матеріального чинника.

Розгляд креативності як перехід від одного етапу до іншого дозволяє побачити старе і нове як моменти на шляху реалізації

креативної діяльності. Виділимо тут два методологічні принципи при розгляді труднощів у співвідношенні нового і старого в креативному процесі: 1) пов'язаний з актуалізацією минулого досвіду; 2) викликані подоланням соціальних сил, що наполягають на збереженні старого. Складнощі першого типу вирішуються шляхом комп'ютеризації і автоматизації рутинних, стереотипних дій, що дозволяє людині зосередитися виключно на креативних функціях. Складнощі другого типу вирішуються шляхом зміни норм у соціальних інститутах. Нове не сприймається як ідеальна необхідна суть, в соціумі спостерігається різкий процес неприйняття, що супроводжується появою опонентів. З часом відбувається зміна консервативних ідей, які відходять на другий план, а нове залишається і засвоюється як необхідне.

Відповідно до загальнонаукового погляду, креативність розуміється у формі відкриттів, осяянь, у вигляді рішення конкретних завдань. У мистецтві креативність проявляється як власне метод створення нового, що виявляється за допомогою творчого осмислення дійсності та відображений за допомогою символічних знаків. У соціологічній науці у рамках вивчення креативної соціології і соціології творчості аналізуються креативна діяльність як властивість соціальної системи (Г. Тард, Н. Д. Кондратьєв, Г. Хакен, І. Шумпетер і ін.).

Об'єднуючи наявні підходи в дослідженні креативності у філософії, зазначаємо, що вона може бути проаналізована з точки зору декількох компонентів: як цілий акт, одиничний випадок поведінки; як завершальний етап формування об'єктів або форм існування, які є відмінними одна від одної; розвитку креативності сприяє розумова діяльність; креативність формується залежно від певних перетворень індивідуальності; творчий акт відбувається під впливом довкілля.

Креативність неможливо розкрити виходячи з вивчення внутрішніх особливостей якоїсь окремої сфери людського життя і засобами якої-небудь однієї приватної науки не можна показати увесь феномен у його повноті. У межах соціально-філософського дискурсу креативність розуміється не лише як специфічна відмінна риса еліти, а як властивість, протилежна до відображення в різних сферах діяльності людини. Для її вивчення потрібний комплексний науковий підхід, що спирається на таку методологічну основу, яка враховує сучасні наукові досягнення.

У межах методологічного аналізу креативності виділяємо в ній компоненти продуктивного і репродуктивного, конструктив-



ного і деструктивного. Під репродуктивним розуміємо не просто протилежне продуктивному, але власне умови його прояву (не причина). Репродуктивна діяльність не призводить неминуче до креативного акту, а так само вона може залишатися незмінною, замкнутися в собі, а може сприяти прояву нового, сприяти продуктивному процесу креативної діяльності. Отже, якщо наявність репродуктивної діяльності не виступає причиною креативності, то її відсутність може стати причиною, що перешкоджає реалізації продуктивного, креативного акту. Так, репродуктивна діяльність є необхідним, але недостатнім чинником для креативності. В цілому перманентний, безперервний креативний процес, відірваний від відомого і звичного, протиприродний творчій природі людини. Методологічним принципом дослідження креативності виступає відсутність антагонізму буденного і науково-технічного, стереотипного і нестереотипного, репродуктивного і продуктивного.

Наступний методологічний принцип у дослідженні креативності ми бачимо в специфічній потребі у збереженні звичного і стійкого, разом з потребою у зміні та вдосконаленні як атрибутів креативного. Вперше діалектичну єдність відтворюючої і креативної сторони в соціальному досвіді людини констатував Л. С. Віготський. Розглядаючи людський мозок, що здійснює не лише зберігання і відтворення минулого досвіду, але і що комбінує, креативно переробляє і творить з елементів колишнього досвіду нове знання, що призводить до нових дій [1, с. 43].

Вважаємо, якби діяльність людини обмежувалася лише відтворенням минулого досвіду, то людина була б істотою, оберненою в минуле, пристосування до майбутнього проявлялося б постільки, оскільки воно відтворює це минуле. Саме продуктивна, креативна активність робить людину істотою, зверненою в майбутнє, що творить його і що видозмінює сьогодення. Крім того, репродуктивне є умовою продуктивного, за допомогою його реалізується спадкоємність у креативному процесі.

Процес співвідношення деструктивного і конструктивного полягає у специфіці самої основи креативності. Описуючи конструктивну сторону пізнання як здійснення креативності, виділяємо деструктивність як забезпечення реалізації основної властивості креативності. Деструктивний початок проявляється в руйнуванні рутинних, відсталих, малоефективних засобів і підходів до пізнання об'єкта або відповідних ідей, концепцій, поглядів на структуру розвитку, функціонування і так далі. А. Кестлер стверджує, що

креативність – “це одночасно і акт руйнування, і акт творення, бо це вимагає розриву з розумовими звичками, вимагає розплавити застиглу структуру, прийнятій теорії, і тим самим зробити можливим новий сплав ідей” [4, с. 23].

Можливість зіставити нові ідеї виникає в результаті неусвідомленої й усвідомленої, цілеспрямованої дискурсивної розумової діяльності. Результат такої єдності полягає в креативному акті. Але оскільки без руйнування певних сторін колишніх поглядів, догматичних концепцій, подальша розумова діяльність ускладнює креативний акт. Таким чином і здійснюється досягнення мети з необхідністю руйнування.

Деструктивність потрібна не лише як одна із сторін протилежності, але і як можливість переходу протилежностей з однієї в іншу. При цьому вона своєрідно виконує конструктивну роль. Російський дослідник В. А. Цапок виділяє такі якості деструктивності: 1) обмежувач кумулятивної конструктивної діяльності; 2) екзаменатор визначення на придатність результатів конструктивної діяльності; 3) селекціонер придатних і непридатних для креативної діяльності продуктів думки, тобто сама виконує конструктивну функцію [7, с. 43].

Як ми вже зазначали, креативність є складною, багаторівневою системою динамічно гетерогенних елементів. Тому методологічним принципом креативності виступає редукція як спрощене зведення складного довільного процесу до простішого, доступнішого для аналізу і рішення. У розумінні креативності прагнення звести найбільш складне до простого дозволяє легко виявити однозначний зв'язок причини і наслідку, а так само повторюваність і відтворюваність процесів з високою передбачуваністю. Саме ця властивість простоти представляє значний інтерес в евристичному плані для встановлення напряму креативного пошуку. Хоча принцип редукціонізму не розкриває природу і суть креативності в усій повноті, але все-таки дозволяє відстежити окремі складові цього складного процесу.

Принцип екстраполяції дозволяє відстежити деякі методологічні складові сутності креативності. В процесі узагальнення людських знань і уявлень про навколишній об'єктивний світ у процесі вироблення загальних понять і категорій завжди допускається поширення, перенесення деяких точно встановлених фактів і закономірностей на ще неохоплені людським пізнанням сфері. Що розкриває одну із сторін креативного акту.

Рефлексія як методологічний принцип креативності пов'язана

з вицленням засобів, норм, методів, форм духовної та практичної діяльності, спрямованих на досягнення певного результату. Оскільки постановка пізнавального завдання визначення засобів і вироблення програми її рішення утворюють рівень рефлексії пізнавального процесу, то і креативна діяльність тією мірою, в якій залежить від її свідомої самоорганізації, є рефлексією.

Принцип інтуїтивізму в креативності полягає в неповноті усвідомленому первинному, прогностичному знанні, в здогадці, як приблизному ідеальному еквіваленті майбутнього результату пізнання, активно впливає на увесь хід протікання цього процесу. Констатуємо взаємозв'язок інтуїції та рефлексії на прогностичному рівні, якщо знання самоорганізуються (креативна інтуїція). Як зазначав ще Р. Декарт: “дуже мало існує таких ясних і простих речей, які можна інтуїтивно осягнути з першого погляду і через самих себе безпосередньо, не за посередництва яких-небудь інших, але за допомогою досвіду над ними самими, або деякого властивого нам світла” [3, с. 156].

Інтуїція може проявитися не лише на різних рівнях пізнавальної діяльності, але і в різні моменти розвитку пізнання одного і того ж рівня (теоретичного або емпіричного). Виняткове значення має інтуїтивний момент процесу креативності в ситуації невизначеності, коли необхідно виявити не лише предмет креативної діяльності, але і механізми її досягнення.

Суть креативності залежить від інтуїтивного сприйняття явищ, від внутрішніх суджень. Проте досягнення креативного акту – це раціональний процес. Отже, абсолютизація інтуїції навіть при першому зіткненні з креативним не гарантує розуміння явища, якщо не задіяне раціональне мислення.

Методологічним прийомом, застосовним для креативності може виступати спроба вписати креативне в стереотипну модель, а потім, розкласти її на елементи і виділити деякий первинний елемент.

Принцип альтернативності – найважливіший принцип креативності, що відбиває стохастичний(вірогідний) характер реальних явищ, що дозволяє розглянути найважливіші проблемні питання соціуму, рішення яких вимагає креативного пошуку.

Рефлексуючи над розвитком науки шляхом дослідження її історії, аналізу історії художньої творчості та технічних винаходів, можна прийти до створення науки про креативність – евристики, це сприяло б відкриттю законів розвитку креативності з метою їх використання для оптимізації різних соціальних процесів і явищ.

**Висновок.** Сучасне розуміння креативності зазнало певної еволюції, від трактування явища як унікального, що носить трансцендентний характер, до розуміння необхідності креативності в усіх сферах діяльності людини, необхідної якості для сучасного фахівця різних областей. Проте складність креативного процесу полягає в самій його неоднозначній природі. І може бути зведена до таких положень: коли від дослідження окремих проявів феномену креативності дослідниками став розглядатися цей феномен в його повноті; вивчення креативності в дихотомії ново-старого, конструктивного деструктивного; вивчення низки ознак креативного продукту – новизни, соціальної значущості, практичної доцільності, естетичної та етичної досконалості. У розумінні принципів редукції в зведенні ролі редукції до моменту зв'язку між знаннями, що проявляється в певних випадках у вигляді форми пояснення нового через старе, набуваючи форми “інтуїції як редукції”, служить закономірним способом функціонування креативного знання і механізмів відхилення повторних, позбавлених евристичних цінностей відкриттів; виступає як щось зовнішнє щодо суб'єкта, в чому і визначається її причетність до креативності, є необхідною, але недостатньою для креативності.

### **Література:**

1. Выготский Л. С. Психология искусства. Издание третье. – М. : “Искусство”, 1986. – 346 с.
2. Гассенди П. Метафизические исследования, или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта // Соч. в 2-х т. – Т. 2. – 1968. – 836 с.
3. Декарт Р. Сочинения в двух томах / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 586 с.
4. Кестлер А. Дух в машине /А. Кестлер // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 23-34.
5. Льюис Д. Марксистская критика социологических концепций Макса Вебера / Д. Льюис. – М. : Прогресс, 1981. – 376 с.
6. Системное познание мира: Методологические проблемы. – М. : Политиздат, 1985. – 263 с.
7. Цапок В.А. Творчество. Философский аспект проблемы / В. А. Цапок. – Кишинев : “Штиница”, 1989. – 110 с.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософських наук Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського, протокол № 18 від 28 грудня 2011 р.*

Михайло Мовчан

## ФЕНОМЕН СТРАХУ: ЙОГО КЛАСИФІКАЦІЯ І РІВНІ

*У статті розглянуто страх як важливий екзистенціаль буття людини; зроблено його класифікацію (страхи біологічні (природні), соціальні та екзистенціальні), а також показано рівні страху за його інтенсивністю.*

*Ключові слова: страх, природний страх, соціальний та екзистенціальний страх, тривога, переляк, боязнь, жах, паніка.*

**M. Movchan. Phenomenon of fear : his classification and levels**

*In the article fear is considered as important, existence of man; his classification (fears biological(natural), social and existential) is produced, and also the levels of fear are shown after his intensity.*

*Keywords: fear, natural fear, social and existential fear, alarm, fright, dread, horror, panic.*

**М. Мовчан. Феномен страха: его классификация и уровни**

*В статье рассмотрено страх как важнейший экзистенциал бытия человека; произведено его классификацию (страхи биологические (природные), социальные и экзистенциальные), а также показано уровни страха за его интенсивностью.*

*Ключевые слова: страх, природный страх, социальный и экзистенциальный страх, тревога, испуг, боязнь, ужас, паника.*

Екзистенційно-антропологічна криза сьогодні охоплює весь світ. Тому сучасний світ знаходиться в умовах, коли ця криза постійно продукує різноманітні страхи, деформуючи консолідацію того чи іншого суспільства. Страх, який проник у свідомість особистості, суттєво впливає на її життя. Він може визначати стратегію поведінки людини і суспільства та бути невід'ємним компонентом менталітету будь-якої нації. Дослідження страху як важливого модусу сучасного буття людини стає особливо актуальним у перехідний період розвитку українського суспільства, коли підвищується інтенсивність відчуття страху, і він отримує глобальний характер. Проблема страху завжди хвилювала людство, тому вона є цікавою і надзвичайно важливою для філософського осмислення.

Велику увагу страху приділяли М. Бердяєв, А. Камю, Р. Мей, О. Ранк, Ф. Ріман, Ж.-П. Сартр, П. Тіллїх, Л. Толстой, К. Юнг, М. Хайдеггер, К. Хорні, З. Фрейд, Е. Фромм, Л. Шестов, І. Ялом, К. Ясперс та ін. Різні сторони цього феномена проаналізували українські й російські філософи М. Бахтін, І. Бичко, Є. Боровой, О. Гагарін, Є. Головаха, І. Євлампїєв, Б. Ємельянов, А. Замалеєв, А. Корольков, О. Логїнова, І. Осипов, Н. Панїна, О. Райкова, М. Савїна, О. Туренко, О. Фролова, Н. Хамїтов та ін. Але потрібно зазначити, що у вітчизняній філософській думці та в суміжних дисциплїнах дана проблема ще залишається маловивченою.

Метою статті є аналіз класифікації страху як невід’ємного компонента існування людини та визначення рівнів (форм) цього феномену залежно від його інтенсивності.

*Страх* – це емоційний стан, який виникає в ситуаціях загрози фізичному чи соціальному існуванню людини і спрямований на джерело реальної чи уявної небезпеки [1, с. 402].

Сьогодні існує багато різноманїтних класифікацій страху. Серед них виділимо (певним чином модифіковану нами) класифікацію Ю. Щербатих, яка вирізняється, на нашу думку, своєю простотою, точністю й певною універсальністю. Страхі поділяються на три групи: 1) біологічні (природні), 2) соціальні, 3) екзистенціальні.

*Біологічні (природні) страхи* – страхи атмосферних і астрономічних явищ, вулканів і землетрусів, тварин тощо. Будь-яка жива істота тварина чи людина боїться сильних звуків і яскравих спалахів (*боязнь грому і блискавки*). Цей страх закладений еволюцією в мозок тварин і людей на рівні вродженого інстинкту. Люди багато років не могли розкрити природу грози. Ю. Щербатих, зазначає, що “ї зараз страх грози є актуальним для багатьох людей, випереджаючи за значенням такі боязні, як страх темряви чи страх смерті” [2, с. 21]. До числа астрономічних явищ, що викликали страх, ще починаючи із сивої давнини були *страх сонячних затемнень* та *поява комет*. “Раптове зникнення сонця при ясному небі викликало у людей панічний жах, вони сприймали це як кінець світу” [2, с. 27]. Комети, що періодично прилітали до нашої планети час від часу з глибини космосу також навіювали на людей жах. “Люди вважали, що війни, епідемії, неврожай, голод пов’язані передусім з цими космічними явищами” [2, с. 30].

Виверження *вулканів і землетруси* сильно впливають на психічний стан людей, часто вони бувають причиною страху і паніки. Це

пов’язано з тим, що “твердість земної оболонки від народження здається нам чимось абсолютним, непорушним, а коли земля починає хитатися під ногами, людина відчуває гнітючий страх” [2, с. 30].

Протягом століть люди освоювали нові території свого проживання і зустрічалися з невідомими *тваринами*. Вони також викликали в них великий страх. З цього приводу можна згадувати безліч різних історій, які не завжди закінчувалися для людини добре. Серед тварин, які часто викликали жах, були кити, змії, павуки тощо. З цими та іншими тваринами пов’язано багато легенд і забобонів, що лише посилювали людські страхи та фобії.

Таким чином, до першої групи страхів належать страхи, які безпосередньо пов’язані із загрозою життю людини.

Серед *соціальних страхів* (які існують лише в середовищі людей) виділимо страх відповідальності, страх перед випробуванням (екзаменами тощо).

Сутність *страху відповідальності* виражається в тому, що, “приймаючи якесь важливе рішення, людина бере на себе відповідальність за його наслідки, а у випадку невдачі їй загрожує не тільки осуд чи покарання з боку соціуму, але, що ще гірше, часто вона приречена на тривалі самозвинувачення, які можуть отруїти все наступне життя” [2, с. 44]. Тому багато людей і не хочуть приймати таких (відповідальних) рішень, вважаючи за краще, щоб за них це робили інші. Страх відповідальності може породжувати не лише “тривожні думки”, а й безпосередньо впливати на самопочуття, здоров’я індивіда.

Кожне серйозне в житті людини випробування пов’язане з актуалізацією страху. *Страх перед випробуванням* може негативно впливати на сприймання, мислення, пам’ять та інші пізнавальні процеси особистості [3, с. 252]. Він виникає тоді, коли мозкові центри не можуть дати адекватну відповідь на ситуацію або коли є сумнів щодо успішного завершення справи. Цей стан пов’язується з “негативним передчуттям суб’єктом наслідків своєї діяльності у виняткових для нього і складних з погляду виконавської майстерності ситуаціях” [4, с. 12], “з браком віри в свої сили й відчуттям невпевненості перед загрозою фрустрації, тобто боязкістю перед невдачею, неуспіхом і, можливо, осоромленням” [4, с. 73]. У наведеному визначенні ідеться про те, що особистість дістає недостатню інформацію в процесі відображення навколишнього середовища, а також про інтуїтивне оцінювання нею об’єкта чи ситуації з огляду на їхню небезпеку.

Таким чином, слід наголосити на тому, що друга група аналізованих нами страхів представляє собою боязнь за зміну свого соціального статусу.

Дуже цікавою є третя група страхів, що має назву – *екзистенціальні*. До них належать: страх смерті, самотності тощо. Ця група страхів пов'язана із самою сутністю людини і характерна для всіх людей.

Найпотаємніше в житті кожної людини – її смерть. Немало вчених зазначають, що “всі релігії світу і філософські системи були породжені страхом людини перед смертю” [5, с. 7]. *Страх смерті* є екзистенціальним страхом (він закладений в основах існування людини). Цей страх може допомагати зберегти життя, але може викликати й максимальні страждання. Це почуття неминуче в житті людини, і всім нам, як це не гірко, доведеться пережити його. З прадавніх часів страх власної смерті – найбільш сильний із всіх людських страхів. І цей сковуючий душу жах часто приводить індивіда до думки про недоцільність життя і своєї ролі на землі.

Дослідники вважають, що страх смерті викликають (провокують) певні життєві ситуації (екстремальні події). На думку І. Ялома це: 1) горе від втрати коханої людини, 2) смертельна хвороба, 3) розрив любовних стосунків, 4) життєві віхи – наприклад, 50-, 60-, 70-річчя, 5) тяжке потрясіння – пожежа, звалтування, пограбування, 6) залишення дому дорослими дітьми (ситуація “порожнього гнізда”), 7) втрата роботи, зміна сфери діяльності, 8) вихід на пенсію, 9) переїзд у будинок престарілих, 10) незвичайні за силою сновидіння, що передають послання з глибин нашого “Я” [6, с. 52].

*Страх самотності* є одним із закономірних феноменів, що виникають під час онтогенетичного розвитку людини. Враховуючи результати новітніх досліджень самотності за кордоном і в нашій країні, ми даємо наступне визначення: *самотність* – це стан людини, який виражає певну форму самосвідомості і засвідчує порушення реальних зв'язків і відносин внутрішнього світу особистості, а також відображає переживання своєї окремоті, суб'єктивної неможливості чи небажання відчувати адекватний відгук, прийняття і визнання себе іншими людьми [7, с. 21].

Боязнь людиною самотності має декілька причин. По-перше, коли людина зовсім одна, то ніколи не зможе зрозуміти якою вона є насправді. Адже пізнати себе індивід може тільки в ситуаціях присутності іншого, тільки через іншого, розглядаючи себе в ньому, як у дзеркалі. При відсутності підтримки чи осуду з боку навколишніх, людина не здатна правильно оцінити свою поведінку і змінити її в



бік покращення. По-друге: самотні часто бояться відповідальності за самих себе, бо тут є певний рівень свободи і самим доводиться встановлювати еталони власної поведінки та визначити доцільність тієї чи іншої дії. По-третє: люди бояться самотньої старості (при якій настає слабкість і немічність), з властивими їй відчуттями – бути нікому не потрібним, зайвим, даремним і нікчемним. По-четверте: людина має велику потребу в спілкуванні (можливість обмінятися з групою, колективом практичною інформацією, а також емоціями, переживаннями; можливість бути вислуханим і можливість вислухати іншу людину). Індивід обов’язково повинен отримувати підтвердження з боку інших людей, що він є у цьому світі. Що він значимий для інших [8, с. 1].

Є різноманітні схеми вираження форм та інтенсивності страху. Ці форми являють собою поступове ускладнення оцінки людиною страхогенної ситуації (ситуації, яка може нести загрозу біологічному, духовному, соціальному буттю індивіда). Використовуючи праці дослідників страху В. Андрусенка, В. Дерябіна, М. Савіної та інших можна зробити схему прояву страху згідно з посиленням психологічної напруги, пов’язаної з реакцією на несприятливі життєві обставини. Таким чином, вийде така схема: *тривога – переляк – боязнь – страх – жах – паніка*. Далі ми дамо коротку характеристику означених форм страху.

*Тривога*, на думку видатного радянського психолога і філософа, основоположника діяльнісного підходу в філософії, психології та педагогіці С. Рубінштейна, – емоційний стан, який носить неопредмечений (безпредметний) характер. Це почуття відображає об’єктивний стан індивіда, що знаходиться в певних взаємовідносинах з оточуючим світом [9, с. 574].

Страх – це біологічна реакція, яка дісталася людині від тваринного світу, адже бояться не тільки люди. Тварини теж відчувають страх. На думку А. Курпатова, тварини бояться, але не тривожаться. Цим вони суттєво відрізняються від людини. Для виникнення страху необхідно, щоб було якесь зовнішнє джерело небезпеки, якась помітна загроза. Тварину не може налякати невідоме; зустрівшись з певною “новиною”, тварина напружитья, зосередиться, але це не буде страхом, а лише підготовкою до нього, своєрідним попереднім етапом перед тим, як по-справжньому злякатися. Для того, щоб виникла тривога, жодних видимих ворогів не потрібно, достатньо лише подумати, уявити і тривога може з’явитися. Людина може відчувати тривогу і тоді, коли вона зна-

ходиться у повній безпеці, коли їй, фактично, об'єктивно ніщо не загрожує. Якщо тварині ніщо не загрожує, то вона не відчуває ні напруги, ні страху, ні тривоги... Страх – це реакція на фактично наявні несприятливі обставини, а почуття тривоги – це занепокоєння, що викликане припущенням про можливий несприятливий результат [10, с.31]. Тривога з'являється тоді, коли загроза для індивіда має невизначений, абстрактний характер, а мозок при цьому не зміг ще чітко вибрати оптимальну стратегію поведінки.

*Переляк* – це короткочасне емоційне переживання поведінкового характеру, що виражає миттєву, негативну оцінку ситуації. Цей стан виникає “у ситуації раптової, несподіваної небезпеки” [11, с. 319]. Іноді цей феномен може проявитися після боязні та страху [12]. Серед решти елементів заданої вище схеми, запізніле переживання страху при переляку як поведінковий акт є занадто нестійким. Раніше в народі вважали переляк болісним станом і лікували його за допомогою звернень до Божої Матері, молитов, заговорів тощо [13, с. 10-16]. Слов'яни в сиву давнину, відносили переляк до хвороб духу, тому й долали його духовними засобами.

*Боязнь* вважають початковою формою прояву страху, що виражається в нерішучому оцінюванні ситуації, яка може викликати страх. При цьому, як зазначає М. Савіна “нерідко проходить боротьба мотивів оцінювання” [14, с. 37]. Первинною категорією, що відображає цей емоційний стан, є побоювання, занепокоєння і передчуття можливої небезпеки. Досить часто багато авторів використовують поняття “боязнь” і “страх” як синоніми. Відомо, що боязнь при певних умовах може перерости в боязливність як специфічну характеристику, рису особистості. І тоді боязнь може виникати з будь-якого приводу і матиме будь-яке підґрунтя. Напевно першопричину цього слід шукати ще в ранньому дитинстві, де можна побачити порушення правильного способу життя індивіда.

*Жах*, як зазначає Н. Хамітов, є страхом, який виходить за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, що лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. У стані жаху матеріальна, фізична небезпека може бути лиш символом, який виражає небезпеку метафізичну.

Жах як граничний страх, який перестає бути страхом і стає чимось іншим. Жах – це величезна тінь страху, тінь, яка ворушиться сама по собі. Жах – це трансцендентний, метафізичний, потусторонній страх. На відміну від страху, в жахові завжди присутнє глибинне здивування. У жахові є натяк на чудо. Це схоплено мовою у

слові “чудовисько”, де жахливе поєдналося з дивовижним і чудесним. Є ще одна особливість жаху, що відділяє його від страху. Жах як переживання і буття частіше народжується при зустрічі з безоднею Ніщо... В тайні Ніщо прихована таїна жаху. Ніщо не сприймається нами як щелепи, які можуть роздробити особистість-самосвідомість, зрівняти з матерією [15, с. 179]. Тому жах – це страх не за тіло, а за душу. Це страх за особистість. У жахові ми боїмося втратити своє лице. Крім того, ми боїмося спотворити його.

*Паніка* (панічний страх) – це страх, сум’яття, яке раптово охоплює людину чи масу людей. При цьому виділимо масову паніку, що “характеризується станом масового страху перед реальною чи уявною небезпекою, який наростає в міру взаємного зараження, блокуючи здатність раціонально оцінювати обстановку, мобілізувати волю й організувати спільну протидію” [11, с. 312].

Підсумовуючи вищесказане слід зробити такі *висновки*:

Страх є надзвичайно важливою проблемою людського буття, адже він, проникаючи в свідомість кожної людини, може суттєво впливати на її життя і діяльність. Різні аспекти цього феномену цікавили і цікавлять сьогодні матір усіх наук – філософію.

Серед багатьох (по-своєму недосконалих) класифікацій страху ми виділили (дещо модифіковану нами) класифікацію Ю. Щербатих, яка відрізняється простотою, точністю й певною універсальністю. У нас вона має такий вигляд: 1) біологічні (природні) страхи (які є не лише в людини, але вони безпосередньо пов’язані із загрозою життю людини – страхи атмосферних та астрономічних явищ, вулканів і землетрусів, тварин тощо); 2) соціальні страхи (антропологічні страхи – група страхів, що являє собою передусім боязнь особистості за зміну свого соціального статусу – страх відповідальності, страх перед випробуванням та ін.); 3) екзистенціальні страхи (ці страхи пов’язані із самою сутністю людини, вони характерні для всіх людей – страх смерті, страх самотності та ін.).

Страх має свої різноманітні форми. В дослідженні показано схему вираження форм страху залежно від його інтенсивності: тривога – переляк – боязнь – страх – жах – паніка. Ці форми являють собою поступове ускладнення оцінки людиною страхової ситуації (ситуації, яка може нести загрозу біологічному, духовному, соціальному буттю індивіда).

Незважаючи на те, що означена проблема страху має неабияку актуальність у сучасному світі (і в Україні також) і є не мало різноманітних напрацювань на багатьох рівнях, вона потребує подаль-

шого філософського осмислення в плані онтології, феноменології, філософської антропології, історії філософії тощо.

### **Література:**

1. Волков Ю. Г. Страх / Ю. Г. Волков, Е. С. Поликарпов // Человек: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2000. – 520 с.
2. Щербатых Ю. В. Психология страха: популярная энциклопедия / Ю. В. Щербатых. – М.: Эксмо, 2007. – 512 с.
3. Мовчан М. М. Страх перед экзаменом як соціальний страх / М. М. Мовчан // Компетентнісний підхід до підготовки випускників вищого навчального закладу: матеріали XXXI міжвузівської науково-методичної конференції: в 2 ч. – Ч. I. – Полтава: РВВ ПУЕТ, 2011. – С. 252-254.
4. Кондаш О. Хвилювання: страх перед випробуванням / О. Кондаш; [Пер. із словацьк.]. – К.: Рад. школа, 1981. – 170 с.
5. Вагин И. О. Психология жизни и смерти / И. О. Вагин. – СПб.: Питер, 2002. – 160 с.
6. Ялом И. Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти / И. Ялом; [пер. с англ. А. Петренко]. – М.: Эксмо, 2008. – 352 с.
7. Мовчан М. М. Самотність як феномен буття особистості: монографія / М. М. Мовчан. – Полтава: РВВ ПУСКУ, 2009. – 265 с.
8. Арапко А. С. Страх одиночества и страх слияния: Где баланс? / А. С. Арапко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.familyland.ru/library/diplom/diplom\\_7.html](http://www.familyland.ru/library/diplom/diplom_7.html).
9. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2000. – 720 с.
10. Курпатов А. Средство от страха / А. Курпатов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.uatur.com/html/interesno/kurpstrax.html>.
11. Шапар В. Б. Психологічний тлумачний словник найсучасніших термінів / В. Б. Шапар, В. О. Олефир, А. С. Куфлієвський, Б. І. Фурманець та ін. – Х.: Прапор, 2009. – 672 с.
12. Блейхер В. М. Толковый словарь психиатрических терминов / В. М. Блейхер, И. В. Крук. – Воронеж: НПО «МОДЭК», 1995. – 640 с.
13. Уренгой В. Лечение словом / В. Уренгой. – Краснодар, 1993. – 106 с.
14. Савина М. О. Страх как социальное явление: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / М. О. Савина. – Волгоград, 2004. – 154 с.
15. Хамитов Н. В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. В. Хамитов – К.: Ника-Центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

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

Богдана Брилинська

## ФЕНОМЕН МЕЖІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ГНОСЕОЛОГІЇ

*У статті розглянуто проблему межі та знання. Проводиться аналіз основних рис феномену межі у пізнавальному процесі, а також місця та специфіки межі у знанні взагалі. Окреслюються перспективи подальшого дослідження межі в контексті гносеології.*

**Ключові слова:** межа, пізнання, сприймання, знання, перехід, перепона, оновлення, трансформація, послідовність.

### ***B. Brylynska. The Limit phenomenon in the context of gnosiological problems***

*The article considers the problem of the limit and the knowledge. It analysis the main features of the limit phenomenon cognitive processes, as well – of the place and specifics of the limit in knowledge in general. The article also highlights the prospects for research of the limit in the context of the epistemology.*

**Keywords:** knowledge, cognition, perception, limit, upgrade, obstacle, transition, transformation, sequence.

### ***Б. Брылынская. Феномен пограничья в контексте проблем гносеологии.***

*В статье рассматривается проблема пограничья и знания. Проводится анализ основных проявлений феномена пограничья в процессе познания, а также места и специфики границы в знании в целом. Рассматриваются перспективы исследования пограничья в контексте гносеологии.*

**Ключевые слова:** знание, познание, восприятие, предел, граница, пограничья, преграда обновление, переход, трансформация, последовательность.

Починаючи розробку проблеми межі, найперше, на що ми звернули свою увагу, – це проблема значення межі у знанні та пізнавальному процесі. Від початку зародження філософської думки, за часів Сократа і Платона, знання було центральною проблемою рефлексії мислителів. Постійно дослідники намагались вирішити

проблему істини загалом та достовірності отриманого знання. Та лише тоді, коли позитивісти спробували осмислити, чим є наукове знання, не спираючись на метафізичне мислення, і коли тоді ж у філософії зароджується інша антропологічна проблематика – межі людського життя, його скінченності, яку намагались охопити екзистенційні філософи та представники “філософії життя”, розпочинається новий етап у осмисленні знання та людини, який уже в ХХ столітті дає нову точку перетину проблеми людини та знання. Ця точка – це переосмислення можливостей пізнання через призму людини як його суб’єкта. Цей перетин натомість дає нам можливість потрактувати межу в контексті знання, чому і присвячена ця стаття. А саме – співвідношення межі та знання приводить нас до нових цікавих проблемних моментів трактування знання як такого. Усе це підтверджує, що на сучасному етапі розвитку наук розробка теоретичного обґрунтування того, чим є знання, не втратила своєї актуальності. Отже, як згадувалось вище, трактування цього поняття проходило не один етап еволюції значення та змісту. Та для нас значимим є власне момент, коли одна теорія замінювала іншу, тобто коли новий підхід знаходив недоліки та обмеження попереднього. У такі моменти відбувався широкий аналіз сутності самого явища пізнавального процесу, а також намагання диференціювати знання, виділити його типи та ознаки. Іншим результатом такого аналізу є виділення недоліків пізнавального апарату людини, методів пізнання і недоліків самого знання. Для мого дослідження важливими є саме ці недоліки, які співвідносяться з особливістю людського Я, а також – з феноменом межі. Адже сьогодні цей феномен розглядають не тільки в контексті екзистенційної “межової ситуації”, але також широко використовують у сфері гуманітарних досліджень. Ми можемо зустріти використання терміну межа не тільки у філософії, але й у етиці, релігієзнавстві, історії, психології, регіональній типології культури та інших ділянках. Як специфічну характеристику в своїх працях межу використовували такі дослідники, як: А. М. Колодний, О. С. Власюк, М. М. Бахтін, В. А. Малахов, В. С. Горський, Н. В. Хамітов, О. М. Сухомлинов. Оскільки окреме явище ми можемо зустріти поняття межі у працях Ярошенко Т. М. Мета цієї статті саме спробувати виділити ці моменти та особливості “межі” у знанні та пізнавальному процесі. Ці моменти надалі будуть корисними при дослідженні специфіки культурологічного знання загалом.

Найпростіше визначення того, чим є знання, ми можемо знайти

у тлумачному словнику: знання – це обізнаність у чому-небудь, наявність відомостей про кого-небудь або що-небудь; тільки в множині: сукупність знань, набутих у певній галузі протягом якогось дослідження чи навчання; пізнання в певних його проявах, деколи в цілому [1, с. 165]. Вже це тлумачення лексичного значення слова дає нам змогу зробити попередні висновки про складність означення знання як сталої категорії, адже за значенням знання – це певна сукупність відомостей і частково процес пізнання, тобто щось стає і щось змінне водночас. Якщо ж звернемо увагу на філософські словники, то трактування знання тут іще більш різноманітне: починаючи від визначення його як об'єктивного відображення рис дійсності в свідомості людини аж до трактування за Максом Шеллером як участь у конкретному бутті суцього, де участь – це передумова істинності цього буття (знання). Отже, дослідник зазначає, що знання – це буття, яке трансцендує [4, с. 166].

Якщо розглядати трактування знання в його культурно-історичному розвитку, то можна виділити дві основні парадигми його визначення. Одна з них сприймає знання як дані, зафіксовані або нашими органами чуття, або якимось технічним приладом, який натомість є дещо удосконаленим продовженням наших органів чуттів, тобто внаслідок емпіричного досвіду [3]. У такому розумінні знання мислителі намагались знайти об'єктивний метод пізнання, але недоліком такого сприйняття знання був факт трактування його як простого набору даних, отриманих у результаті сприймання людиною світу. Тобто таке знання відповідає протокольним реченням Карнапа, які безпосередньо співвідносяться з чуттєвими переживаннями суб'єкта. Карнап у своєму трактуванні знання намагався знайти точку, на яку змогло б опиратись наукове пізнання, та він не врахував, що вже навіть протокольні речення містять у собі індивідуальне сприймання суб'єкта, тобто частково вони є протрактовані людиною. З іншого боку, існує також знання, яке не є безпосередньо отримане з чуттів, але може бути ними підтверджене. В історії розвитку науки таке знання найчастіше приводило до еволюційно-радикальних стрибків у пізнавальному процесі, починаючи з Великих географічних відкриттів та Коперніківського перевороту і закінчуючи теорією відносності Ейнштейна [3]. Намагаючись проаналізувати недоліки протокольних речень Карнапа, ми стикаємось з двома важливими моментами розуміння знання та його ознак. Перше – це те, що будь-яке знання – це не просто факт, а обдумане знання, тобто факт проінтерпретований суб'єктом пізнавального

процесу. Відповідно, таке знання, навіть на етапі протокольних речень, уже не є об'єктивно-достовірним, адже містить у собі трактування суб'єкта, яке натомість перебуває під впливом часу і простору, в якому перебуває цей суб'єкт, і не може бути сприйняте, як щось стале. Ці дві закономірності ще до Рудольфа Карнапа були у більш загальному вигляді висловлені Імануїлом Кантом, який висунув думку про антропоморфну обумовленість будь-якого знання [2, с. 423-424]. Людина, будучи суб'єктом пізнання, частково, вириває те, що вона пізнає з його контексту, і процесом пізнання перетворює його у щось відмінне від оригіналу.

Це приводить нас до першої межі, яку ставлять дослідники знання для його достовірності, – це суб'єкт пізнавального процесу, тобто Людина. Будь-яке знання, отримане через сприйняття, містить в собі трактування Людини. Ця межа є водночас очевидною перепорою об'єктивності знання, але вона також стає поштовхом для розвитку розуміння знання. Частково неопозитивістський пошук істинного знання, яке б не потребувало верифікації, водночас було крайнім виявом відходу від класичної парадигми філософії та її трактування знання, вершиною якого була думка Гегеля про пізнавальний процес, як виключно мисленнєве явище і про істину, як синтез протилежностей, що можна охопити лише розумом [11, с. 265]. Таке трактування знання було ще одним намаганням втекти від суб'єктивності пізнавального процесу через зведення його виключно до раціонального мислення. Але знання отримане в результаті такого аналізу не було звільнене від впливу суб'єкта пізнання – Людини. Як зазначає Владислав Татаркевич, Гегель намагався звільнити людський пізнавальний процес від впливу зовнішніх чинників, виводячи всезагальний закон мислення та буття – закон діалектики, та його філософська система почасти була спровокована епохою, у якій творив мислитель, а отже, ця система не змогла уникнути індивідуального впливу Людини, що її створила [11, с. 267]. Тому ми можемо дійти висновку, що Людина як суб'єкт пізнання є і апаратом отримання знанням, і межею перевірки його достовірності.

Це трактування знання штовхнуло дослідників до іншого боку пізнавального процесу, як можливого шляху до відповіді на питання про сутність знання, тобто до пошуку достовірного об'єкта пізнавального процесу. Знання мало б міститись у самому об'єкті, бути, так би мовити, його виявом – значенням. Такий пошук мислителі вирішили зробити в межах мови, яка фіксує результати пізнавальної діяльності, першим з них став Фердинанд де Соссюр



[10, с. 24]. Пошук значення стає пошуком достовірного об’єкта пізнання. Таке трактування об’єкта пізнання приводить до розуміння знання – як тексту. Тобто знання як текст, записаний мовою, у якій розгортається пошук значення – об’єкт пізнавального процесу. Пошук цього знання, що містилось у закодованій формі в тексті, потребувало системи розкодування, яка б дозволяла видобувати об’єкт пізнання з тексту, не залежно від суб’єкта пізнання. Такі пошуки відбувались у межах структуралістської течії і частково були продуктивними саме у сфері культурного аналізу. Варто лише згадати структурну антропологію Клода Леві-Строса, у якій він досить успішно виводив сталі структури, за якими було можливе прочитання культурного коду та систематизація за цим кодом типів культур [5, с. 33–35]. Та Леві-Строс не намагався заглиблюватись далі за пошук структури, тобто для нього не першочерговою була проблема верифікації отриманого знання за принципом об’єктивності.

Ще одним закріпленням текстуального сприйняття знання стала попперівська теорія “третього світу”, яка зіставляє знання зі світом об’єктивованого мислення, опредмеченого мислення – з книжкою, яка є скарбницею, у якій зберігається знання. Таке знання, на думку Карла Поппера, не до кінця залежить від людини, адже воно міститься в тексті не залежно від того, чи його читають [3]. Відмінність у трактуванні знання як результату пізнавального процесу, тобто знання, – це результат аналізу, який отримав певне вираження – текст. Водночас таке сприйняття знання оформлює його як феномен свідомості, який потім схоплюється у тексті. Та у такої характеристики знання є недолік – це не врахування його актуальності у часі. Певна думка зафіксована у тексті з часом може перестати бути в істинному розумінні знанням, тобто застаріти. Інший недолік – це те, що при видобутку знання з написаного тексту відбувається повторне трактування інформації, і знання уже не є тим самим, яким воно було при об’єктивізації його у текст. При пропусканні цієї інформації крізь людське сприйняття можливе варіабельне трактування тексту, множинні варіації значення знання. Тобто для такого знання кожний дослідник є окремою можливістю трактування цього знання і водночас окремою межею трактування. Також частково у такому сприйнятті знання ототожнюється з носієм знання. Таке трактування, окрім того, що нехтує актуальністю знання, також випускає зі свого розуміння знання як процес, як акт свідомості. Адже частково текст залишається текстом до його прочитання, а вже під час читання та

після його завершення він перетворюється на знання. Цей процес видобутку знання називають навчанням і він є неможливим без участі людської свідомості. Відповідно свідомість має мати необхідну базу для пізнання, інструмент або метод. Свідомість людини має володіти кодами для видобутку знання з тексту – розуміти та використовувати це розуміння коду. Такі тези підводять нас до феноменологічного трактування знання.

Особливість сприйняття знання саме як феномену – це виокремлення з процесу пізнання – “намагання пізнати”, як особливої напруги, що виникає під час навчання та видобування знання. У цьому трактуванні людина, як суб’єкт пізнання також є особливим феноменом, завдяки чому можна уникнути твердження про обмеженість можливостей пізнання людиною та її суб’єктивними характеристиками. До таких суб’єктивних характеристик належить також розуміння коду текстової інформації – володіння мовою. Досить часто при перекладі тексту основною проблемою перекладача є можливість втратити зміст тексту, який він перекладає. З іншого боку, завдяки варіабельності значення можна отримати два рівноправних, але відмінних за змістом переклади. Саме тому в процесі пізнання напруга “намагання пізнати ” може виявляти себе з різною потужністю, відповідно і результат пізнавального процесу буде різний [12, с. 687–688].

Завдяки феноменологічному трактуванню, знання саме по собі стає особливим феноменом, який характеризується як стан, у якому перебуває людина саме в момент отримання знання. Таке сприйняття знання є подібним до поняття анамнезису – мерехтіння свідомості в момент знання, за Платоном. Водночас у Платона знання постійно існує в людській душі, і людина лише пригадує його завдяки певним зовнішнім подразникам [8]. Таке трактування знання зіставляється з структурою знання, яку можна сформулювати, як висновок власне з феноменологічного підходу та теорії Карла Поппера. Вище ми виділяли недолік текстуального трактування знання, а саме те, що не було враховано проблеми актуальності знання, та якщо зіставити текстуальне трактування знання та сприйняття знання як змінного феномену, ми можемо виділити в структурі знання сталу частину та частину, що оновлюється. Стала частина завдяки своїй незмінності є осердям знання, його основою. Змінна частина в своїй сутності схоплює і виявляє саме межу знання, ту його ділянку, яка постійно циркулює та перебуває в русі оновлення. Така структура знання відповідає не лише феноменологічному тракту-

ванню, адже якщо сприймати знання як текст, ми також можемо виділити в ньому сталу частину значення, яку змінити не можливо, та частину, яка піддається інтерпретації [3].

І власне спираючись на таку структуру, ми можемо виділити певні особливості межі у знанні та пізнавальному процесі. Вже на початку цієї статті ми змогли помітити, що в трактуванні знання існує дещо двоякий підхід. І цю дуальність підходу можна простежити не лише щодо проблеми того, чим є істинне знання: те, що ми отримуємо з органів відчуттів, чи результат раціонального розмірковування. Ця проблема стає лише вершиною всієї проблематики знання, адже навіть якщо не намагались розв’язати проблему істинності знання, існує більш глобальна проблема про сутність знання, тобто чим є знання саме по собі. Блок цих питань залишається актуальним для мислителів до сьогодні. Та парадоксальним у цій ситуації є власне те, що саме знання, незважаючи на онтологічну невизначеність, перебуває у активному використанні Людини. Тому досить достовірним можна вважати трактування знання саме як феномену свідомості Людини, як і перенесення проблеми знання в антропологічну сферу – як особливої ознаки Людини. Це стосується і проблеми межі, яку тепер можна розглядати як одну з форм свідомості людини.

Таке трактування має свої спільні характеристики власне в структурній сфері. Якщо знання складається зі сталої незмінної частини та частини, що оновлюється, тоді у свідомості Людини воно несе ті самі характеристики. Людина постійно перебуває у активному процесі сприймання світу, і таке твердження дозволяє припустити, що людина також перебуває у безперервному процесі отримування інформації. Завдяки цьому відбувається процес оновлення знання, саме цей процес оновлення є характеристикою межі у знанні. Інакше ми можемо його назвати “процесом зміни знання”. Свідченням цієї характеристики власне є можливість варіабельного трактування тексту. Якби знання, що міститься у свідомості людини, було лише незмінним, варіабельність була б неможливою. Також таке оновлення дозволяє перехід від одного знання до іншого, відбувається трансформація знання з одного в інше. Таке перетворення відповідає культурно-історичним змінам знання, що розділяє різні епохи в розвитку знання і може мати досить радикальний характер. Та ця ж межа є моментом єднання однієї епохи з іншою, і може бути не радикальним розривом, а закономірним переходом від старого до нового.

Іншою цікавою тезою, яку ми можемо співвіднести з трактуванням межі у знанні, є власне “пізнавальна напруга”, адже це тонка внутрішньо-субективна межа, що розділяє два моменти у людській свідомості – перехід від незнання до знання. Як згадувалось вище, характеристикою цього процесу є динаміка, тобто змінність сили, з якою суб’єкт намагається сприйняти об’єкт свого пізнання. Ця змінність відповідає динамічній частині знання, вона є моментом, у якому знання переходить у пізнавальний процес. Отже, ми можемо ствердити, що межа у знанні містить характеристики зміни та динаміки, а також момент оновлення – як спосіб взаємодії людської свідомості та знання.

Підсумовуючи, варто підкреслити, що феномен межі тісно пов’язаний із конкретними проблемами гносеології та епістемології, а саме такими, як: сутність знання, його структура, істинність знання та Людина як суб’єкт пізнавального процесу. В контексті сутності та структури знання проблема межі проявляє себе при розгляді динаміки зв’язку поміж структурними елементами знання. При дослідженні істинності знання феномен межі ми можемо спостерігати у недосконалостях пізнавальних методів та при перевірці достовірності знання. Та всі ці прояви перетинаються саме в контексті Людини як суб’єкта пізнавального процесу. Розглядаючи знання в антропологічному аспекті, ми можемо виділити ознаки “межі знання” – такі як: динамічність, змінність, недовершеність, перехідний характер, які відповідають характеристикам межі, як феномену.

### **Література:**

1. Івченко А. Тлумачний словник української мови. 12 виправлене видання. – Харків: Фоліо, 2000. – 540 с.
2. Кант Иммануил Антропология с прагматической точки зрения. 1798./ Сочинения в шести томах. – М., “Мысль”, 1966. – (Философ. наследие). – Т. 6. – 1966. – 743 с. – С. 349-587.
3. Катречко С. Л. Знание как сознательный феномен. 1999 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000622/index.shtml>.
4. Краткая философская энциклопедия. – М. : Прогресс – Энциклопедия, 1994. – 576 с.
5. Клод Леві-Строс Структурна Антропология / пер. з франц. Зоя Борисюк. – К. : “Основи”, 1997. – 264с.
6. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию // Егоже. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – 368 с.

7. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд. В. М. скаун, 1998. – 896 с.

8. Диалоги Платона. Менон [Електронний ресур]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/plato01/17menon.htm>.

9. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / Пер. с англ. Д. Г. Лахути – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с

10. Сосюр Фердинан де Курс загальної лінгвістики / Пер. с фр. А. Корнійчук, К. Тищенко. – К. : “Основи”, 1998. – 324 с.

11. Татаркевич В. Історія філософії. – Т. 3: Філософія ХІХ століття і новітня / пер. з пол. О. Гірний. – Львів : Свічадо, 1999. – 568 с.

12. Философский энциклопедический словарь / Ред. кол. : Аверенцев С. С., Араб-Огли, Ильичев Л. Ф. – 2 издание. – М. : “Советская энциклопедия”, 1989. – 815 с.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету **Т. М. Ярошенко***

Святослав Вишинський

## ДО ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ОНТОЛОГІЧНИХ ДИСКУРСІВ “PHILOSOPHIA PERENNIS”

*У статті розглядаються особливості співвідношення філософських дискурсів інтегрального традиціоналізму та Консервативної революції, на прикладі їхньої спільності формулюється теорія інтелектуального поля “philosophia perennis”.*

**Ключові слова:** інтегральний традиціоналізм, Консервативна Революція, *philosophia perennis*, Рене Генон, Юліус Евола, П'єр Бурдьє.

### **S. Vyshynskiy. To the Problem of Correlation of Ontological Discourses of Philosophia Perennis**

*The article deals with the features of correlation of philosophic discourses of integral traditionalism and the Conservative Revolution, on the example of their congeniality a theory for intellectual field of philosophia perennis is formulated.*

**Keywords:** integral traditionalism, Conservative Revolution, *philosophia perennis*, René Guénon, Julius Evola, Pierre Bourdieu.

### **С. Вышинский. К проблеме соотношения онтологических дискурсов “philosophia perennis”.**

*В статье рассматриваются особенности соотношения философских дискурсов интегрального традиционализма и Консервативной революции, на примере их общности формулируется теория интеллектуального поля “philosophia perennis”.*

**Ключевые слова:** интегральный традиционализм, Консервативная Революция, *philosophia perennis*, Рене Генон, Юлиус Эвола, Пьер Бурдьє.

Беручи до уваги ту обставину, що феномен інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*), у західних джерелах відомого також як “перенніалізм” (фр. *le pérennialisme*, від. лат. *philosophia perennis* – “вічна філософія”) або “примордіальний традиціоналізм” (від. фр. *la Tradition primordiale* – “визначальна Традиція”), сам по собі є інтердисциплінарним, поєднуючим у широкому спектрі філософський, релігієзнавчий, мистецтвознав-

чний, політичний дискурси, в цій статті ми винесемо за дужки розгляду ті його прикладні аспекти, що безпосередньо не стосуються філософської проблематики. Ведучи мову про традиціоналізм як про лінію альтернативної критики сучасності і формулювання альтернативної онтології, ми пропонуємо розглянути багатогранне явище традиціоналізму саме крізь призму онтології – враховуючи ту обставину, що в українській та західній науці, орієнтованій більше на релігієзнавчу чи політичну складові традиціоналістського дискурсу, таких спеціальних екскурсів бракує. Таким чином, одне з головних завдань полягає у тому, щоб виявити суто філософську програму традиціоналізму безвідносно до творчості та ідеології його конкретних представників для можливості подальшого оперування нею як чистою моделлю – а, значить, і для евристичної інтерпретації та актуалізації в новітніх умовах – зокрема, в контексті феномену “перенніалізму”, про який ітиметься нижче. Зважаючи на дискусійність узагальнюючого віднесення інтегрального традиціоналізму до тих чи інших сфер культури, ми виокремлюємо саме тих авторів і саме ті сторони їхньої творчості, які становлять найбільшу філософську цінність та безпосередньо резонують з філософською ситуацією ХХ ст. Цим пояснюється пріоритетний наголос, який робиться на творчості Рене Генона (1886-1951) та Юліуса Еволи (1898-1974), з виокремленням низку їхніх праць із загального перенніалістського спадку – а саме “Схід і Захід” (“*Orient et Occident*”) [3], “Криза сучасного світу” (“*La crise du monde moderne*”) [4] та “Царство кількості і знаки часу” (“*Le règne de la quantité et les signes des temps*”) [6] Рене Генона – та “Повстання проти сучасного світу” (“*Rivolta contro il mondo moderno*”) [14], “Люди і руїни” (“*Gli uomini e le rovine*”) [10] та “Осідлати тигра” (“*Cavalcare la tigre*”) [11] Юліуса Еволи, позаяк самі ці роботи можуть вважатись квінтесенцією творчості названих мислителів і всього інтелектуального руху, ними в найбільшій мірі представленого. Необхідні звернення до книг інших традиціоналістів, відповідно, можуть слугувати тільки як додатковий ілюстративний матеріал при аналізі філософських ідей, першочергово озвучених метрами традиціоналізму, яких ми розпізнаємо у двох найвпливовіших фігурах напряму – Рене Геноні як у фактичному засновникові, основоположнику традиціоналістської “ортодоксії” – і Юліусі Еволі як у першому консервативно-революційному інтерпретаторі перенніалізму, його фактичному реформаторові і натхненникові “неортодоксального” традиціоналізму на зорі по-

стмодерної ситуації. Розглядаючи обидвох мислителів у рамках об'єднуючого їх традиціоналістського дискурсу, ми також маємо змогу простежити фундаментальну еволюційну генезу, що характеризує традиціоналізм по II Світовій війні – після кульмінації означеної, Рене Геноном “кризи сучасного світу”, “тотальної мобілізації” (нім. *die totale Mobilmachung*) [12] модерну та переходом західної цивілізації в нову епоху, яку ми ідентифікуємо як парадигму постмодерну – з усіма відповідними наслідками для самої школи традиціоналізму, що з цього часу у своїй ортодоксальній версії маргіналізується, зосереджуючись на прикладних проблемах релігієзнавчих та мистецтвознавчих досліджень, усе менше резонуючи з філософськими реаліями постсучасності, а в реформаторській частині – все більше віддаляється від принципів, закладених Рене Геноном, у напрямі синтезу з ідеологією Консервативної революції (нім. *die Konservative Revolution*) та зміни акцентів з абстрактно-метафізичної проблематики на проблематику реінтерпретованого суб'єкта.

Методологія досліджень традиціоналізму в західних джерелах засновується переважно на феноменологічному підході, спробі показати інтегральний традиціоналізм *per se*, експлікувати його внутрішню логіку та провести структурний аналіз традиціоналістського дискурсу як окремого інтелектуального феномену. Такий підхід виглядає найбільш коректним для опису філософії Рене Генона та його послідовників, позаяк сама ця філософія не лише декларативно, але й реально демонструвала значну самостійність та відособленість від сучасного їй ідейного оточення, а настанова на інтелектуальну самоізоляцію значною мірою супроводжує традиціоналістські кола і сьогодні. Це означає, що пошук генези традиціоналізму серед філософських течій поч. XX ст. є не стільки контрпродуктивним, скільки таким, що фальсифікує реальні історичні обставини становлення традиціоналістської школи. Водночас, не відмовляючи Рене Генону в певній самобутності, ми в низці випадків можемо виявити впливи на *неортодоксальний* традиціоналізм зі сторони некласичної філософії – першочергово ніцшевської [8, с. 250] та консервативно-революційної, що найбільшою мірою демонструє творчість Юліуса Еволи. Це однак не позбавляє нас необхідності паралельного проведення компаративного аналізу традиціоналістських та некласичних філософських настанов – задля виявлення реальних подібностей та відмінностей, що існують між ними, проте не вдаючись у спокусу грубо ототожнювати чи



віднаходити *прямі* генетичні зв'язки між феноменами автономного порядку. Обмеження такого підходу, який є запорукою точної експлікації та розуміння традиціоналізму в його первинній основі, однак, можливо подолати, спершу провівши роботу з опису і структуризації традиціоналістського ідейного спадку як такого – і наступним кроком виявивши його внутрішні зв'язки з неklasичною філософією поч. і сер. ХХ ст. Підставою для умовного “наведення мостів” між двома на перший погляд неподібними традиціями філософування є гіпотеза про фундаментальну неоднорідність традиціоналізму, яку ми пропонуємо розвинути в структурному аналізі – з метою віднайти необхідну базу для конструктивного синтезу класичних (в особі інтегрального традиціоналізму) і неklasичних (в особі Консервативної революції) філософських онтологій, що на їх основі, доповнюючи тематичні розвідки Олени Семеняки (нар. 1987) [9], можна буде прийти до формулювання особливого, “традиційного” типу суб'єктності – як нероздільності актора буття та його онтологічної ситуації.

Окрім експлікації самого інтегрального традиціоналізму від Рене Генона до Юліуса Еволи та порівняння їхніх ідей з тезами Консервативної революції, на основі компаративного аналізу ми можемо констатувати не лише ті чи інші подібності, які очевидно існують між дискурсами, але й прийти до формулювання онтологічного поля *перенніалізму*, що не тільки включає в себе філософію традиціоналізму, але одночасно переважає її як інтелектуальний простір, на якому ті чи інші форми традиціоналізмів узагалі можуть проявлятися та артикулювати себе. У цьому контексті ми, вслід за П'єром Бурдьє (1930-2002), підкреслюємо, що поле як певний “простір позицій” [1, с. 198] включає і видимо різні підходи, котрі можуть різними мовами говорити про свої основні принципи, виходячи з різних точок зору – приналежним *одному і тому ж* онтологічному полю – але, на відміну від французького соціолога, маємо на увазі, що такі гомологічні підходи можуть співіснувати і в межах спеціальної галузі знання (в цьому випадку: філософії), а не тільки на межі цих галузей (як, наприклад, філософії і політики, аналізованих у розрізі консервативно-революційної ідеології в роботі “Політична онтологія Мартіна Гайдеггера” (“*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*”) [2] від 1987 р.). Якщо, за заувагою Олександра Бікбова, П'єр Бурдьє “неодноразово оговорює факт відносної автономії поля філософії” [1, с. 230], то ми не меншою мірою можемо говорити і про відносну автономію складових пе-

ренніалістського дискурсу, в ролі яких, зокрема, розглядаємо інтегральний традиціоналізм, філософію Консервативної революції та фундаментальну онтологію як її частину [2, с. 14]. Формулювання теорії інтелектуального поля, своєю чергою, дозволяє уникнути крайнощів прочитання окремо взятих філософських течій, несуперечливо виявляючи їхню можливу універсальну спільність – у нашому випадку таким предметом і водночас метою є онтологічне поле *philosophia perennis*, яку ми розуміємо як суму конкретних течій класичної філософії, що їх темою є дискурс *універсального* та *вічного* – так і ідеальний прообраз таких філософій, представлений ідеєю *philosophia perennis* як надлюдської мудрості, і в цьому тожний генонівському розумінні “Традиції” як первинного знання.

Варто зауважити, що подібне двояке, амбівалентне розуміння перенніалізму, яке одночасно включає – та переважає – сам інтегральний традиціоналізм, не суперечить думкам, висловленим Рене Гененом та Анандою Кумарасвами (1877-1947) [5, с. 395] – хоча у випадку інших філософій ті чи інші конфронтації можуть мати місце за аналогією конфронтації окремо взятих традицій попри їхню спільну приналежність до традиційного дискурсу як такого. В цьому відношенні ми можемо сказати, що інтегральний традиціоналізм як специфічну течію, всупереч Рене Генону, пропонуємо вважати не універсальною метамовою викладу перенніалізму, але одним із інваріантів такої метамови – не тільки релятивним, але багато в чому артефактним, тобто своєрідним перенніалістським *Esperanto*, і в цьому відношенні в центр перенніалістської онтології пропонуємо ставити не логоцентричний концепт традиції – але концепт “поля”, значною мірою близький до постсучасних прочитань традиціоналізму – зокрема, у версії інтертрадиціоналізму [15, с. 437]. Водночас у контексті такого розгляду ми наполягаємо на виході за межі самого поняття “традиціоналізму”, оскільки мова йде не про подолання неunikно двозначних проявів логоцентризму в генонівській філософії з її маневруванням між європейською неоплатонічною та індійською ведичною топіками, але про зміщення суто традиціоналістської мови онтології з декларованої позиції *природної* метамови – до позиції метамови *артефактної*, а тому неunikно відносної. Природним же підходом до окреслення та рецепції онтології *philosophia perennis*, розвиваючи тезу, можемо вважати не стільки окремо взяті, довільно виділені філософії, але всю їхню сукупність, приналежну до поля – як площини швидше *інтуїтивної*, однак від того не менш реальної, яку Олдос Гакслі

в однойменні праці окреслює через кому як “метафізику, що визнає божественну Реальність приналежною предметному, життєвому та інтелектуальному світам; психологію, що віднаходить подібність чи навіть ідентичність душі і божественної Реальності; етику, що позиціонує людську кінечність у знанні імманентної і трансцендентної Основи всього буття...” [16, с. 1]. При цьому ми не меншою мірою, відштовхуючись від класичного розуміння метафізичного, повинні розглядати саме перенніалістське поле як незвідне до простої суми його проявів, позаяк його внутрішня природа завжди залишається за межами партикулярних прочитань, тим самим провокуючи в часовому зрізі їхню множинність як спробу висловити в імманентних теоріях – трансцендентні принципи та істини.

До перспективних досліджень ми можемо віднести аналіз неортодоксальних стратегій, введених у традиціоналістський дискурс Юліусом Еволюю, які, своєю чергою, дозволяють ретроспективно переосмислити творчість і самого Рене Генона. Значна частина апологетично налаштованих до інтегрального традиціоналізму дослідників формують тенденцію його висвітлення як абсолютної альтернативи модерну, під якою розуміють більш або менш автентичне відтворення премодерну, тобто інтелектуальний феномен традиціоналізму розглядається як парадигмальне відтворення архаїчних структур і їхнє свідоме прийняття в ролі керівних. Проте уважне вивчення генези традиціоналістської філософії, зміни її критичних акцентів у творчості Юліуса Еволи дозволяють поставити під сумнів низку прийнятих положень на цю тему. У пізніх роботах Юліуса Еволи (найбільшою мірою у книзі “Осідлати тигра”), на перший погляд абсолютні, непорушні “об’єктивно-ідеалістичні” [7, с. 51] принципи, озвучені Рене Геноном, зазнають суттєвої корекції, у зв’язку з чим ми можемо вести мову про обґрунтування теорії “традиційного суб’єкта”, який в дійсності виявляє риси суб’єкта “традиціоналістського”, в рівній мірі відчуженого як від світу Традиції, так і від реалій західної пост-Сучасності – і в цьому сенсі “пост-традиційного”, по суті. У цьому контексті ми пропонуємо необхідне розрізнення між “ортодоксальним” традиціоналізмом Рене Генона, Ананди Кумарасвами, Фрітьофа Шуона (1907-1998), Тітуса Буркхардта (1908-1984) – та “неортодоксальним” традиціоналізмом Юліуса Еволи як “кшатрійським”, суб’єкт-орієнтованим варіантом прочитання генонізму. Постановка такої проблеми, як і критична рефлексія щодо самої ортодоксії традиціоналізму та його

засновника Рене Генона вже виказують симптоматичне порушення догматів, на яких зведено фундамент традиціоналістської думки – отже, наражають її на ревізію, сам факт якої ставить під сумнів претензії традиціоналістів генонівської школи на часто деклароване ними володіння об’єктивною істиною (метафізика як “правильна відповідь про смисл” в Аркадія Малера (нар. 1979) [7, с. 36]) – проте одночасно вивільняють ці претензії від надмірного догматизму, дозволяючи наголосити і деякі вагомні коректуючі тези “на полях” у самого Рене Генона, що зазвичай не виправдано залишаються поза увагою багатьох його послідовників, які обмежують традиціоналізм рамками одностороннього прочитання.

Зміщення наголосу на “диференційованого” суб’єкта (іт. *l'uomo differenziato*), постановка під сумнів об’єктивних шляхів трансмісії Традиції і розрив з низкою догматичних положень Рене Генона, акцент на екзистенції в часі і спрямованість у майбутнє в дискурсі Юліуса Еволи набувають особливого значення при спробі ревізії перенніалізму в цілому. Однак, проводячи необхідну дистинкцію між генонівськими та еволівськими поглядами на співвідношення буттєвого та людського, “об’єктивного” та “суб’єктивного”, одночасно належить виявити ті ключові риси, що обидва підходи пов’язують під однією вивіскою “інтегрального традиціоналізму”. Не тільки коректне розведення способів інтерпретації Традиції в Рене Генона і Юліуса Еволи, але й аналіз їхніх внутрішніх зв’язків становлять завдання сучасних досліджень традиціоналізму, покликаних не тільки на історичну систематизацію традиціоналізму, але й на виявлення логіки розвитку його ідейних настанов – багато в чому спільних з настановами некласичних філософів. На їх основі є всі підстави підсумувати альтернативну онтологію, яку ми умовно означаємо як “перенніалістську”, розуміючи під нею той спільний метафізичний базис, на якому ґрунтується як інтегральний традиціоналізм, так і фундаментальна онтологія, Консервативна революція та чимало інших філософських напрямів у своїй орієнтації на “концентрований образ і сутність Абсолюту, про який оповідають усі міфології і релігії, а також різноманітні ідеалістичні філософії” [15, с. 436-437]. На прикладі аналізу традиціоналізму і суміжних з ним течій ми можемо вивести саму *метаонтологічну* позицію спрямованості до “вічного”, “істинного” та “безумовного”, яка сутнісно об’єднує акцентовані стратегії, знімаючи формальні дихотомії між “традиційним” і “модерновим”, і розглядаючи останні тільки як інваріанти історичного представлення одного

і того ж [15, с. 441]. Вирішення цього завдання, своєю чергою, вимагає не тільки широких порівняльних екскурсів у філософію номінально критикованого традиціоналістами модерну, але й становлення відносно них на певну метапозицію, яка передбачає не тільки суворо раціональне, формалістське слідування аналітичним методам, але й долю інтуїтивного схоплення внутрішньої єдності між явищами, на перший погляд відмінними – як то ідеї Рене Генона, Фрідріха Ніцше (1944-1900), Мартіна Гайдеггера (1889-1976) чи філософів-екзистенціалістів.

Така настанова принципово необхідна не стільки для самого порівняння заради порівняння, скільки для виявлення та чіткої вербалізації тих спільностей, які раніше могли схоплюватись тільки інтуїтивно – та, відповідно, для окреслення на їх підставі специфічного “перенніалістського” дискурсу, який ми можемо розглядати як форму альтернативної щодо модерну і постмодерну цілісної онтології, одночасно орієнтованої як на класичну ідею єдності, так і на посткласичну ідею плюральності, що ефективно знімає заострені модернізмом дихотомії. У зв’язку з цим визначення “перенніалізм” (Карлом Ясперсом (1883-1969) у роботі “Філософська віра” попередньо окреслене як *philosophia perennis*, що “завжди присутня в ідеї філософування і в загальному образі істини філософії” [13, с. 430]) ми пропонуємо вживати як термін, диференціюючи його від поняття “інтегрального традиціоналізму”, розуміючи під першим – інтуїтивну орієнтацію на “вічне” як на надчасове, що долає протиставлення консервативного і реформістського, традиційного і революційного, тоді як під другим – свідому рефлексивну орієнтацію на “вічне” як на “минуле”, інтерпретоване не формально, а *парадигмально*. В певному сенсі ми можемо вести мову про традиціоналізм як про раціональну рефлексію над ірраціональним перенніалізмом (“ірраціональним” тією мірою, якою він є зорієнтованим на метафізичне як таке, остаточно вигнане з модерної філософії тільки гіперкритичним логічним позитивізмом). Зараховуючи до перенніалістського проекту широкий спектр мислителів ХІХ-ХХ ст. від Георга Гегеля (1770-1831) і Фрідріха фон Шеллінга (1775-1854) до Людвіга Вітгенштайна (1889-1951) і Карла Ясперса, а до вузько традиціоналістського – Рене Генона, Ананду Кумарасвами та їхніх *прямих* наступників, ми одночасно повинні зберігати акцент на певній відносності геноністської зверненості в минуле, яка виступає підставою не тільки до релятивізації жорстких опозицій, але й до конструктивного та недогматичного про-

читання всієї перенніалістської лінії, на основі якого ми маємо змогу заявити особливий “постсуб’єктивний” онтологічний проект, альтернативний як до модернізму, так і до усталеного канону розуміння постмодернізму. Формування особливого онтологічного гештальту на основі єдності пізнання і буття та істини і буття, що знімає не тільки умовне протиставлення сфер онтології та гносеології, але й сфери “об’єктивного”, “метафізичного” буття та буття “суб’єктивного”, людського – надалі може дозволити релятивізувати і саму опозицію радикального просвітницького модернізму та його антипода в особі радикального постмодернізму, не тільки визначивши обидві настанови як хибні, але й протиставивши їм альтернативу, вигоди якої ми найбільшою мірою простежуємо в класичному холістському фундаменті інтегрального традиціоналізму, який дозволяє дивитись на онтологічну ситуацію крізь будь-яку оптику, не порушуючи при цьому загальну єдність багатопроявного буття.

У широкому сенсі це дозволяє зняти і на перший погляд фундаментальну для традиціоналізму дихотомію традиційного і сучасного, визнаючи їх як дві полярні, проте принципово єдині погляди на історію буття – при цьому з необхідністю зараховуючи таке формулювання до виведеної нами “перенніалістської” метапозиції, яка долає критичні презумпції генонізму, – проте одночасно віднаходить у них своє підтвердження. Слідуючи за холістською логікою традиції, яка органічно включає в себе модерн як негативну можливість, можемо визнати і сам традиціоналізм як завуальований прояв модерну в його критичній рефлексії до постулатів Просвітництва, спрямованій до відновлення втраченої гармонії духовного та раціонального – і таким чином поставити під сумнів радикальні генонівські тези, засновуючись на логіці, експлікованій у його ж роботах. З цією метою в компаративних дослідженнях традиціоналістські тези можуть широко ілюструватись матеріалами не-класичних модернових мислителів Мартіна Гайдеггера та Ернста Юнгера (1895-1998), чий спадок значною мірою резонує з ідеями, озвученими в традиціоналізмі, і чия творчість та діалог багато в чому перегукуються з творчістю та діалогом Рене Генона та Юліуса Еволи, що дозволяє нам вести мову про своєрідний комунікативний “квадрат” між чотирма мислителями (в якому Рене Генон та Мартін Гайдеггер утілюють його “брахмансько”-метафізичну полярність, а Юліус Евола та Ернст Юнгер – “кшатрійсько”-онтологічну). При цьому чисто оперативно належить проводити

чітку демаркаційну лінію між мислителями в ключі їхнього відношення як до вузької течії інтегрального традиціоналізму, так і до ширшого перенніалістського проекту – враховуючи дискусійність цього питання і надто грубі узагальнення багатьох дослідників. У цьому ключі порівняння та окреслення подібностей і відмінностей між описаними підходами, які у другій пол. ХХ ст. стануть підставою не тільки до зближення авторів-традиціоналістів з фундаментальною онтологією та Консервативною революцією, але й до конструктивної видозміни самого традиціоналізму, можемо розглядати як інструменти творчого формулювання у філософії особливого перенніалістського дискурсу, що підсумовує європейський модерн з альтернативних до постмодернізму позицій і таким чином розкриває нові перспективи до критичного перегляду модерну та постмодерну як інтелектуальних проектів у цілому.

### Література:

1. Бикбов А. Бурдьє / Хайдеггер: контекст прочтения / Александр Бикбов // Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдьє. – М. : Праксис, 2003. – С. 197-244.
2. Бурдьє П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдьє. – М. : Праксис, 2003. – 272 с.
3. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2005. – 240 с.
4. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
5. Генон Р. Очерки об индуизме / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 303-406.
6. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 7-302.
7. Малер А. Духовная миссия Третьего Рима / Аркадий Малер. – М. : Вече, 2005. – 384 с.
8. Медоваров М. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эвола в сравнительно-историческом аспекте / Максим Медоваров // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. – 2011. – № 2. – С. 234-255.
9. Семеняка О. Концепт “людини особливого типу” в консервативній революції (на прикладі Анарха Юнгера та правого анархіста Еволи) / Олена Семеняка // Магістеріум. Історико-філософські студії. – 2010. – Вип. 39. – С. 43-48.
10. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М. : АСТ, 2007. – С. 5-268.

11. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – 512 с.
12. Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб : Наука, 2002. – С. 441-470.
13. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. – М. : Республика, 1994. – С. 419-508.
14. Evola J. Revolt against the modern world / Julius Evola. – Rochester : Inner Traditions International, 1995. – 369 p.
15. FAQ “Intertraditionale” // Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции. – 2010. – № 1. – С. 436–455.
16. Huxley A. The Perennial Philosophy / Aldous Huxley. – London : Chatto & Windus, 1947. – 359 p.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ В. П. Загороднюк*



Лідія Сафонік

## СЕНС ЖИТТЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

*Перша половина ХХ сторіччя – це час глибокої кризи людського буття, що спонукало до розгортання питання сенсу життя людини. Система соціокультурних практик у розгляді питання сенсу життя розглядається за допомогою з'ясування значення та вагомості різноманітних понять та ідей. Доведено, що філософи середини ХХ сторіччя вибудували нову онтологію людського буття, яка лежить в основі творення людиною сенсу її власного існування.*

**Ключові слова:** сенс життя, смисл, людина, криза, філософія.

### ***L. Safonik. Sense of life of the person in philosophy of first half XX of century***

*Twentieth century is a time of deep crises of human being. The socio-cultural practices in considering the sense of life clarify the meaning and importance of various concepts and ideas. It is shown that the twentieth century philosophers built a new ontology of human existence. This ontology of human existence lies in creation by human being the sense of existence.*

**Keywords:** sense of life, human being, crisis, philosophy.

### ***Л. Сафонік. Смысл жизни человека в философии первой половины ХХ столетия***

*Первая половина ХХ века – это время глубокого кризиса человеческого бытия, что побудило к разворачиванию вопроса смысла жизни человека. Система социокультурных практик в рассмотрении вопроса смысла жизни рассматривается с помощью выяснения значения весомости различных понятий и идей. Доказано, что философы середины ХХ века, выстроили новую онтологию человеческого бытия, которая лежит в основе творения человеком смысла ее собственного существования.*

**Ключевые слова:** смысл жизни, смысл, человек, кризис, философия.

Філософія першої половини ХХ сторіччя розглядає проблему смисловості людського життя в єдності онтологічного, екзистенційного та соціокультурного підходів. У кризову добу людина стоїть перед нагальною потребою постійного розв'язування питання наповненості свого буття смисловістю, а отже, у підсумку, вирішення проблеми сенсу свого життя.

Т.В.Цимбал наголошує на тому, що “ХХ століття – це час поглиблення тиранії та деспотизму, кризи ліберальних та гуманістичних цінностей, нівелювання й девальвації екзистенціального буття, які потребують не лише критичної оцінки їх ролі в історичній життєвій, а й нового теоретичного обґрунтування істинних цінностей та смислів людського життя” [12, с. 39].

У кризову добу ці “прокляті питання”(С. Франк) “про сенс життя хвилює і мучить у глибині душі кожную людину” [12, с. 125]. С. Франк наголошує: “Людина може тимчасово, і навіть на дуже довгий час, цілком забути про нього, зануритися з головою чи то в буденні інтереси сьогодення, в матеріальні турботи про збереження життя, про багатство, поживу й земні успіхи, чи то в будь-які надособисті пристрасті й “справи” – у політику, боротьбу партій ін., – та життя вже так влаштоване, що цілком і назавжди відмахнутися від нього не може навіть найтупіша, запліла жиром чи духовно сонна людина: неминучий факт наближення смерті і неunikлих її супутників – старіння і хвороб, факт відмирання, скороминущого зникнення, занурення у незворотне минуле всього нашого життя з усією ілюзорною значимістю його інтересів – цей факт є для кожної людини грізним і неunikним нагадуванням про невіршене, відкладене набік питання про сенс життя” [12, с. 125-126]. С. Франк підкреслює, що “це питання – не “теоретичне” питання, не предмет вільної розумової гри; це питання є питання самого життя, воно тим страшніше – і власне кажучи, ще набагато страшніше, ніж за тяжкої нужди питання про шматок хліба для втамування голоду” [12, с. 126].

Метою написання статті є аналіз питання сенсу життя у кризову добу першої половини ХХ століття, опираючись на філософську позицію мислителів цієї доби.

Розгляд питання сенсу життя описується за допомогою з'ясування значення та вагомості таких понять та ідей, як “свобода”, “вибір”, “страх” та “відчай” (С. К'еркегор), “буття-для-себе”, “буття-у-собі”, “буття-для-іншого” (Ж. П. Сартр), “Я-Ти” (М. Бубер), “людина для себе”, “якість себе” (Е. Фромм), “необхідність

себе”, “збирання себе” (М. Мамардашвілі, Е. Ілленков, В. Іванов та інші), “буття в культурі” (В. Біблер, Є. Бистрицький, В. Табачковський, В. Шинкарук), “воля до культури” та етика творчості та свободи (М. Бердяєв, С. Франк, І. Бичко, П. Гайденок), “відповідальне серце” (мислителі українського “розстріляного відродження”), етико-духовна й соціальна комунікація (К.-О. Апель, Е. Левінас, Й. Гессен, Ю. Габермас), етичний та ноосферний космогенез (Тейяр де Шарден, А. Швейцер, В. Вернадський, Г. Йонас). Безпосередньо до питання сенсу життя звертаються М. Бердяєв, Х. Гессен, Л. Коган, І. Трубецької, С. Франк, С. Франкл та інші.

Найперше гостро питання сенсу життя поставили представники екзистенціалізму, дослідження доробку яких є досить ґрунтовним та комплексним. Зокрема, у працях російських філософів, як Б. Е. Биховського, І. С. Нарського, П. П. Гайденок, К. М. Долгова, українських – М. Зубрицької, А. Дахнія, К. Райди, Н. Хамітова, І. Леппа, О. Паркулаба, Д. Єсипенка, С. Світашева та інших і зарубіжних філософів – В. Анца, Й. Ельрода, К. Льовіта, А. Паульсена, Х. Радемахера, П. Рьоде та інших. Насамперед відзначають пророчість філософських поглядів С. К’єркегора: К. Льовіт трактує його відстороненість як реакцію на тогочасний стан світу [1, с. 125]; П. П. Гайденок характеризує його самого як передвісника “масового суспільства” [6, с. 24]; а Б. Е. Биховський аналізує його життя і творчість як приклад єдності думки і життя [4, с. 35] та М. Зубрицька вбачає його основним завданням – знайти ту істину, яка може звільнити людину від духовного знищення [9, с. 13]. Б. А. Головка наголошує, що проблема сенсу життя вирішується завдяки можливості екзистенційного вибору людини, здатності зважити його на терезах “або ... або”, підвестися над ним у самовизначенні “бути ..., чи не бути?” [8, с. 137–139].

Праці Ж.-П. Сартра “Буття і ніщо” та М. Гайдеггера “Буття і час” відіграють чи не головну роль у з’ясуванні проблеми сенсу людського буття, розробленій у філософії екзистенціалізму. Своїм завданням філософи екзистенціалізму вбачали у тому, щоб допомогти людині вистояти у складній кризовій життєвій ситуації, знайти своє місце у життєвому світі, бачили проблему людського існування у реальній долі “маленьких” людей, що втратили своє “Я” і розчинилися в натовпі людей.

Т. Цимбал підкреслює, що недаремно “екзистенціалізм, починаючи від С. К’єркегора, піддав критиці всю історію західної метафізики, що віддавала перевагу загальним сутностям (есенці) над

індивідуальним існуванням (екзистенцією)” [13, с. 41]. На думку Н. Хамітова “поняття екзистенції виражає єдність переживання реальності і життя в реальності – виражає повноту людського буття. ... Екзистенція є результатом граничного зусилля людини, коли їй відкривається її неповторна присутність у бутті” [11, с. 183].

Життя ставить людину перед необхідністю проявити усю свою мужність та насагу до життя: “виходу індивіда за межі власного “Я”, “трансцендування” (К. Ясперс), “екзистування” (М. Гайдеггер), “інтенційності” (Ж.-П. Сартр).

Як бачимо, для філософів екзистенціалістів важливим є погляд на людину, що звільнилася від утисків з боку домінантного соціально-економічного буття, зуміла побачити саму себе серед чужого їй світу і зрозуміла, що покликана знайти саму себе і тільки від неї самої залежить те, якою вона стане людиною, адже вона вільна, правда вона лише проект, який свідомо має вибрати відповідальність за світ та саму себе. Людина стоїть перед завданням пізнати себе у своїй свободі, адже справжня свобода, згідно з Е. Фроммом, – це знання того “для чого” і “від чого” ти хочеш бути свободним. Філософи середини ХХ сторіччя, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Н. Гартман, Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Шелер, К. Ясперс та інші вибудували нову онтологію людського буття, яка лежить в основі творення людиною сенсовості її власного існування. Т. В. Цимбал підкреслює: “Людське буття в нових концепціях не є лише чистим мисленням та замкнутою в собі самістю, яка довільно вибудовує лише свій внутрішній світ. Вона є місцем зіткнення кінцевого і нескінченного, буття як такого та власного життя, трансцендентно-позамажевого та людського світу” [13, с. 43]

В. Біблер акцентує нашу увагу на пограничності людського буття у будь-яку кризову добу: “...У житті й свідомості ... людей ХХ століття спостерігається неминучість розугоженості, жорстокого зіткнення між основними регуляторами людської поведінки, діяльності; між мораллю і мистецтвом; наукою і філософією; розумом і розсудком; пам’яттю і уявою, наприкінці, хаосом стихійних сил і впорядкованістю, гармонійністю душевного життя. У цьому розпаді... буття людського духу вже не може злитися з повсякденним самозаспокоєнням само собою розумінням... Щоб чинити свідомо, необхідно заново, першопочатково вирішувати і перевіряти питання буття. Необхідно заново винаходити висхідні моральні, мисленнєві, естетичні вибори смислів та цінностей” [2, с. 139].

Солідарним з В. Біблером є С. Франк, який наголошує: “Пошуки сенсу життя, таким чином, є власне “осенсовування” життя, розкриття і внесення в нього сенсу, який поза нашою духовною дієвістю не лише не міг би бути знайдений, а й в емпіричному житті не існував би” [12, с.193]. Філософ додає, що “у вірі та пошуку й прогляданні сенсу життя є дві сторони, нерозривно пов’язані між собою, сторона теоретична і практична; шукане “осенсовування” життя є, з одного боку, проглядання, знаходження сенсу життя і, з іншого – його дієве сотворення, вольове зусилля, яким воно “схоплюється” [12, с. 193]. Особисте життя людини, у якому є відсутній справжній центр видається ігрищем сліпих сил долі, точкою схрещення безглуздох випадковостей завдяки зусиллям нашого самопізнання стає таким що набуває значимості, а всі випадковості, всі удари долі набувають для нього сенсу “наче самі собою вкладаються як необхідні ланки у те ціле, здійснити яке ми покликані” [12, с. 193].

Позиції С. Франка є протилежною думка А. Шопенгауера, який шукає втечі від егоїзму світової волі і вбачає сенс життя у самотності, аскетизмі та навіть припускає думку обдуманого та зрілого самогубства “смерть – великий привід для того, щоб завершити своє існування в якості Я; благо тим, хто цією можливістю скористається” [14, с.131]. Для А. Шопенгауера добровільне зречення життя – це вияв свободи волі і мужності. Він наголошує: “... вмирати добровільно, вмирати з охотою, вмирати радісно – це перевага людини, яка досягнула резігнації, перевага того, хто відкинув і заперечив волю до життя. Тому що тільки така людина справді, а не на словах хоче померти, – йому не потрібно, він не вимагає безконечного посмертного існування своєї особи” [14, с. 132].

Кризова доба може спонукати людей до вирішення своїх проблем шляхом добровільної відмови від життя. Прикладом можуть бути випадки самогубства серед молоді в середовищі російської еміграції середини 20-х років ХХ сторіччя. Самогубство трактувалося як вияв гідності і сили людського духу. М. Бердяєв спростовує подібні настрої у статті “Про самогубство”, яка була надрукована в одній російськомовній газеті у Парижі. Він пише, що, самогубство – це злочин проти життя і смерті, психологія самогубства – це психологія образи. Саме таке уявлення про вихід з такої скрутною життєвою ситуації можна назвати рабською психологією, на відміну від психології провини, за якою стоїть вільна людина. [3, с. 104].

Й. Гессен звертає увагу на те, що незалежно від життєвої ситуації “це питання таке важливе, що уникнути його просто не можливо. Ухилитися, відвернутися від нього нам не вдасться. У житті кожної людини бувають години, коли воно владно проникає в її свідомість. Людина відчуває, що її торкнулася, зачепила таємниця життя” [7, с. 11]. Й. Гессен, заперечуючи позиції А. Шопенгауера, наголошує, що коли людина “... твердячи про нікчемність і безглуздість життя, усе ж таки не відмовляється, як самогубця, від нього, а живе далі, то цим засвідчує власне переконання, що в такому житті ще вбачає певний сенс, принаймі віддає йому перевагу перед самогубством” [7, с. 14]. Людині вартує спробувати проникнути у свій внутрішній світ, вдатися до самоусвідомлення й духовного самоспоглядання – підкреслює Й. Гессен [7, с. 20].

“Воля до духу”, “здійснення ідеї людини”, “удосконалення особистості” (Й. Гессен), “осенсовування” життя (С. Франк), “граничне зусилля” (С. К’еркегор), “вирішення і перевирішення питання буття” (В. Біблер), “внутрішня зосередженість”, “співчутлива і діяльнісна співучасть у долі навколишнього світу” (А. Швейцер), “нести відповідальність”, “реалізувати цінності” (В. Франкл) – всі ці ідеї закликають до вдумливого ставлення та обмірковування свого життя.

С. Франка можна вважати філософом кризи, оскільки в його праці відчувається вся глибина розчарування світом і пошук сенсу буття у час руйнації звичного світу, ідеалів та сподівань. Філософ відзначає, що жодне діло не може собою надати сенс людському життю, аналізуючи кризову добу початку ХХ сторіччя наголошує: “Завжди в цьому світі буде панувати безсенсова випадковість, завжди людина буде безсилою билинкою, яку може погубити й земна спека, і земна буря, завжди її життя буде коротким відрізком, у який не вмістити бажаної і такої, що надає сенсу життю, духовної повноти, і завжди зло, глупота й сліпа пристрасть будуть панувати на землі” [12, с. 143]. Дивовижно те, що ці слова С. Франка перегукуються зі словами Блеза Паскаля, про те, що людина лише билинка у світі, але думаючи, і саме це виокремлює її з поміж усього, що існує.

С. Франк поставив перед нами цікаве запитання, а саме сенсовості та безсенсовості буття: що може людина у цьому світі. Згадуються Р. Декарт, М. Бубер, А. Гелен та інші, які наголошували на тому, що людське мислення є запорукою виходу з цієї ситуації позасенсовості, оскільки здатне створити світ духовного. Безумовно, що ми завдячуємо І. Канту, який сформулював свій “коперні-

кіанський переворот в пізнанні”, згідно з яким людина є творчою істотою і живе у такому світі, який вибудувала навколо себе.

С. Франк наголошує на тому, що “... більшість людей присвячує більшу частину своїх зусиль і часу численним цілком доцільним діям, що вони постійно стурбовані досягненням якоїсь мети, і правильно діють для її досягнення, тобто здебільшого чинять цілком “розумно”; та водночас, оскільки або сама ця мета не має сенсу, або принаймні залишається невіршеним і сумнівним питання про її “осмисленість”, усе людське життя набуває характеру безглузлого кружіння білки в колесі, набору беззмістовних дій, які неочікувано, безвідносно до цієї мети, що ставить людина, і тому також без усякого сенсу, обриває смерть” [12, с. 146]. Подібні думки загострюються в кризову добу, коли звичний для людини світ руйнується на її очах: втрата роботи і, як наслідок, безробіття, яке призводить до низки важких проблем: виплата кредиту, винайм квартири, оплата навчання дітей, комунальних послуг, утримання сім’ї, можливо хвороби і смерть, а отже, марність зусиль відчуває людина, на яку раптом впав важкий тягар буття.

С. Франк так описує цей стан: “...виходить оте виснажене зачароване коло, яке найголовніше дає нам відчутти безглуздість життя й породжує тугу за його омисленням: живемо, щоб над чим-небудь працювати, прагнути до чогось, а трудимось, турбуємось прагнемо – для того, щоб жити” [12, с. 147]. На думку мислителя, безглуздим є життя, присвячене майбутнім поколінням, служіння ідеї, ідеалу, суб’єктивна радість, щастя і насолода, любов до земної істоти – теж не дарують сенсу, вихід лише в тому, що “... ми повинні через максимальне напруження й розкриття нашого ества “шукати” сенсу життя і вловлювати його у творчому процесі набуття й приєднання до нього. Тому також пошуки сенсу життя є завжди боротьба за сенс проти безсенсовості, і не в пасивному міркуванні, а лише в подвигу боротьби можемо дістатися до сенсу, утвердити його в собі, зробити його сенсом свого життя і тим самим побачити його чи повірити в нього” [12, с. 193].

А. Швейцер зокрема наголошує на тому, що сенс життя у благоволінні перед життям: “Боротьба проти зла, яке закладене в людині, ми ведемо не з допомогою суду інших, а з допомогою власного суду над собою. Боротьба з самими собою і власна правдивість є підставою духовного самоутвердження”. Філософ наголошує на тому, що лише віра в силу духу, в силу моралі, “... тільки мислення, яке утверджує мораль благоговіння перед життям, здатне при-

вести до вічного миру”, а саме до миру з собою, до поваги до світу людей та світу живої та неживої природи [15, с. 221].

Таким чином, незважаючи на абсурдність буття (А. Камю, С. Франк) сенс буття є питанням, яке ми повинні “ставити і послідовно намагатися знайти на нього відповідь – у цьому полягає суть людини, принаймі по-справжньому освіченої людини”, вважає Й. Гессен [7, с. 11]. Пошук сенсу життя – це насамперед розуміння людиною її призначення у світі. Це питання належить до “вічних питань” (Й. Гессен, М. Бердяєв, А. Камю, С. Франк), на яке людина дає відповідь впродовж свого життя, приймає найактивнішу участь в “осенсовуванні” свого власного буття.

### Література:

1. Lowit K. Kierkegaard und Nietzsche. – Frankfurt-a-M., 1933. – 232 с.
2. Библер В. От наукоучения – к логике культуры : Два философских введения в XX век. – М.: Политиздат, 1990 – С. 139.
3. Бердяев М. О самоубийстве : Психологический этюд / Н. А. Бердяев. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 24 с.
4. Быховский Б. Э. Кьеркегор. – М.: Мысль, 1972. – 236(2) с.
5. Бубер М. Проблема человека // Мартин Бубер. Два образа веры. – М., 1995.
6. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Мысль 1997. – 310 с.
7. Гессен Й. Сенс життя / Йоганнес Гессен ; пер. із нім. Максима Маурітсона. Київ : Пульсари, 2009. – 134 [1] с.
8. Головка Б.А. Сучасна філософська антропологія: історико-філософський аналіз основних напрямків: Дис. на здоб. наук. ступ. докт. філос. наук. – К., 1994. – 423 с.
9. Зубрицька М. Григорій Маланчук та його інтерпретація творів Сьорена Кіркегора // Українська Кіркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам’яті Григорія Маланчука. Сьорен Кіркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. – Л., 1997. – 270 с.
10. Райда К. Ю. Смісл методологічних інновацій в дослідженні існування людини в постекзистенціалістському мисленні // Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К., 1999.
11. Філософія. Світ людини. – К. : Стило, 1999. – 234 с.
12. Франк С. Сенс життя / І. В. Жеребило. Проблема сенсу в житті української середньовічної філософії; Національний банк України, Львівський банківський інститут. – Львів : ЛБІ НБУ, 2004. – С. 121-223.
13. Цимбал Т. В. Людина у пошуках ґрунту : монографія / Тетяна Володимирівна Цимбал; Національний педагог. університет імені М. П. Драгоманова. – Київ; Кривий Ріг : Видавничий дім, 2010. – 284 с.



14. Шопенгауер А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа / Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. – М. : Просвещение, 1992. С.81-132.

15. Швейцер А. Благоговение перед жизнью : Пер. с нем. / Сост. и послесловие докт. филос. наук А. А. Гусейнова; Общ.ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **В. П. Лисий***

Андрій Синуця

## ПРАГМАТИЗАЦІЯ СМISЛУ І ЗНАЧЕННЯ В ПОСТВІТГЕНШТАЙНІАНСЬКІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті проаналізовано специфіку понять “смысл” і “значення” в межах прагматичного підходу, що сформувався в аналітичній філософії після Л. Вітгенштайна. Прагматизацію дисти́нкції смыслу і значення розглянуто в межах лінгвістичної філософії (Дж. Остин), інтенціоналізму (П. Грайс), градуалізму (А. Пан) та концептуалізму (Р. Павільоніс).

**Ключові слова:** смысл, значення, мовний вираз, прагматичний підхід до дослідження мови, аналітична філософія.

### **A. Synytsya. Pragmatisation of sense and meaning in post-Wittgensteinian analytic philosophy**

The specificity of the concepts “sense” and “meaning” within pragmatic approach, which was formed in analytic philosophy after L. Wittgenstein, is analyzed. Pragmatisation of distinction between concept of “sense” and “meaning” in linguistic philosophy (J. Austin), intentionalism (P. Grice), gradualism (A. Pan) and conceptualism (R. Pavilionis) is considered.

**Keywords:** sense, meaning, language expression, pragmatic approach to language study, analytic philosophy.

### **A. Синуця. Прагматизация смысла и значения в поствитгенштейнианской аналитической философии**

В статье проанализирована специфика понятий “смысл” и “значение” в рамках прагматического подхода, который сформировался в аналитической философии после Л. Витгенштейна. Прагматизацию дисти́кции смысла и значения рассмотрено в пределах лингвистической философии (Дж. Остин), интенционализма (П. Грайс), градуализма (А. Пан) и концептуализма (Р. Павильонис).

**Ключевые слова:** смысл, значение, языковое выражение, прагматический подход к исследованию языка, аналитическая философия.

Дискусії стосовно співвідношення понять “смислу” і “значення” часто окреслювали напрям і перспективи розвитку аналітичної філософії. Адже розуміння суті цих понять неодмінно вплетене у весь концептуальний каркас мовної картини світу, її онтологічних і гносеологічних основ. Назагал термін “смисл” визначають як зміст мовного виразу; думку, що міститься в словах. Смисл є певним ментальним утворенням, яке сформоване в результаті розуміння мови. На відміну від смислу, термін “значення” відсилає нас до деякої предметної дійсності, об’єкта позначення, що реально існує.

Після публікації “Філософських досліджень” (1953) Л. Вітгенштайна в аналітичній філософії сформувався прагматичний підхід до дослідження мови, в межах якого працювала низка мислителів, зокрема, Дж. Остін [2], П. Грайс [5], Дж Серл [7], С. Шиффер [6], А. Пап [4], проте їх розуміння понять “смисл” і “значення” суттєво різняться. Тому метою цієї статті є реконструкція й аналіз найвпливовіших ідей щодо дистинкції смислу і значення, що визначили прагматичний підхід до дослідження мови в поствітгенштайніанській аналітичній філософії. Реалізація поставленої мети вимагає від нас аналізу смислу і значення в межах лінгвістичної філософії, інтенціоналізму, градуалізму та концептуалізму – тих концепцій аналітичної філософії, які, на нашу думку, найґрунтовніше розкривають сутність прагматичного підходу до дослідження мови, який започаткував Л. Вітгенштайн.

Відмітимо, що специфіка прагматичного підходу Л. Вітгенштайна зумовлена логічним аналізом природної мови – вихідного, первинного елемента для конструювання штучних (“ідеальних”) мов. Як і в “*Tractatus logico-philosophicus*”, поняття значення він вживає щодо імен, смислу – до висловлювань. Л. Вітгенштайна цікавить, як же відбувається процес фіксації значень імен у процесі комунікації. Значення мовного виразу розглядається в контексті його вживання. Наприклад, не так важливо зрозуміти, що є значенням слова “п’ять”, як що ми маємо на увазі, коли вживаємо це слово. І дитина, і дорослий, що вивчає іноземну мову, в процесі засвоєння значень мовних виразів слідує тим вказівним визначенням, які їм дають носії мови. Тому часто приходиться вгадувати, що саме розуміється під значенням того чи іншого слова. Л. Вітгенштайн вважає, що недопустимо змішувати значення імені із носієм цього імені. Наприклад, у випадку смерті особи N говорять, що померло не значення цього імені, а його носій. Коли слово втратило б значення, то говорити про нього уже б не довелось.

Л. Вітгенштайн пропонує дефініцію значення слова в душі функціоналізму: "...значення слова є способом його вживання в мові" [1, с. 110]. Мова сама по собі є результатом певного типу соціальних дій. Засвоєння значень відбувається в процесі "мовної гри" – особливого виду діяльності, способу життя, з допомогою якого відбувається опис властивостей навколишньої дійсності крізь призму множини висловлювань. Таким чином, значення слова не є ані ідеальним логічним об'єктом, ані образом чи внутрішнім станом свідомості. Правильно зазначити, що саме вживання слова в мові визначає його значення. Але плюральність мовних ігор, яка є детермінована різноманіттям контекстів, в яких це слово вживається, породжує необхідність існування цілого сімейства значень цього слова: в одних випадках воно фіксуватиме одні відтінки значення, в других – інші.

#### І. Лінгвістична філософія

Ідеї Л. Вітгенштайна були розвинуті одним із найвпливовіших представників лінгвістичної філософії – Дж. Остіном, який термін "смісл" визначав як можливість розуміння висловлювання відповідно до правил синтаксису та семантики, а термін "значення слова" – як наявність певного конкретного (чи абстрактного) денотату, на який це слово вказує в певному мовному контексті. Значення мають лише конкретні слова (власні імена), а не слова як такі. В загальних імен немає значення (денотату), адже ми не можемо безпосередньо визначити той предмет, на який вони вказують. Аналогічно й власні імена не мають конотатів, тобто абстрагованих властивостей спільних низці предметів, що характеризують її як єдине ціле. Власні імена стають осмисленими лише в контексті певного висловлювання. Тлумачний словник прояснює, яких значень може набути слово в тому чи іншому контексті. Але епістемологічний смісл "значення", тобто доцільність вживання певного слова в тій чи іншій пізнавальній ситуації, словники не визначають.

Досліджуючи проблему сміслу і значення виразів природної мови, Дж. Остін зосереджує увагу не на висловлюваннях та його елементах як носіях сміслу і значення, а на мовленнєвих актах – мінімальних одиницях мовної діяльності, висловлених однією особою і осмислених іншою. Процес встановлення сміслу і значення мовленнєвих актів відрізняється від аналогічного процесу щодо висловлювань (декларативних). Наприклад, висловлювання "Йде дощ", окрім констатації факту, може в процесі комунікації озна-

чати попередження, прохання закрити вікно, погрозу тощо. Якщо смислом висловлювання є виражена в ньому думка, то смисл мовленнєвого акту є його іллокуцією (метою, з якою мовленнєвий акт вживається).

Залежність смислу висловлювань від ситуацій Дж. Остін у статті “Як говорити” показує на прикладі побудови елементарної ситуативної моделі використання мови, яку він називає “мовленнєвою ситуацією  $S_0$ ”. [2, с. 156–161]. Світ в  $S_0$  являє собою множину індивідуальних предметів (І-слів), кожен з яких належить до одного типу (Т-слів). І-слова Дж. Остін пропонує виражати числівниками (наприклад, “1227”). Т-слова – конкретними словами даної мови  $S_0$ , в якій допускається вживання висловлювань лише однієї форми: “І є деяке Т”.

Між І-словом і певним предметом дійсності існує певна конвенціональна зв’язка. Між І-словом і Т-словом завжди існує стверджувальна зв’язка “є”. Між Т-словом і смислом (моделлю) також існує конвенціональна зв’язка. Між предметом і смислом (моделлю) існує природна зв’язка, що закріплює певний смисл за певним предметом. Таким чином, Дж. Остін пропонує розглядати смисл як деяку модель предмета, як певний ментальний відповідник конкретному факту дійсності.

Назагал висловлювання “І є деяке Т” може використовуватися у чотирьох різних випадках, тобто виголошуватися з допомогою чотирьох різних мовленнєвих актів. Зауважимо, що під використанням висловлювання Дж. Остін розуміє процес приписування певної моделі (смислу) певному висловлюванню “І є деяке Т”. Наприклад, у к-ідентифікувальних мовленнєвих актах (таких, що розміщують), коли ми ідентифікуємо дещо як вовчу ягоду, то ми відшуковуємо певну модель, якій відповідає визначений конкретний зразок. У с-ідентифікувальних мовленнєвих актах (або таких, що іменують), коли йдеться про “ідентифікацію вовчої ягоди”, то навпаки, шукаємо зразок, який відповідає конкретній моделі. У стверджувальних мовленнєвих актах шукають модель (смысл), до якої можна віднести цей приклад. У прикладовмісних мовленнєвих актах шукається приклад, до якого прикріплюється визначена модель.

Дії, що супроводжують відповідний мовленнєвий акт, психологічні стани адресата і адресанта – їх наміри, бажання, вірування, час і місце вимовляння визначають контекст мовленнєвого акту, який значною мірою детермінує значення мовленнєвих актів.

Основними прагматичними експлікантами значення мовленнєвих актів є конвенції і наміри співрозмовників.

## II. Іntenціоналізм

Назагал поняття наміру (інтенції) – одне з ключових в інтенціоналістській теорії мови. Саме з допомогою цього поняття в аналітичній філософії була здійснена спроба поступового прагматичного поєднання синтаксико-семантичних виражальних засобів мови із екстралінгвістичною дійсністю – з цариною людської свідомості, основним виражальним засобом якої є поняття інтенціональності. На жаль, небезпідставно поняття “наміру” стало чи не найбільшим об’єктом критики, оскільки його зміст надто незрозумілий і розмитий, щоб складати основу семантики.

Дж. Серл пише: “Іntenціональність є тою властивістю багатьох ментальних станів і подій, з допомогою якої вони спрямовані на об’єкти і стани справ зовнішнього світу” [7, с. 1]. Іншими словами, осмислення того, що відбувається навкруги, є неможливим без опосередкованої мовою свідомості. Іntenціональні стани пов’язані з мовленнєвими актами, оскільки кожен мовленнєвий акт супроводжується деяким інтенціональним станом, який виступає умовою щирості мовленнєвого акту.

Таким чином, можна сказати, що мовленнєві акти є інтенціональними діями, а це означає, що значення мовних виразів є неодмінно пов’язане з інтенціональністю: “Значення існує лише там, де є розрізнення між інтенціональним змістом і формою його зовнішнього здійснення ...” [7, с. 28]. Іntenціональним змістом є власне смисл висловлювання, а формою зовнішнього здійснення є відповідний артикульований мовленнєвий акт. Смисл висловлювання є не іманентним елементом мовного виразу, а складовою свідомості, що прагне опредметнитись через мову. Іntenціональний об’єкт – це деякий психічний образ, ментальна ідея (за аналогією з Дж. Локком).

Дослідник інтенціональності мови – П. Грайс прагнув показати первинність поняття наміру, припущення (того, що мається на увазі, “meaning intention”) щодо поняття значення (“meaning”) мовних виразів. Перше поняття відносить нас до структури свідомості, інше – до структури мови.

П. Грайс виявляє двозначність поняття значення (“meaning”):

- 1) “meaning” як те, що мається на увазі (припускається), тобто залежне від суб’єктивних інтенцій комуніканта;
- 2) “meaning” як значення мовного виразу.

Для того, щоб краще зрозуміти сутність природи значення мовних виразів, П. Грайс пропонує спершу проаналізувати його основи – а саме поняття припущення. У статті “Значення” [5, с. 377–388] П. Грайс реалізує першу частину свого наміру. Він прагне проаналізувати ситуацію, коли деякий суб’єкт S дещо припускає (має на увазі; має намір повідомити; хоче висловити), вимовляючи х. П. Грайс, пропонуючи кілька варіантів тлумачення цієї ситуації, доходить висновку:

S, вимовляючи х, має на увазі р, якщо:

а) S має намір, вимовляючи х, зробити так, щоб людина, яка його слухає (реципієнт), стала вважати, що р, при чому S має намір через вимовляння х зробити так, щоб реципієнт розпізнав цей намір;

б) шляхом вимовляння х, S має намір зробити так, щоб розпізнавання його наміру а) реципієнтом стало для останнього суб’єктивною основою для того, щоб почати вважати, що р.

Окрім того, П. Грайс пропонує розрізнити поняття “значення мовного виразу х для окремого суб’єкта S” і поняття “значення мовного виразу х для мовного співтовариства”. В першому випадку вираз х має для S значення d, коли S має звичку, вимовляючи х, мати на увазі d. У іншому випадку вираз х має для мовного співтовариства G значення d, коли принаймні деякі члени цього співтовариства мають звичку вимовляти х, коли вони мають на увазі d, припускаючи, що й інші члени цієї групи мають таку ж звичку. У цих визначеннях дещо незрозумілим є поняття “мати звичку” і процес його набуття.

Поняття “значення мовного виразу х для мовного співтовариства” виникає в середовищі мовного діалогу, а тому може бути різним для різних співтовариств. Для того, щоб зрозуміти, що було сказано, необхідно вміти ідентифікувати висловлювання х – встановити його складові частини, спосіб їх поєднання за певними правилами граматики, знати час і місце вимовляння висловлювання, вміти правильно визначити значення, в якому було вжито це висловлювання. Виконання третьої вимоги часто залежить від існування деякої конвенціональної домовленості комунікантів.

Конвенціональні значення, будучи закріпленими за відповідними комплексами знаків (словами, словосполученнями і реченнями), дозволяють визначити інтенціональний зміст, який прагне донести адресант повідомлення. Таким чином, значення мовних виразів – це ті інтенціональні смисли, які вкладають у них кому-

ніканти. Про об'єктивність значень можна говорити лише як про конвенціональну стійкість суб'єктивних інтенцій.

С. Шиффер, розвиваючи грайсіанські погляди на природу мови, дотримувався дворівневої теорії значення: виникнення значення на ментальному рівні і функціонування значення залежно від певних мовленнєвих суспільних практик [6]. Тобто процес формування значення відбувається у перманентній взаємодії індивідуального й соціального, ментального й суспільного, суб'єктивного й об'єктивного.

Значення мовних виразів комунікантів ототожнюється з одним із видів інтенціональної поведінки, без звертання до семантики мови.

### III. Градуалізм

Розвиваючи тему прагматики мови, представник градуалізму, А. Пап доходить висновку, що семантичний аналіз природних мов не потрібно відмежовувати від прагматичного виміру семіотичних ситуацій, який безумовно впливає на значення мовних виразів. Він пропонує при аналізі значення в прагматичних ситуаціях вживати термін “інтенціональної невизначеності”, який пов'язаний із “гнучкістю звичок їх застосування, що проявляються у сумнівах щодо того, якими саме властивостями має володіти річ, щоб до неї можна було застосувати даний термін...” [4, с. 298]. Значення певного терміна, на думку А. Папа, можуть дещо варіювати. Він пропонує вести мову про “ступені значення”, тобто про деяку градацію значень. Наприклад, візьмемо слово “стілець”, яке має такі властивості: а) мати, принаймні, три ніжки; б) надати місце одній людині; в) мати спинку. Коли індивід переконаний, що стілець має лише властивість а), то його ступінь значення буде  $x$ ; коли лише б) – то  $y$ ; коли лише в) – то  $z$ . А. Пап припускає, що найбільшим ступенем значення є  $x$ , найменшим –  $z$ . Приписати певне значення терміна означає приписати мовцю певну схильність до використання цього терміна. Для того, щоб встановити, що саме він має на увазі, значення терміна потрібно роз'яснювати з допомогою імовірнісної імплікації, в якій антецедентом є наявність переконання і потрібного стимулу (певного запитання носію переконання), а консеквентом – появу лінгвістичної реакції, і навпаки.

Здійснюючи прагматико-семантичний аналіз природної мови, А. Пап вводить поняття “прагматичного значення”, яке розуміється як “стани користувача знаком або інтерпретатора знака, які пов'язані причинним зв'язком з пред'явленням знака (наприклад,



висловлювання “Буде дощ” прагматично означає, що мовець переконаний у тому, що буде дощ; також воно означає відсутність у нього впевненості у тому, що дощ іде під час того, як він вимовляє це висловлювання” [4, с. 394].

#### IV. Концептуалізм

Концептуальний аналіз мисленнєвої діяльності проводить Р. Павільоніс. Він прагне розглядати поняття “смислу” як частину концептуальної системи носія мови, що являє собою систему знань і думок про наявний і можливий стани справ у світі. На формування концептуальної системи впливають як мовні, так і позамовні чинники. На думку Р. Павільоніса, проблема смислу в гносеологічному аспекті “полягає у вказівці на критерії осмисленості мовних виразів, у виявленні співвідношення осмисленого й безглузлого, осмисленого й істинного або хибного, осмисленого й граматично правильного” [3, с. 11]. Смысл (або концепт) – це певна інтенціональна функція, значеннями якої є предмети об’єктивного і можливого світів. Процес засвоєння нового смислу полягає в побудові деякої структури із уже наявних концептів, які виступатимуть у ролі інтерпретаторів або аналізаторів. Мовний вираз можна назвати осмисленим у тому випадку, якщо він вживається відповідно до синтаксичних і семантичних правил у певному мовленнєвому акті.

Отже, прагматичний аналіз розрізнення смислу і значення, який провели представники поствітгенштайніанської аналітичної філософії, засвідчив, що:

1) термін “смысл” у лінгвістичній філософії визначали як ментальну модель предмета, в інтенціоналізмі – як намір, у градуалізмі як степінь значення, в концептуалізмі – як інтенціональну функцію. Відповідно термін “значення” в лінгвістичній філософії визначали як конкретний чи абстрактний денотат, в інтенціоналізмі – як інтенціональні смисли, які вкладають у мовні вирази комуніканти, в градуалізмі – як стани користувача мовним виразом, які пов’язані причинним зв’язком із пред’явленням знака, в концептуалізмі як предмети об’єктивного і можливого світів;

2) поняття “смислу” є динамічною, ментальною, екстралінгвістичною структурою, яка залежить від контексту його вживання, внутрішнього світу мовця, його намірів і переконань; поняття “значення” є статичним елементом мовної системи, який прагне зафіксувати абстрактний мовний зміст;

3) смысл пов’язаний з мовленням (мовленнєвою комунікацією), значення – з мовою;

4) екстралінгвістична складова поняття “смыслу” є не менш важливою, ніж синтаксичні і семантичні правила функціонування мови;

5) смысл можна виразити з допомогою мовних і позамовних засобів, значення виражають з допомогою мовних засобів;

6) поняття “смыслу” в процесі прагматичного аналізу є загальнішим і ефективнішим, ніж поняття “значення”, оскільки воно свідчить про те, що мова є людиновимірною системою, що поняття “суб’єкта” не можна елімінувати із мовних досліджень. Смысли – це певні ментальні утворення, які викликані переживанням і осмисленням певної ситуації. Ефективність розуміння ситуації залежить від знань і намірів суб’єкта. Значення – це ті конкретні чи абстрактні предмети, які позначаються з допомогою мовних засобів.

Прагматизація дистинкції смыслу і значення наблизила дослідження представників аналітичної філософії до практики вживання буденної мови, яка не може бути відмежованою від ментальних процесів. Прагматичний підхід до дослідження мови враховує суб’єктивний аспект пізнавальної діяльності й важливу увагу приділяє поняттям “інтенції”, “внутрішнього світу мовця”, що розширюють наші уявлення про механізми функціонування мови й поглиблюють розуміння когнітивних процесів, що лежать в основі осмислення дійсності.

### **Література:**

1. Вітгенштайн Л. Філософські дослідження // Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 87–309.

2. Остин Дж. Как говорит // Остин Дж. Три способа пролить чернила: философские работы. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 156–177.

3. Павилёнис Р. И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка. – М.: Мысль, 1983. – 286 с.

4. Пап А. Семантика и необходимая истина: исследования оснований аналитической философии. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 420 с.

5. Grice H. P. Meaning // Philosophical Review. – 1957. – № 64. – P. 377–388.

6. Schiffer S. The two-stage theory of meaning [Electronic resource]. – Access mode : <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1176/Horwich.doc> 214

7. Searle J. R. The nature of intentional states // Searle J. Intentionality. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – P. 1–36.

*Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету культури, протокол № 6 від 30 грудня 20011 р.*

Олена Бочуля

## ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТАРНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

*У статті розглядається проблема повсякденності у гуманітарному дискурсі. Аналізується низка наукових праць, у яких порушується тема повсякденності; виокремлюються основні аспекти. Також у статті наголошується на важливості саме філософського аналізу повсякденності, оскільки філософія дозволить вийти за межі останньої, побачити перспективи оновлення та здійснення нових типів повсякденного буття.*

**Ключові слова:** повсякденність, життєсвіт, не-повсякденне, структура.

### ***O. Bochulia Daily occurrence as object of humanitar reflection***

*This article is dedicated to the problem of daily occurrence in humanitarian discourse. An author analyses a number of scientific works in which the theme of daily occurrence is affected; distinguishes basic aspect. Also in the article an author emphasizes importance exactly of philosophical analysis of daily occurrence, as philosophy will allow to go out outside the last, see the prospects of updating and realization of new types of everyday existence.*

**Keywords:** daily occurrence, life world, non-everyday existence, structure.

### ***O. Бочуля. Повседневность как предмет гуманитарной рефлексии***

*В статье рассматривается проблема повседневности в гуманитарном дискурсе. Анализируется ряд научных трудов, в которых затрагивается тема повседневности; выделяются основные аспекты. Также в статье отмечается важность именно философского анализа повседневности, поскольку философия позволит выйти за пределы последней, увидеть перспективы обновления и осуществления новых типов повседневного существования.*

**Ключевые слова:** повседневность, жизненный мир, не-повседневное, структура.

Емпіричний опис повсякденності має місце ще у працях давніх мислителів, проте ці описи перебувають на рівні загальнокультурної очевидності та не потребують концептуального пояснення. Так, у Гесіода присутні фрагментарні описи повсякденної структури морального досвіду. Загалом мотив поєднання моралі та життєвої мудрості у житті присутній майже в усіх давньогрецьких мислителів. Платон та Аристотель теж звертали свою увагу на повсякденність, але ця тема посідає маргінальне положення у їхніх філософських системах. Повсякденність тут забезпечує чуттєву, тваринну складову природи людини. Повсякденність врівноважується такою чеснотою, як поміркованість. Чуттєвість стає визначальною формою репрезентації повсякденності та її антропологічної проблематики як у Середньовіччі, так і у Новому часі.

У німецькій класичній філософії повсякденність не дістала концептуальної розробленості. У некласичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться від об'єктивно-суттєвих до особистісно-суб'єктивних. Класична гносеологічна рефлексія доповнюється реконструкцією онтологічного знання із життя особистості в соціумі. Повсякденний побут як впливова частина самого життя містить у собі теоретико-методологічні ідеї, що застосовуються для дослідження цієї ж повсякденності з позицій феноменології та типології.

У наш час некласичної та постнекласичної науки, коли можливості філософської науки як суто раціональної вичерпуються, виникає необхідність звернутись до наукових практик, що поєднують раціональне та ірраціональне, індивідуальне та соціальне, тілесне і духовне [1, с. 24].

Інша назва для повсякденності – це “життєвий світ” (World of Life, Lebenswelt, Le Monde de la Vie). Це поняття вживається у двох значеннях, а саме: перше, позначає специфічно людський світ, який сформовано культурою і наукою, на відміну від природи; друге – це дорефлексивний світ міжсуб'єктного існування. Ще до Е. Гуссерля термін “життєсвіт” був введений у філософію В. Джеймсом (1904), Г. Зіммеlem (1907), а також іншими німецькими авторами, наприклад Е. Трелчем (1910) та Р. Ойкеном (1918). “Життєвий світ” протиставляється науковій, позитивістській, а також умоглядно-метафізичній спробі осягнути повсякденність людини. Е. Гуссерль, як засновник феноменології у ХХ ст., надає цьому терміну певної теоретичної ваги. У своїй праці “Криза європейського людства і філософія” він зазначає, що ця криза зу-

мовлена забуттям того, що М. Гайдеггер називає “повсякденним буттям” (*Alltäglichkeit des Daseins*) [2, с. 232].

Після гуссерлівського прориву до інтерсуб’єктивності життєвого світу тема повсякденності для феноменології стає ключовою. М. Гайдеггер залучає її до аналітики фундаментальної онтології. А. Шюц розробляє соціологію повсякденності як дисципліну, що вивчає перехід від інтимного переживання окремого суб’єкта до типізації соціальної структури, що об’єктивується у “точках перетину” практичних цілей та інтеракціях індивідів. Своє розуміння повсякденності запроваджує Б. Вальденфельс. Однак не лише феноменологи зосереджуються на дослідженні зазначеної теми. У традиції лінгвістичного аналізу Л. Вітгенштайн звернувся до буденної мови, аргументувавши її самостійне значення. У французькому структуралізмі викликають інтерес дослідження міфології буденного життя Р. Барта та архівні пошуки М. Фуко. Соціологія знання, завдяки П. Бергеру, залучає поняття повсякденності до власного контексту (К. Еліас).

Повсякденність часто визначають як “реальність історичного процесу”, що постійно існує, але змінюється в її предметно-речовому оточенні та ментальних структурах (Ж. Ле Гофф, Ф. Бродель, А. Гуревич, Ю. Лотман, Ю. Безсмертний, А. Ястребицька). Водночас виявляється і обґрунтовується соціокультурне значення повсякденної сфери, її цінність як історичного джерела, а також обмежується коло явищ, що належать до повсякденних.

Значну частину робіт присвячено ролі та значенню предметно-речового оточення в повсякденності, де автори підкреслюють поліфункціональність речі в побуті, яка має не тільки значення знаряддя, але й комунікативну та естетичну цінність. Це може дати можливість характеризувати повсякденну сферу як елемент культури, створений для задоволення матеріальних та духовних потреб людини. Домашню обстановку як прояв “переживання життя” досліджує французький філософ-постмодерніст Ж. Бодрійяр, який намагається простежити, як раціональність речі у сучасному влаштуванні бореться з ірраціональністю потреб людини. Він аналізує сферу побуту, яка тепер вочевидь виявляє свій культурний зміст.

Неодноразово поняття повсякденності використовується у своєму вузькому значенні – повсякденність лише як побут, або ж ототожнюється із поняттям звичайного життя. Автор книги “Джерела себе” Ч. Тейлор зауважує: “Звичайне життя – це мистецький термін, який запроваджую, аби позначити ті аспекти життя людини, які пов’язані

з продукуванням життєвих благ та продовженням роду, тобто працю, виробництво речей, необхідних для життя, а також наше життя як носіїв статі, включаючи шлюб та сім'ю" [5, с. 280]. Ще в середньовіччі існувало відчуття своєрідної ієрархії, згідно з якою життя воїна або правителя, що спиралося на честь і славу, було не співмірне з життям людини нижчого ґатунку, яка опікується самим життям. Готовність ризикнути життям була ознакою людини честі. Як зауважує Ч. Тейлор, з ходом історії в орієнтирах людства відбуваються суттєві зміни, а зокрема, порушується вищезгадана ієрархія.

У XVIII столітті виникає нова модель добропорядності, коли життя, присвячене комерції та придбанні майна, посідає небачене досі позитивне місце. Ліберальне суспільство почалося із закладення підвалин для виникнення ідеалів рівності, почуття всесвітньої справедливості, етики праці, шанування статевої любові та сім'ї.

Тут важливо зрозуміти ту позитивну оцінку, яка надається звичайному життю, Ч. Тейлор повертає нас до теологічних джерел. Утвердження звичайного життя бере свої витoki із юдеохристиянської духовності, а практичний імпульс, який воно отримує в епоху Нового часу, походить з ідей Реформації. Відмова разом від сакрального та від посередництва призвела до підвищення статусу профанного (так раніше називалося звичайне життя). "У весь новочасний розвиток утвердження звичайного життя, у всіх своїх аспектах був зніційований та передвіщений духовністю реформаторів церкви" [5, с. 288].

У XX столітті повсякденність починає вивчатися як сфера соціальної взаємодії, яку потім конкретизовано А. Шюцем у понятті "повсякденний життєвий світ". Його подано як субуніверсум (першорядну реальність обставин і оточення), що включає речі та події зі своїми причинами, зв'язками і природними законами, соціальними явищами та інститутами. Як феноменальна реальність, повсякденність іманентна буденній свідомості. На думку феноменологів, вона дає можливість аналізувати індивідуальний початок загальнозначущого досвіду, тому має важливе значення для науково-теоретичного пізнання. Ці висновки розвинено в "соціології буденного життя" Г. Гарфінкеля, Д. Ціммермана, М. Полнера. Вони розглядають фактологічний матеріал повсякденного життя як першорядний для соціологічного аналізу.

Тема повсякденності увійшла до сфери сучасного наукового інтересу і вже встигла набути рис традиційності. Почали з'являтися дослідження з проблем побутової культури, способу життя в різні епохи, концепції філософського осмислення повсякденності.

Теоретики школи “Анналів” на основі історичних джерел дають фрагментарні історичні зрізи повсякденності. Особливої уваги заслуговує праця І. Касавіна та С. Щавелева “Аналіз повсякденності” – це одне з перших фундаментальних досліджень, присвячених баченню повсякденного життя очима вчених-гуманітаріїв.

Повсякденність досліджується як вітчизняними, так і закордонними науковцями. Для вирішення загальнометодологічних проблем розуміння повсякденності необхідним було звернення до робіт таких українських дослідників, як: Т. Андрущенко, Г. Волинка, І. Дробот, Н. Мозгова, Д. Білько, М. Бойченко, В. Горлинський, І. Карівець, А. Лактіонова. Різні аспекти повсякденності також представлені у таких дисертаційних дослідженнях: В. І. Кебуладзе “Інтерсуб’єктивне вчення Е. Гуссерля як трансцендентальний фон феноменологічної концепції досвіду А. Шюца”, А. В. Худенко “Феномен повсякденного і шляхи відновлення суспільства”, С. П. Петрущенко “Повсякденність у контекстуальних реконструкціях науки”, Л. В. Губернюк “Жизненный мир человека в контексте социально-философского исследования”, С. І. Щербак “Інтерсуб’єктивність и социальность”, Я. М. Кунденко “Повсякденність як реалія культурної дійсності”.

Так, О. Ільїн пропонує неупереджене розуміння істинних можливостей повсякденної свідомості як такої, що не розмінюється на окремі свої стани та періоди. Продовжуючи тему повсякденної свідомості, М. Бахтін зазначає, що основним завданням останньої є адекватність до суб’єктивних цілей і об’єктивних обставин, якими управляє людина, живучи і спілкуючись у своєму власному світі. Тобто основним завданням повсякденної, а точніше, буденної свідомості, за словами М. Бахтіна, полягає не тільки і не стільки у відображенні самого по собі об’єкта чи стану суб’єкта, скільки у проектуванні процесу взаємодії суб’єкта та об’єкта заради їх узгодженості. Таке незатеоретизоване мислення науковець називає мисленням в момент події (“событийное”). Основною його характеристикою є ситуативна конкретність. Об’єкт такого мислення у неідеалізований наукою і нетипологізований мистецтвом чи релігією. Теоретична свідомість виділяє головне, необхідне, загальне. Повсякденне (буденне) існування потребує сприйняття цілого з його другорядними випадковими, одиничним рисами. Споглядати подію і протистояти їй – це ознака буденного мислення. М. Бахтін підкреслює колективний характер повсякденного духу, стверджуючи, що мислення суб’єкта на повсякденному рівні за соєю природою є співдієве.

У складі діалектичного та історичного матеріалізму сфера побуту була вторинною у порівнянні зі сферою праці чи іншими сферами суспільного виробництва. Прихильники марксистсько-ленінської філософії вважали, що рівень розвитку виробництва і змістовність виробничих взаємин між людьми, визначають, впливають на позавиробниче життя та діяльність індивідів. При цьому не заперечувалось те, що побутові стосунки відіграють значну роль. Завдяки буденній свідомості передбачалось засвоєння основної частини, культурно-ідеологічних цінностей. На цьому рівні мало відбутися становлення фундаменту характеру особистості. У рамках діалектичного матеріалізму буденну свідомість звинувачують у гносеологічній неповноцінності. Як результат такого звинувачення останній приписуються такі характеристики: безпосередність, обмеженість лише пізнанням явищ (не сутностей чи закономірностей), існування у вигляді навичок, уявлень, часткових знань, емпіричність, стихійність навчання самим досвідом життя. Відповідно буденній свідомості протиставляється систематизоване, упорядковане знання про суть речей та явищ. Таким властивостями володіли виключно наука та філософія.

З позицій історичного матеріалізму буденна, свідомість є найбільш близькою із суспільною психологією. Вони то повністю отожднюються, то суспільну психологію розглядають як нижчий рівень буденної свідомості. І знову ж таки у будь-якому із варіантів цього розуміння буденна свідомість носить масовий, стихійний, поверхневий характер. У своїй діяльності ідеологічна система враховувала особливості буденної свідомості мас, задля того, щоб поступово піднімати їх за допомогою наукової ідеології до усвідомлення загальнокласових інтересів. Адже за своїм визначенням “розвинутий соціалізм” не міг описуватись таким же відсталим як власне пролетарська свідомість.

Звернення до теми представлення повсякденної свідомості у діалектико-матеріалістичному періоді має своє особливе значення, адже витоки сучасного розуміння і ставлення до повсякденності та буденної свідомості ще й сьогодні сягають глибин цього періоду.

Тему вивчення масової свідомості продовжує Б. Грушина, на основі емпірично-документального підходу вона подає історико-соціологічні дослідження повсякденності в часи Леніна, Сталіна, Хрущова. Статті, монографії та докторська дисертація О. Кукушкіної [2, с. 94] містять зведення реалістичних тенденцій буденної свідомості з позицій діалектичного та історичного матеріалізму.

В. Найдиш вивчає та систематизує форми квазінаукового



фольклору, що витворюються масовою свідомістю. Окрім теорії буденної свідомості, реконструюються окремі форми її методології. С. Денисов вивчає рецептурну форму вираження побутово-практичних знань, роль розумових форм мислення в організації людської діяльності. У низці праць радянських філософів в розглядалось також відношення буденної свідомості з іншими областями суспільної свідомості, значна увага тут приділяється науці, проте не оминались питання моралі, етики (В. Василенко, В. Назаров).

Є. Шевцов стверджує, що так само як і в художній творчості, так і при вирішенні завдань повсякденного знання значну роль відіграє візуальне мислення. Воно є своєрідною сумішшю чуттєвого та раціонального пізнання. Саме в пробуті, за певних практичних труднощах, людина нерідко обходиться без вербалізації проблемної ситуації, а шукає вихід за допомогою наглядних прикладів.

О. Грязнов присвятив свої роботи поняттю здорового глузду у лінгвістичній філософії. Ю. Мілютін опублікував новий коментований переклад головної праці лідера шотландської школи "Філософія здорового глузду" Т. Ріда. Т. Ойзерман на основі історико-філософських матеріалів з'ясовує співвідношення буденного знання і здорового глузду. Спроба Ю. Мілютіна розділити здоровий глузд на буденний і науково-теоретичний призвела, по суті, до ототожнення порівнюваних феноменів [3, с. 37]. Б. Пукшанський трактує здоровий глузд як певний концентрат, неформальний критерій раціональності у складі буденної свідомості, а також за її межами у сферах спеціалізованого пізнання і практик. Окрім власне філософських досліджень буденної свідомості, доволі продуктивними є вивчення її з позиції окремих гуманітарних наук – історії, етнології, лінгвістики. Представники школи "Анналів" та дотичні до них західні автори (Ф. Бродель, Ж. Ле Гоф, Ф. Арієс, Й. Гейзінг) заклали основи методології реконструкції ментальних структур минулих історичних епох. У цих формах світосприйняття та мислення відображалась повсякденність минулого у найширшому значенні цього слова (середовище життя, форма виробництва, обмін товарами, відпочинок, ставлення людей до народження і смерті, шлюб і сім'я, миру та війни).

За словами І. Касавіна та С. Щавелева, теоретико-методологічному піднесенню філософського інтересу до духовного життя повсякденності сприяли дослідження ненаукового пізнання його форм і природи [2, с. 152]. У радянській літературі поняття "ненаукове знання" використовувалось у явно зневажливому сенсі.

Проте при поглибленому дослідженні логіки та методології науки не можна було не звернути уваги на те, що серед суспільно-історичних умов виникнення і розвитку соціології та культурології значне місце відводиться буденному знанню, що є квінтесенцією здорового глузду та гносеонтологічних феноменів.

У неklasичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться з об'єктивних, вербалізованих, соціально-апробованих форм знання та пізнання на найрізноманітніші гносеологічні та соціокультурні ціннісні форми знання і пізнання наявного, особистісного суб'єктивного. Останні представлені не у дискурсивно-логічних горизонтах людської свідомості, а безпосередньо у формах людської діяльності і спілкування. Характерна для класичної гносеології позиція рефлексії доповнюється реконструкцією своєрідного онтологічного знання, заглибленого у життя особистості та соціуму. Оскільки повсякденність і побут закономірна та впливова частина цього життя, то до розгляду буденного знання підходили із феноменологічних та типологічних позицій. Ю. Урмацев у своїй праці про різні форми осягнення буття, виділяє такі з них, як: наукова, технічна, художня, філософська, релігійна, міфологічна, демонологічна (народна) та інші. Всі вони тотожні на онтологічному рівні (заслужують на існування), але якісно відмінні на рівні феноменологічному (виходячи із можливостей відображення і проектування реальностей).

Протягом дев'яностих років двадцятого століття розвивається тенденція як фундаментальна умова не лише процесу пізнання, а й усього буття людини у світі культури.

Виходячи з наявного кола проблем повсякденності у гуманітарній рефлексії, можна виділити такі аспекти дослідження повсякденності, які у філософських та суміжних з нею дисциплінах розроблені ще недостатньо, представлені суперечливо або ж зовсім нерозкриті:

1. Гносеологічна природа буденної свідомості, яка служить своєрідною соціокультурною матрицею для всіх інших дистанційованих від повсякденності форм духовної культури; роль здорового глузду і народної мудрості при виробленні універсальної культури.

2. Співвідношення власне буденного і суміжних з ним типів і видів свідомості, знання, їх місце у духовному світі особистості та соціуму; зв'язок буденної свідомості із психологією та ідеологією; місце, роль та значення масового та індивідуального, раціонального та емісійного, теоретичного та емпіричного; місце, роль та значення, універсального, загального та спеціалізованого знання, істини та цінностей, здорового глузду, розсудку, розуму у повсякденності.

3. Структура власне повсякденної свідомості; розмежування у складі повсякденності побутових, виробничих, гуманітарних знань та вмій, мудрості та здорового глузду, виявлення вербалізованих та неявних, латентних елементів.

4. Форми вираження повсякденного знання, характер його методології (ідея, рецепт, стиль, навик); особливості повсякденних варіантів картини світу і менталітету, носіїв буденної духовності.

5. Бінарні опозиції повсякденності, які, з одного боку, заперечують її, а з іншого – наповнюють життєвою енергією (свято, ритуал, кризи, катастрофи, екстраординарні стани буття і свідомості) [2, с. 156].

Різноманітні концепції феномену повсякденності і досі залишаються недостатньо узгодженими між собою і часто втрачають поза та внутрішньосистемний зв'язок. Постмодерн проголошує повсякденність зоною позасистемної свободи дух, у той час, коли сама онтологія повсякденності не стоїть на місці і постійно змінюється у своїх бінарних опозиціях-доповненнях. Для кращого розуміння теми повсякденності необхідним є сумарний досвід філософської рефлексії, проведений з різних теоретико-методологічних позицій, та результати спеціального поаспектного вивчення повсякденності в археології, історії, етнології, лінгвістиці, психології, соціології та інших гуманітарних дисциплінах. Філософія та її гуманітарні “сусідки” (культурна антропологія, феноменологічна соціологія, когнітивна психологія) вже отримали і можуть досягнути неабияких результатів та успіхів у розумінні вічного духу і сучасних структур повсякденності.

Повсякденність існувала для філософського знання у різних іпостасях: як джерело загальнозначимих ілюстрацій; як основа і критерій істинності; як ціль критики та пояснення. Філософія неодноразово звертається до вивчення повсякденності. Кожна нова епоха шукала у ній свій зміст, накладаючи на неї свої розчарування та надії. Відношення філософії до повсякденності подібне відношенню генія до натовпу. Вивчаючи повсякденність, філософ віднаходить у ній певну внутрішню мудрість; використовує приклади із повсякденного досвіду. Буденна свідомість, своєю чергою, звинувачує філософію у відірваності від життя, в умоглядності, проте одночасно засвоює філософські ідеї у вигляді загальновідомих штампів. Захоплення наївністю, схвалення в контексті нерозуміння, з одного боку, з іншого – антагонізм і любов сплітається тут у певну парадоксальність, у якій зникають відмінності між повсякденністю та її конкретними образами, між повсякденною реальністю і побутовим знанням, між повсякденним досвідом і філософією.

сю здорового глузду. Всі ми живемо у світі повсякденності та не без підстав вважаємо, що знаємо його і можемо судити про нього. Проте у цьому нашому знанні немає або ж є надто багато джерел, які дозволяють аналізувати повсякденність. Теоретики школи “Анналів” на основі історичних даних подають фрагментарні історичні зрізи повсякденності; письменники, спираючись на свій досвід, яскраво описують повсякденне життя, повсякденну свідомість; соціологи, психологи, лінгвісти розробляють свої ракурси вивчення повсякденності; аналітична філософія і феноменологія визначили своїм предметом світ повсякденності. Усі ці джерела частково так чи інакше збігаються один з одним, суперечать один одному, а то і зовсім неспівмірні. Правомірним тут постає питання: в чому завдання філософії у такій ситуації? Якщо це завдання полягає у здійсненні глобального синтезу, то існує небезпека, що його результати застаріють вже в процесі самого синтезування. Як зауважують І. Касавін і С. Щавелев, сьогодні ми перебуваємо у пошуку нового світогляду та нової філософії XXI століття, ми потребуємо певного фундаменту, і ним може послужити наука, релігія, міф або ж всі разом, проте (і цього не укинути) вони повинні бути адаптовані, внутрішньо перетворені повсякденною свідомістю [2, с. 150].

### **Література:**

1. Добронравова И. С. Постеклассические практики повседневности: преимущества сенергетического контекста обсуждения // Практична філософія. – 2010. – № 2. – С. 24-29.
2. Касавин И., Щавелев С. Анализ повседневности. – М.: Канон, 2004. – 432 с.
3. Милютин Ю. Е. К понятию “здравый смысл” // Вопросы философии и социологии. – 1973. – № 5. – С. 29-37.
4. Худенко А. В. Феномен повсякденного і шляхи відновлення суспільства. – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук за спеціальністю 22.00.01 – теорія та історія соціології. – Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2000.
5. Тейлор Ч. Джерела себе / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **Б. Ю. Поляруш***

Олексій Матицин

## ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ ОСНОВИ СХІДНОХРИСТІЯНСЬКОЇ ХУДОЖНЬОЇ ТРАДИЦІЇ

*У статті досліджено передумови розвитку естетики східнохристиянського мистецтва. Проаналізовано вплив вчення Плотіна та представників александрійської філософської школи на формування особливостей філософсько-естетичних підвалин східнохристиянської художньої традиції. Визначено основні елементи, що є характерними для раннього періоду розвитку східнохристиянської мистецько-естетичної традиції. Основна увага в роботі акцентується на висвітленні поглядів Плотіна та представників ранньої патристики щодо понять “прекрасне”, “образ”, “художній твір”. Розглянуто основні особливості теоретичної алегорези як методу трактування Святого Письма та її вплив на формування особливостей візуального відображення образу та символу у східнохристиянській художньо-естетичній традиції.*

**Ключові слова:** східнохристиянська філософія, патристика, естетика, культура, мистецтво.

### ***A. Matytsyn. Philosophical – aesthetic grounds of Eastern Christian artistic traditions***

*Investigated the nucleation conditions aesthetics Eastern Christian art. The influence of the teachings of Plotinus, and representatives of the Alexandrian school of philosophy in the formation of singularities philosophical – aesthetic principles of Eastern Christian artistic traditions is analyzed. Identifies the key elements characteristic of the early period of development of Eastern Christian art – an aesthetic tradition. The focus of the work focuses on covering the views of representatives of the Plotinus and the early patristic notions about the “beautiful”, “image”, “a work of art”. The main features of the theoretical allegoreza it as method of treatment of Holy Writings, and its influence on the characteristics of a visual display of the image and character in the Eastern Christian art – an aesthetic tradition are considered.*

**Keywords:** eastern christian philosophy, patristics, aesthetics, culture, art.

***А. Матвеев Философско-эстетические основания восточнохристианской художественной традиции***

*В статье исследованы предпосылки зарождения эстетики восточнохристианского искусства. Проанализировано влияние учения Плотина и представителей александрийской философской школы на формирование особенностей философско-эстетических основ восточнохристианской художественной традиции. Определены основные элементы, характерные для раннего периода развития восточнохристианской художественно-эстетической традиции. Основное внимание в работе акцентируется на освещении взглядов Плотина и представителей ранней патристики относительно понятий “прекрасное”, “образ”, “художественное произведение”. Рассмотрены основные особенности теоретической аллегорезы как метода трактования Святого Письма и ее влияние на формирование особенностей визуального отображения образа и символа в восточнохристианской художественно-эстетической традиции.*

**Ключевые слова:** *восточнохристианская философия, патристика, эстетика, культура, искусство.*

Східнохристиянське мистецтво як і східнохристиянська мистецько-естетична традиція взагалі ґрунтується на міцному теоретичному фундаменті, базовим елементом якого є філософські погляди представників давньогрецьких філософів (в першу чергу – Платон та Аристотель), Плотина та неоплатоників і представників ранньої патристики. Розвиваючись та трансформуючись у контексті східнохристиянської культурної парадигми, ці погляди, а точніше сказати, вчення інколи безпосередньо, а інколи опосередковано, впливають на формування понятійно-категоріального апарату та образу взагалі східнохристиянської і, насамперед, візантійської художньо-естетичної традиції.

Спроби осмислення за допомогою образотворчого мистецтва складних філософських, естетичних та богословських феноменів нараховують вже не одне тисячоліття. Тут для нас найбільш яскравим прикладом є образотворче мистецтво Стародавньої Греції. Давньогрецькі філософи гостро поставили питання про здатність витворів образотворчого мистецтва до відображення (більш або менш адекватного) дійсності.

Ще у Емпедокла ми зустрічаємо такий фрагмент: “Подобно тому как живописцы, раскрашивая священные приношения бо-

гам, – люди, глибоким умом основательно изучившие искусство, – берут разноцветные краски и, смешав их соответствующим образом – одних более, других менее, – создают из них схожие со всеми предметами изображения, воспроизводя деревья, и мужей, и жен, и зверей, и птиц, и живущих в воде рыб, а также и долговечных, величаемых высочайшими почестями, богов ...” [2, с. 15]. Для Платона важливе не те, що художник робить, а те, що в зробленому їм – незалежно від самої його діяльності – відображується. У Аристотеля, в його естетичній теорії, ми знаходимо поняття “мимесис”, тобто “наслідування”, як надзвичайно важливу діяльність пізнавального характеру. Саму пізнавальну діяльність (що виражається і у створенні витворів образотворчого мистецтва) Аристотель пов’язує з моментом упізнання і, як наслідок, пізнання.

Ранньохристиянські (в першу чергу – візантійські) уявлення про прекрасне в основному склалися в пізньоантичний період і ґрунтувалися насамперед на естетичних поглядах Філона Александрійського, ранніх християн (апологетів) та неоплатоників. Антична філософія в період пізнього еллінізму через зіставлення суб’єкта та об’єкта приходять до цілісного світобачення. Основна роль в цьому процесі належить вченню вже згаданого Філона Александрійського, що поєднує біблейській монотеїзм з основами грецької філософії [14, с. 35]. Іншими словами, ми можемо простежити прямий зв’язок філософських поглядів Філона з філософією Платона і неоплатоників та зі старозаповітною богословсько-естетичною традицією.

В основі вчення Філона Александрійського лежить, безумовно, поняття Логосу, який як інструмент творення використовує Бог. У цьому контексті слід відмітити той факт, що уявлення про фігуру – посередника між Богом та світом, яка перебирає на себе функцію творення (інструментальну) – є однією з головних проблем філософії піфагорійців та неоплатонізму. Проблема виникає з критики Аристотелем одного з найбільш фундаментальних творів Платона – “Тімей”. Під час критики Аристотель вказує на хибність платонівського уявлення про буквільне створення світу Богом і, власне, порушує проблему інструментального підходу до створення Світу. Пізніше, в контексті цієї проблематики, Філон намагатиметься розвести поняття першопричини творення, тобто Бога (або, за Філоном, – причина, завдяки якій – “αἴτιον ὄφ οὖ”) та інструменту творення, тобто Логосу (або – логос, за допомогою якого – “λόγος δὲ οὖ”) [15, с. 44]. Основним завданням Філона

в цьому випадку є намагання закріпити за Богом вищу, згідно з Аристотелем, форму причинності – творення, зводячи інструментальне втручання Бога у сферу матеріального світу до його прояву у цьому світі через Логос.

У межах нашого дослідження важливим є те, що не в останню чергу саме завдяки Філону Александрійському в східнохристиянській богословсько-естетичній традиції виникає тенденція введення так би мовити “посередників” (Божественне Слово, Божественні Енергії, Божественні Сили і т. д.) між Богом та матеріальним світом. Ця тенденція, згодом, широко поширюється і в духовній культурі Візантії. Найбільш яскраве теоретичне відображення вона знаходить у розробці св. Григорієм Паламою теорії Божественного Світла, а візуальне в іконах циклу “Преображення Господнього”, та, що є найбільш важливим, з часом стає теоретичним підґрунтям багатьох поширених іконописних сюжетів і в українському іконописі.

Ще одним з важливих джерел ранньохристиянських (візантійських) уявлень про красу стала естетика неоплатонізму і, перш за все, теорія краси Плотіна. Він розробив цілу систему живопису, яка може слугувати обґрунтуванням художньої мови ранньохристиянського і візантійського мистецтва. Суть її зводиться до такого: живопис за природою своєю не має контакту з вищим духовним світом, хоч і може його мати, якщо, подібно до музики, зосередить свої зусилля на ритмі та гармонії. У будь-якому випадку у живописі треба дотримуватися таких принципів: уникати тих змін, які є, на думку Плотіна, наслідками недосконалості зору: зменшення величини і потьмяніння кольорів предметів, що знаходяться вдалині; перспективних деформацій, зміни зовнішності речей внаслідок відмінності освітлення. Всі предмети слід зображати так, як ми бачимо їх близько при гарному всебічному освітленні, зображати їх всі на першому плані, в усіх подробицях і локальними фарбами. Далі, оскільки матерія ототожнюється з масою і темнотою, а все духовне є світло, то живописець для того, щоб прорвати матеріальну оболонку і досягти душі, повинен уникати зображення просторової глибини і тіней. Зображена поверхня речі повинна випромінювати сяйво, яке і є блиском внутрішньої форми речі, тобто її красою [5, с. 41].

Мистецтво, за Плотіном, не повинно бути звичайною копією дійсності, справжня функція мистецтва полягає у можливості за його допомогою долучитися до вищого, позачуттєвого світу, до



Абсолюту, матеріальним відображенням якого може бути художнє зображення [1, с. 14]. У цьому контексті цікаво визначити, що розуміє та який сенс вкладає Плотін у поняття “мистецтво” – мистецтво не звичайне копіювання дійсності, воно сходиться до ідеальних основ природи, мистецтво “додає” красі того, чого їй не вистачає [3, с. 200].

Краса (маємо на увазі розуміння Плотіном краси чуттєвої) – це те, що оформлює, структурує безформенну та безобразну (не “потворну”, а “без образну” тобто не оформлену) матерію. Як пише П. Блонський, цитуючи Плотіна: “таким є чуттєво красиве: воно – образи та тіні, які якби роблять вилазку в матерію, прикрашають її та захоплюють нас” [там само, с. 65]. Краса ніби “розливається” у впорядкованому ейдосом (“εἶδος” – вид, образ) матеріальному світі. “Так вот, красота полагается на уже приведенном [эйдосом] в единство и отдает себя и частям, и целому” [11, с. 229]. Зауважимо також, що у матеріальному світі Плотін розрізняє два різновиди прекрасних предметів. Перший – предмети, що створюються за допомогою мистецтва, другий – предмети, створені природою. Останні сповнені справжньої краси, перші ж не тільки копіюють природу але й, крім цього, мають змогу сходити до самих ідей [6, с. 256-257].

Плотін підкреслює, що зовнішня, така, що може бути візуально сприйнята, краса не є головною як у світі природи, так і у сфері мистецтва. Для того щоб підкреслити свою тезу Плотін вводить принцип ієрархії за яким причиною та джерелом краси є Бог, а краса об’єктів матеріального світу є найнижчою ланкою у цій схемі. Та варто зауважити, що краса творів мистецтва є особливим видом цієї матеріальної (чуттєвої) краси. Твори мистецтва сповнені особливої чуттєвої краси, яку надає безформенному матеріалу художник. Найважливішим завданням мистецтва Плотін вважав вираження за допомогою того ж мистецтва внутрішньої краси речі, що зображується, її ейдоса [5, с. 42].

Слідом за Плотіном і Оріген наголошує на тому, що процес творіння є одночасно процесом надання форми [10, с. 97]. Він же, розглядаючи акт народження Сина Божого, одночасно формулює основні елементи так званої “естетики світла”, що згодом отримає широке розповсюдження та стане одним із головних елементів східнохристиянської богословсько-естетичної традиції. За Орігеном – Син Божий народжується від Бога “... как сияние рождается от света” [12, с. 502], “сын есть луч, прямо исходящий из солнца ...” [там само, с. 508]. Використовуючи у своєму вченні метод

аналогії, Оріген наголошує на тому, що Бог надає в теперішньому (земному) житті окремим людям деякий образ істини та знання, якому у житті майбутньому (загробному) має бути надана краса оформленої картини (“pulchritudinem perfectae imaginis”).

Такі художні прийоми всіляко підносились та підкреслювались і іншими Отцями церкви. Блаженний Августин розглядає процес творення світа з матерії як процес надання форми цій матерії, тобто як акт оформлення. Надання форми матерії відбувається згідно Августином за відповідними законами естетики. Самого Бога Августином іменує Художником (“artifex”) та, не акцентуючи уваги на принциповій різниці між божественною та людською творчістю (маємо на увазі саме художню творчість), порівнює з художниками земними. Відповідно сам матеріальний світ має у Августина Аврелія характер художнього творіння.

За виразом ще одного видатного представника ранньої патристики – св. Василя Великого: “... мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца” [13, с. 14]. Відмітимо також, що св. Василь Великий інколи надає художньому зображенню (яке, звісно, повинно носити в такому випадку виключно релігійний характер) більшого значення ніж навіть власним духовним повчанням.

На думку іншого представника ранньохристиянської богословської традиції – св. Климента Александрійського: “Материя всегда нуждается в художественной обработке. Не материя, даже богатая, привела к почитанию статуй, а их художественный образ (τό σῆμα), приданный материи искусством” [5, с. 50]. Цікавою в цьому контексті є думка Климента щодо візуального втілення Божественного Логосу: “Логос, творческая причина, произошел (προεῤῃσθη) и произвел Себя, приняв на Себя плоть, для того, чтобы стать видимым” [9, с. 155]. У Климента Александрійського ми зустрічаємо також і поняття “духовного образу”, втіленням якого є Бог. “Мы же поклоняемся не чувственной статуе (ἀγαλμα) из чувственной материи, а духовному образу (ἀγαλμα), которым является единый и сущий Бог” [5, с. 52].

Відмітимо, що завдання візуального відображення образу Божого (зображення незображуваного) потребувало від тогочасних філософів та богословів залучення різноманітних теоретичних методів та прийомів, одним з яких є метод теоретичної алегорези (грець. – тлумачення закладеного у творі уявного або дійсного прихованого змісту), що дозволяє “схопити” окремі аспекти ціло-

го, частини істини, хоча у її побудовах превалює зв’язок образів, символічних сполучень [8, с. 113–15].

Слід зауважити, що у витоків теологічної алегорези стоїть вищезгадуваний Філон Александрійський. На його погляд, у Старому Заповіті (“Законі”) немає випадковостей; все – таємниця, приховане, отже, все написане потребує розтлумачення та трактується Філоном з позицій алегоризму. Власне, у контексті розгляду вищезгаданого спадкового характеру ранньохристиянської богословсько-естетичної традиції зазначимо, що більшість дослідників творчого спадку Філона Александрійського підкреслюють схожість алегорій Філона з алегоричними коментарями стоїків до творів Гомера: перш за все, це – “Гомеровські алегорії” Геракліта та “Про природу богів” Корнута [15, с. 12].

Взагалі, алегоричне сприйняття релігійних (наприклад, Бог), естетичних і етичних (напр. краса і чеснота) та філософських (напр. час) феноменів було властиве не тільки середньовічним художникам але і філософам, і богословам. Яскравим прикладом є тлумачення представником ранньовізантійської богословської думки Євсевієм Кесарійським картини, що була розміщена над входом в імператорський палац, де в алегоричній формі зображена перемога Христа над Сатаною. У цьому ж тексті живопис визначається їм (у душі античної традиції) як наслідування істині, істині духовній. Наслідування істині інтерпретується Євсевієм в символічно-алегоричній формі. За виразом В. В. Бичкова: “живописный образ для него почти буквальная иллюстрация аллегорического текста ...” [4, с. 31].

Говорячи про проблему символу у східнохристиянській середньовічній богословсько-естетичній традиції, а, особливо, про проблематику візуального відображення образу Божого як втілення позачуттєвого, незображуваного, піднесеного слід відмітити, що, власне, сам факт можливості художнього (матеріального) відображення Божественних (нематеріальних) проявів і є одним з основних питань, які порушуються у рамках вищезгаданої середньовічної східнохристиянської богословсько-естетичної традиції. Як найбільш вдале формулювання цієї проблематики наведемо вислів Г. Гегеля: “возвышенное предполагает такую самостоятельность смысла, по сравнению с которым внешнее должно представляться лишь чем-то подчиненным, поскольку внутреннее не присутствует в нем, а далеко выходит за его пределы, так что это выходение и существование внутреннего за пределами внешнего, и ничто другое, становится предметом изображения” [7, с. 83].

За В. В. Бичковим, на думку св. Григорія Нисського: “в живописі та словесних мистецтвах глядач та читач не повинні спинятися на спогляданні кольорових плям, що вкривають картину, або “словесних кольорів” тексту, але повинні намагатися побачити ту ідею (ейдос), яку художник передав за допомогою цих плям” [4, с. 38]. Цілком природньо, що за такого підходу до функції мистецтва останнє повинне було одержати позачасовий і позапросторовий характер. У ньому перемагає принцип ірреальності.

Візантійські ікони та мозаїки несуть абстрактний золотий фон, що замінює реальний тривимірний простір. Цей золотий фон ізолював будь-яке зображене на ньому явище, вириваючи його з реального круговороту життя. Явище виявлялося тим самим піднесеним в ідеальний світ, відірваний від землі та її фізичних законів. У цьому світі предмети були позбавлені ваги, а фігури – об’єму. Вимальовуючись як безтілесні тіні, вони були покриті павутиною золотих ліній, що символізували божественні промені. Усюди домінували абстрактні лінії. У трактуванні тіла всіляко підкреслювався аскетичний початок, одяг спадав сухими лінійними складками, дерева і рослини набували відвертих геометричних контурів, горби і гори ставали кристалічними формами. Ірреальний колорит ще більш підсилював відчуженість зображення від тутешнього світу. Примикаючи до традицій античного ілюзійонізму, він зберіг багато в чому вишуканість його ніжних півтонів.

Проте ці півтони швидко втратили свою імпресіоністську легкість, поступившись місцем щільним локальним фарбам, що виражали незмінну суть явища. Успадковані від еллінізму рефлексии також прийняли стійкіший характер: з кольорових відблисків, що фіксували динамічну гру світла, вони перетворилися на чисто декоративну систему переливчастих тонів, накладених рівними, спокійними площинами. Позбавлені єдиного джерела світла, що пов’язує всі явища в нерозривне, функціонально зумовлене ціле, фігури і предмети вимальовувалися як ізолювані, замкнуті в собі образи, що перебували в якомусь іншому, магічному світі, для якого не існували фізичні закони реального світу.

Підбиваючи підсумок, підкреслимо, що саме завдяки зверненню до витоків східнохристиянської богословсько-естетичної традиції ми можемо більш чітко уявити процес формування та розвитку як її окремих елементів, так і всієї традиції взагалі. Саме у працях Плотіна та представників ранньої патристики закладаються основи (мистецькі, богословські, естетичні і т. д.) того світобачення та світовідчуття,

яке, згодом, пошириться у культурі тих країн (в тому числі й України), що прийняли та сповідують християнство східного зразка.

### Література:

1. Адо П. Плотин, или простота взгляда / Пер. Е. Штофф. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 140 с.
2. Античные мыслители об искусстве / Под ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Искусство, 1938. – 242 с.
3. Блонский П. П. Философия Плотина. – Москва, 1918.
4. Бычков В. В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. – М.: Ладомир, 2009. – 633 с.
5. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Том 1. Раннее христианство. Византия. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 575 с.
6. Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. – СПб., 1868.
7. Гегель Г. Ф. В. Эстетика в 4-х томах / Пер. Б. Г. Столпнера. – М.: Издательство “Искусство”, 1969. – Том второй.
8. Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1998. – 270 с.
9. Климент Александрийский. Строматы. Т. 2. (Книги 4 – 5). Издание подготовил Е. В. Афонасин – СПб.: “Издательство Олега Абышко”, 2003. – 336 с.
10. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская пагристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
11. Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб.: “Издательство Олега Абышко”, 2004. – 320 с. – (Серия “Plotiniana”).
12. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – Изд. 3 – е. – М.: КомКнига, 2011. – 1008 с.
13. Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. – Ч. 1.
14. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
15. Филон Александрийский. Толкования Ветхого завета / Пер. Вдовиченко А. В., Витковских М. Г. и В. Е., Левинской О. Л., Макарова И. А., Магусовой Е. Д., Рубана А. В. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 451 с.

*Рецензент* – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка **В. І. Панченко**

Олександр Киричок

## ПОЛІФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ЛЕКСИКИ У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ ПЕРЕКЛАДІ “EPISTOLA CANONICA” ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

*У статті реалізована спроба реконструкції змін грецької антропологічної та політичної лексики в культурі Київської Русі, що є важливим для розуміння ідейного контексту, в якому зароджувалася політично-філософська думка цього періоду.*

**Ключові слова:** філософія, політика, політична філософія, душа, тіло, влада, держава.

**O. Kyrychok. Polyfunctionality of anthropological and political lexicon in Slavic translation ethical of “Epistola Canonica” by Gregory of Nyssa**

*In article was realize attempt of reconstruction of change of Greek anthropological and political lexicon in culture Kyivan Rus, that is important for understanding the ideological context in which was born philosophical-political thought of this period.*

**Keywords:** philosophy, politics, political philosophy, soul, body, power, state.

**A. Киричок. Полифункциональность антропологической и политической лексики в славянском переводе “Epistola canonica” Григория Нисского**

*В статье реализована попытка реконструкции изменений греческой антропологической и политической лексики в культуре Киевской Руси, что является важным для понимания идеологического контекста, в котором рождалась философско-политическая мысль данного периода.*

**Ключевые слова:** философия, политика, политическая философия, душа, тело, власть, государство.

Спосіб вживання політичної лексики у середньовічних текстах може стати ключем до розкриття способу політичної дії. Однак пошуки в цій царині мають небезпеку втрапити і майже завжди втрапляють у пастку переформулювання мовою сучасної логіки

так званих середньовічних “категорій”. Проте, середньовічна політика не мислила “категоріями”, вона мислила “словами” – живими, детонативними, провокативними, іронічними, підбурюючими і здатними настрахати. В околі політичної лексики неможливо послідовно оперувати поняттями, там вони бувають інколи навіть шкідливі, адже пропонують чіткий і визначений смисл, який якраз і є найменш потрібним у політиці. Політичні слова не повинні з’ясовувати смисл, – вони мають нав’язувати ідеї і спокушати, адже точність і визначеність понять у політичній промові може пробудити мислення і в результаті демонтувати політику як таку.

Основоположним для нашого дослідження стане усвідомлення відмінності, що існує між “категоріями” й “словами”. Категорія у цьому випадку є чимось таким, що схоплює значення слова, однак не вичерпує ним всі його політичні функції. Зауважимо, що ця відмінність не нова для сучасної історико-політичної науки. Квентін Скіннер, критикуючи підхід Раймодна Вільямса, викладений у книзі “Ключові слова” [11], писав у одній зі своїх статей, що “було б хибною думкою відкидати існування різниці між ними” (*поняттями і словами. – О. К.*) [8, с. 144], а також, що “нам необхідно бути більш обережними... при встановленні взаємозв’язку між вживанням слів і розумінням понять: між словами і поняттями існують систематичні відношення, які потребують вивчення” [8, с. 145]. Кожне вприсутнене в середньовічному тексті слово, окрім значення, охопюваного поняттям, має певний окіл умов вживання, область референції, набір легітимних мовних актів чи практик, де воно використовується, ціннісне та емоційне навантаження, більш чи менш виражену детонативність. Найцікавіше те, що все це здатне радикально змінитися в залежності від епохи, мислителя, соціальної одиниці чи мовної практики, причому в такий спосіб, що зміна одних параметрів слова призводить до зміни інших.

У цьому дослідженні ми як раз і спробуємо простежити взаємозв’язок між такими функціями слова, як значення, область референції та умови його вживання, які досить тісно пов’язані також із параметром слова, який ми називаємо “контекст”. Цю спробу буде здійснено на прикладі особливостей слововжитку слов’янського перекладу “Канонічного послання Григорія Ниського до Леонтія Мелітинського”, зокрема на основі аналізу лексичних змін, представлених у фрагменті тексту, де вміщено вчення Григорія Ниського про складові частини людської душі.

Згаданий твір християнського філософа IV ст. був представлений у рукописній спадщині Київської Русі текстами:

I. Перекладом IX століття, який приписують одному із засновників слов'янської писемності Мефодію, у складі “Номоканону у 50 титулах”, що зберігся: 1) у списку XIII–XIV століття, який називають “Устюжським”, що знаходиться нині у Рум'янцевському фонді Російської державної бібліотеки (РГБ. ф. 256. № 230), а також 2) у списку XVI ст., який називають “Іосафовським”, який також знаходиться у Російській державній бібліотеці в збірці рукописних книг Московської духовної академії (РГБ. ф. 173. I № 54).

II. Перекладом кінця X–XI століття, у складі так званого “Номоканону в XIV титулах” у дофотієвій редакції. Текст цього перекладу зберігся у: 1) списку XII ст. Синодального зібрання слов'янських рукописів Державного історичного музею у Москві № 227 (так звана “Єфремівська кормча”); 2) рукописі № 413 бібліотеки Соловецького монастиря (зараз ці фонди знаходяться у Російській національній бібліотеці м. Санкт-Петербург, РНБ Соловецк. 1056–1165); 3) у списку РНБ ф.2. № 250; 4) у списку № 124 Уваровського зібрання Державного історичного музею у Москві (ГИМ); 5) у списку Російської державної бібліотеки (РГБ) ф.304. I № 207, початку XVI ст.; 6) у списку РГБ Рогожск. № 268. Видання цих текстів було розпочате у 1906 році видатним вченим Володимиром Бенешевичем [1], а завершено на основі зібраних ним матеріалів у 1987 [2].

III. Перекладом кінця XII – поч. XIII ст. у складі так званої “Кормчої”. Він зберігся у багатьох списках, найдавніший з яких РНБ Ф.п.П. 1. 1284 р. Цей список було покладено в основу першого друкованого видання 1650 року [5]. У цьому друкованому виданні “Канонічне послання Григорія Ниського до Леонтія Мелітинського” знаходиться на сторінках 668–674 і подано у значно скороченому вигляді, а також, як буде показано нижче, зі зміненою лексикою.

IV. Перекладом XIII ст., оригінал якого зберігся і з якого було згодом зроблено також багато списків (у колах учених дістав назву “Софіївської Кормчої”). Він знаходиться в Державному історичному музеї Москви у Синодальному зібранні під № 132.

Є підстави вважати цей текст Грирогрія Ниського предметом політичного розгляду, адже він не просто відтворює уявлення про будову душі, а робить це з певною політичною метою і намірами. “Тексти являються діями, – писав К. Скіннер. – Щоб зрозуміти тексти, окрім іншого, ми повинні відтворити інтенції, з якими вони



створювались, а отже, повинні також зрозуміти, яку дію здійснювали їх автори шляхом написання цих текстів” [7, с. 64]. Дія тексту Григорія Ниського канонічна, а отже, опосередковано політична, її практичний корелят – упорядкування певної частини соціуму, встановлення визначених правил співжиття. Хіть, жадібність, марнославство, перелюб, кровопролиття, вбивство – ось список “ідолів”, яких намагається здолати Григорій Ниський. Проте його послання більш політичне, ніж моралізаторське чи антропологічне. Тематичний аналіз тексту переконливо демонструє особливу манеру балансування Григорія Ниського на межі політики і моралі. Він включається у аналіз юридичних тонкощів між “вільними” та “невільними” вбивствами, посилається на приписи Римського права, аналізує й доповнює політично-правові доктрини інших отців, використовуючи при цьому вчення про душу, фактично лише як інструмент для тематичної розмітки політично-правової площини, підпорядковуючи його канонічному праву – важливій галузі середньовічної політики.

У слов’янському перекладі Григорія Ниського йдеться про те, що людська душа складається із трьох начал, які, відповідно, позначені термінами “словесное”, “похотное” і “гневивое” [4, арк. 437 b]. Немає жодних сумнівів, що ці елементи запозичені з філософії Платона, однак значення слів суттєво змінені, не лише в порівнянні з самим Платоном, але й з давньогрецьким оригіналом Григорія Ниського. Нашим основним припущенням є те, що це відбулося внаслідок зміни умов вживання, контексту та околу референції досліджуваного тексту.

Трансформація контексту, умов вживання та референції відчувається вже при порівнянні назви першої частини душі у слов’янському перекладі з грецьким оригіналом. Перше начало, яке у слов’янському тексті назване “словесное”, у оригіналі позначається терміном “λοῦκόν” [10, арк. 245]. Очевидно, що тут використовується лексема “λόγος”, яка справді у давньогрецькій мові досить часто означала “слово”. Однак це тільки одне з понад тридцяти значень грецького “λόγος”. Судячи з аналізу слововжитку всередині грецького тексту Григорія Ниського, він, подібно до Платона, цією лексичною одиницею фіксував смисли, пов’язані з такими значеннями “λόγος” як “слово”, “мова”, “судження”, “пояснення”, “визначення”, “розум”. У давньогрецькій мові “λόγος” мало ще й достатньо виражений “політичний” вектор: воно означало право вирішувати, встановлювати закони і, в цьому значенні, по суті, виступало синонімом слова “влада”. У деяких випадках “λόγος” означало ще й “наказ” або “веління”. Це

лексичне значення очевидно досить сильно вплинуло на теоретичні побудови Платона, зокрема на визнання філософів, як наділених “λόγος-ом” (“розумом”, “здатністю до судження”, “розмислом”), єдино гідними бути представниками найвищої влади – правителями, а отже, й опосередковано, на “політичність” побудови всієї філософії Платона. У Григорія Ниського локус змісту логосного начала, залишаючись, по суті, в площині політичного, зміщується від владних відносин у певній соціальній одиниці до владного управління людиною над собою, над власною душею і пристрастями, однак не безпосередньо, а через виконання певних політично-правових приписів і канонів. Сутність логосного начала визначається так: “исправление оубо. словесна душа части есть. благочестивое о божественном въсприятии. и добраго же и зълааго. разделения хыгтость. и ясною и несъмоущеноую имоущи о естъстве. подлежащихъ славоу. что оубо есть похотью въ соущихъ. что же мързко и отъвържено и паки от противънааго всяко” [4, арк. 238 б]. “Λόγος” – це не просто раціональна влада над самим собою, а начало, що забезпечує виконання певних зовнішніх щодо людини норм. Не можна стверджувати, що Григорій Ниський був у цьому питанні оригінальним: у Платона (звідки було запозичено вчення про логосну частину душі) це начало було багатоаспектним. Воно, як видно із контексту всіх його ремінісценцій на цю тему, безпосередньо пов’язане із законодавством, фіксує законодавчу владу, законодавче правління, яким якраз і є правління філософів. У цьому випадку Платон, по суті, рухається у руслі грецької політичної традиції, що проявлялась у часто фіксованих джерелами зверненнях до філософів із проханням “дати закони”. Проте, на відміну від Платона, Григорій Ниський пов’язує логосне начало не із законодавством, а із його здійсненням, із виконанням певних політичних приписів, насамперед у галузі сексуальної моралі.

У слов’янському перекладі, своєю чергою, відбувається певне смислове зміщення: акцент переноситься на значення грецького “λόγος”, саме як “слова”. Це можна пояснити могутнім впливом традиції “ословеснення” логоса, яка в Русі, по суті, починається із ранніх перекладів першого вірша Євангелія від Св. Йоанна: “Ενάρχη ἦν ὁ λόγος καί ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καί θεὸν ἦν ὁ λόγος” (Ин. I.:1). У традиційному слов’янському перекладі цей вірш звучить так: “Споконвіку було Слово і Слово було у Бога і Слово було Богом”. Однак, враховуючи полісемантичність грецького “λόγος”, з таким же успіхом цей вірш може бути прочитаним як: “Споконвіку був Розум і Розум був у Бога і Бог був Розумом”, до того ж таке прочитання

було б навіть більше зрозумілим. Інтелектуальна напруга, пов’язана з тезою “Бог є Слово”, легко знімається, коли усвідомлюєш, що Бог може мислитися не як “Слово”, а як чистий розум, іншими словами, нематеріальна субстанція. Коли ми стверджуємо, що Бог створив світ словом, то це викликає певну напругу протиріччя, а коли говоримо “Бог створив світ, будучи чистим Розумом і за допомогою Розуму”, то всі непояснювані моменти зникають.

Проте, починаючи з перших слов’янських перекладів Біблії, “λόγος” вперто перекладається як “слово”. “Одним з найбільш принципових положень християнської антропології, – пише С. В. Бондар, – була теза (вона звучить у багатьох давньоруських рукописних текстах) про те, що мова (“язык”) є унікальною особливістю людини. Людина та її мова – це неподільна цілісність, одне не здатне існувати без іншого. Мова – це незбагненний, дарований Богом, іманентний тільки людині феномен поєднання ідеального змісту і матеріального способу вираження. Жодна жива істота, окрім “вінця природи” – людини, – не має дару мови. Звідси походить теза про те, що людина як ексклюзивний носій мови, якою її обдарував Бог-Слово (Ін. I: 1; I: 14), посідає безпрецедентне місце в Космосі. Мова є тією сутнісною ознакою людини, через яку вона, з одного боку, інтимно долучена до Бога-Логоса, а з іншого – має засіб комунікації з власним Творцем і навколишнім світом.... Знаряддя мови і диференціюючою сутнісною ознакою людини є слово. Володіння мовою і словом надає людині статусу медіатора між небесним і земним, ідеальним і матеріальним, словесним і безсловесним” [3, с. 5-6].

Саме таке особливе ставлення до цієї тези, з нашого погляду, й спричинило своєрідне смислове значення логосного начала у розумінні структури душі. Певним підтвердженням цьому є те, що у творі (чи перекладі твору) “Про піст” іншого мислителя, митрополита Никифора, де також відтворюється будова душі, вживається аналогічний термін – “словесное” [6, с. 68], хоча за текстом (і судячи з усього у грецькому оригіналі твору, якщо такий справді існував) воно є раціональним, логосним і наділеним політичним смыслом. Це начало має допомогти, за Никифором, референту його послання Володимирі Мономаху, “по словесне оубо... не оуклонишеса от первья веры” [6, с. 81], тобто зробити правильний вибір у галузі віри, а не просто її “словесного” сповідання.

Для позначення другої частини душі давньоруський перекладач вживає слово “гневивое”, що є досить точним перекладом терміна

Григорія Ниського “θυμοειδής”. “θυμούμενον” у грецькій мові означає “гнів”, “роздратування”. Очевидно, що це знову ж таки ремінісценція з Платона: “τό δε δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ὁ θυμούμεθα λότερον τρίον, ἢ τούτων ποτέρῳ ἂν εἴη ὁμοφύεζ” (“Чи становить гнів, від якого ми буваємо гнівливі, третій вид, чи він однорідний із одним із перших двох”), – питає Сократ у Главкона (Rep. 439 e) і переконливо доводить окремішність цього начала. У Григорія “гневньнааго положення исправление оубо. иже къ зълоу вражда. и рань къ страсти. иже къ моужьствоу оукрепити дщю вьньгда оустрашати мъногымь. страшная мнимая нь до крѣве грехоу противитися. приобидети же съмъртное прещение и болезньнихъ моук. и сладькихъ съчетания и всехъ единою некоего ради обычая. и прежде прияти въ страсти. мъногымь одържимомь. лоучьши быти вере. и за дородетили брющю” [4, арк. 239 а]. Іншими словами, він знову вписує значення цієї морфологічної одиниці в контекст боротьби зі страстями, згадуючи, щоправда, про безстрашність перед смертю і муками. Однак, незважаючи на те, що слов’янський переклад, як і грецький оригінал Григорія Ниського, зберегли термінологічний смисл, близький до первинного, у наступному його функціонуванні в межах семантичного поля Київської Русі має місце зміщення локусу значення. Відбулося це знову ж таки через зміну умов вживання, контексту та референта, а саме через включення Платонового вчення про душу в специфічно давньоруський політичний контекст. Митрополит Никифор у вже згаданому “Посланні про піст” це начало називає не “гневивим”, а “яросним”, тобто змінює не лише значення, але й емоційне навантаження слова. Різниця між “гнівом”, “роздратуванням” та “люттям” цілком очевидна; і причиною такої зміни найімовірніше був референт твору Никифора – Володимир Мономах. “Люте” начало полягає у “ревності по Богу”, причому із контексту Никифорового твору з очевидністю випливає, що за цією “ревністю” приховувався досить прозорий натяк на боротьбу із язичниками та іновірцями, можливо навіть зі зброєю в руках. Таким способом це начало душі Никифор, подібно до Платона, пов’язував із атрибутикою когорти “воїнів”, яких, по суті, й представляє референт твору митрополита – Володимир Мономах. Саме його, очевидно, Никифор закликає бути непримиренним у боротьбі з язичниками чи іновірцями, і ця непримиренність має, по суті, доходити до “вбивств заради Бога”, концепцію яких запропонував свого часу ще Августин [9]. На цей факт вказує великий пасаж Никифора, пов’язаний з аналізом “лютого” начала душі, де він наводить біблійні приклади “вбивств заради

Бога”. Про всіх їх Никифор пише, що ці криваві вбивства відбулися “ревности ради Бога”, “въмения въ правду” і “похваленъ бысь” [6, с. 63]. Характерно, що у більш пізніх версіях слов’янського перекладу Григорія Ниського, як видно із друкованого видання “Кормчої”, термін “гневиное” також замінюється на “ярное” (“Трое видится о души нашей, словесное и похотное и яростное” [5, арк. 668]), причому ці списки датуються часом, близьким до написання Никифорового “Послання про піст”.

Третя частина душі у слов’янському перекладі Григорія Ниського названа “похотное” начало. Це – чи не дослівне збереження оригінального грецького терміна. Григорій Ниський використовує лексему “ἐπιθυμητικόν”, похідну від “ἐπιθυμέω”, яка у перекладі з давньогрецької означає “бути гаряче прив’язаним, або закоханим”. Ця назва знову ж таки пов’язана із регулюванням сексуальної моралі, а в плані політичному, на його думку, має стати базисом для певних канонів, що регулюють сексуальну поведінку. “Похотное” начало означає “егда кѣто преводить желание к непостоянному тѣщеславию. или кѣ приимающюму телесы цветъ” [4, арк. 238 б]. “Бывающихъ же помышления ради и страсти греховъ. такого естъ разделение. ово бо нарицається прелюбодеяние. ово же блоуждение” [4, арк. 240 а], – роз’яснює Григорій Ниський у своєму посланні. Однак термін, який вживає філософ, так само, як і термін, що його використовував слов’янський перекладач, майже не відповідають першоджерелу, з якого вони були запозичені – платонівській теорії “спраглою” начала душі. Це стає очевидно вже із дослідження Платонового слововжитку. Давньогрецький філософ не використовував термін “ἐπιθυμέω”, надаючи перевагу іншим словам: “διψόσαν”, “διψώντος”, які у давньогрецькій мові були пов’язані зі “спрагою”, з бажанням пити (“πιεῖν”), а також із давньогрецьким “διψα”, що означало одночасно спрагу як “бажання пити” і спрагу у непрямому значенні слова, як “потяг”, “пристрасть”. Незважаючи на те, що смисл цих слів двоякий, Платон наводить приклади дії цього начала душі, переважно пов’язані з бажанням пити: “ἐτελον ἄν τι ἐν αὐτήϊηαὐτοῦτοῦδιψώντος καίᾱοντος ὄσπερ θηρίον ἐλί τό πιεῖνά” (“В ній є дещо відмінне від спраги, яка подібно звіру заставляє його пити”) (Держава, 439 б). У цих платонівських сентенціях можна знову ж таки завбачити політичний контекст: а саме намагання вивести читача діалогу на характеристику “спраглої” соціальної групи, когорта ремісників та інших виробників, які саме цю частину душі наділяють пре-

ференціями і яким Аристотель згодом відмовить у привілеї бути основою держави, як таким, що “часто стають злодіями і дрібними негідниками” (Pol. 1295 b 10). Використання “ἐπιθυμητικόν” у Григорія Ниського значно звузило смислове поле даного поняття, перетворивши його власне у синонім слова “хіть”. І хоча Григорій Ниський зумів зробити придатною цю лексему для політично-правової площини, однак здійснив це у абсолютно відмінний від Платона спосіб, – змістивши акцент на значення “ἐπιθυμέω”, як “хтивості”. Можна зафіксувати й наступну зміну значення даної лексики у давньоруському політичному дискурсі. Текст уже згадуваного Никифора, наприклад, йменує це начало “желанным” [6, с. 64] і тлумачить його як постійні добровільні роздуми про Бога [6, с. 64]. Очевидно, що на творчість митрополита знову вплинули контекст і референт, які зробили недоцільним використання термінології Григорія Ниського.

Думаємо, що на прикладі вживання у давньоруських текстах розглянутих лексичних одиниць нам вдалося проаналізувати трансформації значення слів через зміну умов їх вживання, контексту та референції. Способи зміщення значення досить різноманітні й визначаються не стільки дослідником чи дослідницькими процедурами, скільки власне текстом. Можна навіть стверджувати, що текст надиктовує досліднику правила зміни своїх одиниць. Наукова цінність подібних розвідок пояснюється не тільки продуктивністю з’ясування впливу контексту та референції на значення політичної лексики, але й імовірністю встановлення зворотного впливу, можливістю визначити політичні зміни за змінами політичної мови.

### Література:

1. Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій / В. Н. Бенешевич. – СПб. : Издание отделения русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ, 1906. – Т. 1. – 840 с.
2. Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований / В. Н. Бенешевич. – София: Издательство Болгарской академии наук, 1987. – Т. 2. – 331 с.
3. Бонрдар С.В. Мовний, писемний та священноісторичний ексклюзивізм Русі / С. В. Бонрдар // Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження. – К.: НКПКЗ, 2009. – 168 с. – С. 4-19.
4. Григорій Ниський. Посълания правильная. святого Григорія епископа Нуськааго. къ святому Литоню епископоу Мелетинскооумоу [Рукопис] // ГИМ Синод. № 227. – л. 236 – 245.

5. Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3, стереотипное. – СПб., 1998. – 686 с.

6. Никифор (митрополит). Послания митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М.: Институт философии РАН, 2000. – 125 с.

7. Скиннер К. Коллингвудовский подход к истории политической мысли: становление, вызов, перспективы / К. Скиннер // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 66. – С. 55–66.

8. Скиннер К. Язык и политические изменения / К. Скиннер // Логос. – 2005. – № 3 (48). – С. 143–152.

9. Augustinus Aurelius. De Civitate Dei (1: XXI) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ1.shtml>.

10. Gregorio di Nissa. Epistola Canonica [Рукопис] // Vallicelliani. F. 47. – л. 245 b – 253 b.

11. Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture And Society / R. Williams. – Oxford: Oxford University Press, 1985. – 352 p.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри суспільних наук, українознавства та української мови Української медичної стоматологічної академії **А. В. Салій***

Катерина Шевчук

## ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД ТА ЕМАНСИПАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ВАТТИМО

*У статті аналізуються погляди італійського філософа Дж. Ваттімо на суспільні зрушення сучасності, що відбулися внаслідок стрімкого поступу засобів масової комунікації. Звертається увага на зв'язок розвитку мас-медіа із сучасними тенденціями в естетиці. Зокрема, досліджено проблему загальної естетизації всіх процесів соціального життя та можливість подальшої емансипації суспільства.*

**Ключові слова:** суспільство, мас-медіа, комунікація, сучасність, постмодерн, естетичний досвід, емансипація.

### ***K. Shevchuk. The aesthetical experience and emancipation of society in philosophy of G. Vattimo***

*The article is dedicated to the analysis of Italian philosopher Gianni Vattimo's views on the contemporary social changes that are involved by the progress of mass-media. Author pays attention to the connections between development of mass-media and modern tendencies in aesthetics. For example, there is investigated the problem of aesthetization of all spheres of social life and possibility of further emancipation of society.*

**Keywords:** society, mass-media, communication, modernity, postmodern, aesthetical experience, emancipation.

### ***К. Шевчук. Эстетический опыт и эмансипация общества в философии Дж. Ваттимо***

*В статье анализируются взгляды италійского философа Дж. Ваттимо на социальные изменения современности, произошедшие в результате стремительного прогресса средств массовой коммуникации. Обращается внимание на связь развития масс-медиа с современными тенденциями в эстетике. В частности, исследовано проблему общей эстетизации всех процессов социальной жизни и возможность дальнейшей эмансипации общества.*

**Ключевые слова:** общество, масс-медиа, коммуникация, современность, постмодерн, эстетический опыт, эмансипация.



Вирішальну роль у формуванні постмодерного суспільства відіграв розвиток у ХХ ст. засобів масової комунікації. При чому можемо спостерігати певний парадокс, який полягає у тому, що мас-медіа характеризують це нове суспільство не як більш “прозоре”, “просвітлене” та самоусвідомлене, але як більш складне і хаотичне. Саме в цьому хаосі сучасний італійський дослідник Дж. Ваттімо бачить надії на емансипацію сучасного суспільства [2, с. 10]. Насамперед у праці автора “Прозоре суспільство” йдеться про неможливість у просторі постмодерну мислити історію як певний єдиний рух. Фундамент для цього було закладено, на його думку, не так у результаті кризи європейського колоніалізму й імперіалізму, але, значно більшою мірою, внаслідок появи засобів масової комунікації.

Мас-медіа, а саме: журнали, радіо, телебачення, а також Інтернет відіграли вирішальну роль у розмиванні центральних точок зору, тобто того, що було свого часу окреслено Ж.-Ф. Ліотаром як метанаративи. Подібний ефект мас-медіа, на думку Дж. Ваттімо, є протилежністю Адорнівського передбачення щодо майбутнього мас-медіа як засобу всезагальної гомологізації суспільства, в результаті чого можливим стане формування диктатури й тоталітарної влади. Італійський мислитель стверджує, що не слід очікувати, ніби мас-медійне суспільство повністю піддається “Великому брату”, що представлений Джорджем Оруелом у “1984”. Йдеться про те, що за допомогою мас-медіа не завжди можливе здійснення тотального капілярного контролю над громадянами шляхом політичної та комерційної пропаганди, поширенням стереотипних поглядів тощо [2, с. 11]. Про це свідчить той факт, що, незважаючи на всі зусилля монополій і великих світових медіа-компаній, насправді маємо справу з перетворенням сучасних засобів масової комунікації в елементи всезагального вибуху і примноження візій світу.

Останніми десятиліттями постала величезна кількість різного типу культур і субкультур. Усе це узгоджується з внутрішньою логікою т. зв. “ринку інформації”, що вимагає постійного розширення, а, отже, передбачає необхідність того, щоб об’єктом комунікації стало “все”. Таке стрімке примноження комунікацій і поява величезної кількості різних субкультур стали найвиразнішим ефектом мас-медіа, а сама дійсність пов’язана із завершенням або принаймні із радикальною трансформацією європейського імпералізму. Саме ця дійсність визначає перехід сучасного суспільства до епохи постмодерну.

Отож, зазначене вище свідчить про те, що суспільство мас-медіа постає повною протилежністю суспільства, що вибудовується на основі ідеалів Просвітництва. В рамках суспільства мас-медіа ми маємо справу із вивільненням багатьох культур і світобачень, творенням нових ідентичностей завдяки мас-медіа, наявність великої кількості каналів телебачення, багата і різнопланова пропозиція всесвітньої мережі Інтернет. Усе це несе із собою нові смисли, що зумовлюють конструювання світу, часто у його симулякризованих формах.

Збільшення наших інформаційних можливостей робить мало зрозумілою саму ідею однієї-єдиної реальності, оскільки реальність для нас стала результатом переплетення численних образів, інтерпретацій, відсилань і реконструкцій, які поширюють сьогодні мас-медіа без жодної “центральної” координації. У зв’язку з цим сучасну культуру дедалі частіше окреслюють як “культуру у мереживі мереж” [5, с. 14].

Які наслідки ці загальнокультурні тенденції, що викликані впливом мас-медіа, мають для сучасного суспільства? Втрата відчуття реальності, загубленість у віртуальних світах бачиться Дж. Ваттімо як можливість емансипації сучасного суспільства. Філософ переконаний, що відмирання ідеї раціональності, яка вважалася центральною для всієї попередньої історії, веде до вибуху світу всезагальної комунікації і витворення безлічі “локальних” раціональностей.

Звертаючись до історії філософії, можемо переконатися, що вже у працях Ф. Ніцше, М. Гайдегера, а також Дж. Д’юї та Л. Вітгенштейна зустрічаємо думки про те, що буття не обов’язково є стабільним, незмінним, воно швидше пов’язане з подією, згодою, діалогом, інтерпретацією. Ідея множинності логосів, яка з цього випливає, повністю змінює обличчя сучасного світу.

У контексті окреслених соціальних змін, слід поглянути також на зміну естетичної свідомості та дискурсу її осмислення, що відбувається під впливом мас-медіа. Трансформація світоглядних позицій відбулася у багатьох сферах життя людини, натомість досить складно відбувається цей процес у сфері естетичної теорії. Певною мірою це пов’язано з недооцінкою можливостей, які відкриваються перед естетикою і мистецтвом завдяки мас-медіа. Досить часто мас-медіа сприймаються як загроза самобутності, оригінальності й унікальності творів мистецтва, посягання на сферу найвищих цінностей, втручання у подекуди інтимний, овіяний містикою процес творчості як реалізації індивідуального естетичного відчуття,

котре пов’язується із визнанням унікальності та ідентичності самої сутності людини. Таким чином, виникає потреба “рятувати” сутність мистецтва (і людини) від такої загрози.

Насамперед, ситуація відтворення мистецтва мас-медійними засобами сприймається як несумісна із вимогами творчості, що розглядається атрибутивною ознакою мистецтва. Діється так, зокрема, тому що швидке поширення інформації має тенденцію відразу перетворювати на банальність будь-яке повідомлення (яке, зрештою, для того щоб відповідати правилам комунікацій у сфері мас-медіа, вже від самого початку є банальним), а також тому, що все, що поширюється завдяки мас-медіа, несе собою риси непостійності, негрунтовності та поверховості, які конфліктують з упередженнями естетики, яка завжди більш чи менш очевидно надихається ідеалом споглядальності та деякої монументальності твору мистецтва, а також естетичним досвідом, що цілком і посправжньому втягує суб’єкта як творця чи реципієнта.

Справді досить складно від естетичного досвіду постмодерну, залежного від могутності і водночас безсилля мас-медіа, очікувати вічної та оригінальної творчості. Позбутися ностальгії за вічністю мистецтва і оригінальністю досвіду, на думку низки сучасних дослідників (С. Моравський, М. Валліс, В. Велш, Дж. Ваттімо), можна визнавши, що постійне прагнення новизни і шок – це те єдине, що залишилося від творчості в мистецтві епохи масової комунікації.

Шок, який характеризується рухливістю і загостреним сприйняттям, цілком відповідає мистецтву, орієнтованому не на твір (як щось статичне, цілісне, подекуди монументальне), а на досвід (що є, по суті, певним процесом, дією). Інша властивість шоку, яка характеризує його як деякий залишковий прояв творчості в мистецтві пізньої сучасності, є проявом розгубленості та невизначеності, пов’язаних з тривогою і досвідом смертності. Загалом шок, пов’язаний не лише з умовами сприйняття сучасного мистецтва, але, що найголовніше, – сам є здійсненням твору мистецтва, постає сьогодні самою сутністю мистецтва.

Осмилюючи взаємозв’язок розвитку мас-медійної культури та її естетичного потенціалу, Дж. Ваттімо стверджує необхідність розвінчувати міф про тотальність впливу медіа, підживленого соціологічною теорією, яка помилково не розрізняла чинники політичного відчуження суспільства та ті нові моменти, які імпліцитно притаманні існуванню й ситуації пізньої сучасності. Внаслідок цього було засуджено спотворену природу масового і тотально

організованого суспільства в ім'я гуманістичних цінностей, весь критичний потенціал яких витікав з анахронізма. Дж. Ваттімо пише з цього приводу таке: “Насправді ж, час, коли ці цінності стали цінностями, епохи, коли ними надихалися, належать минулому тієї ж метафізики, підсумком якої якраз і стало виникнення тотальної організації суспільства. Можливо, сьогодні ми вже можемо визнати, що ефемерність і хисткість естетичного досвіду, характерні для суспільства пізньої сучасності, зовсім не обов'язково мають розглядатися як ознака відчуження, пов'язані з антигуманними сторонами суспільства масової комунікації” [2, с. 67].

Як підкреслює італійський філософ, на протиположності до того, що собі уявляла критична соціологія, маючи при цьому, на жаль, серйозні підстави, – масове зрівняння, маніпуляція суспільною думкою, тоталітаризм, не є неunikними наслідками всеохопного панування засобів масової комунікації. На думку Дж. Ваттімо, нині відкривається можливість протиставитися тенденціям універсалізації панування внаслідок безмежного впливу мас-медіа. Останні надають досвіду особливої рухливості й ефемерності, а також послаблюють сприйняття реальності [2, с. 68]. Зазначене вище можемо пов'язати із тим, що ознаками сучасного естетичного досвіду є неоднозначність та хисткість. Дж. Ваттімо звертає увагу на те, що досвід неоднозначності є конститутивним для мистецтва так само, як конститутивні для нього хитання і розгубленість. На його думку, лише ці властивості мистецтва перетворюють його в джерело творчості та свободи в світі всезагальної комунікації.

Очевидним в цьому контексті є те, що італійський філософ послідовно критикує позицію німецького філософа Ю. Габермаса, що характеризується спробою відродження кантівської естетики та своєрідним захистом Просвітництва. Дж. Ваттімо вбачає у цьому певну сліпоту щодо багатьох явищ, якими багата масова “естетична” культура і які Ю. Габермас не бажає приймати.

Більш адекватною інтерпретацією новітньої форми естетичного досвіду є герменевтична онтологія Г.-Г. Гадамера. Досвід прекрасного у нього характеризується згодою спільноти поціновувачів прекрасного відносно поділу об'єктів прекрасного на природні об'єкти й об'єкти мистецтва [3, с. 272].

Ще більш відповідною сучасному естетичному досвіду у всій повноті його вираження є естетична концепція польського мислителя М. Валліса. Він переконаний в існуванні різних, але рівноцінних творів мистецтва, а також у існуванні різних видів естетичних

переживань – переживання прекрасного, потворного, піднесеного тощо і видів естетичних предметів, які їм відповідають – прекрасні, потворні, піднесені тощо та різних видів естетичних цінностей – прекрасне, потворне, піднесене тощо. Все це є свідченням художнього й естетичного плюралізму його концепції [7, с 160; 214].

Світ естетичних предметів у концепції М. Валліса є значно ширшим, ніж світ творів мистецтва. У світі естетичних предметів Валліс називає: речі і явища природи, людські дії і спільноти, нас самих як предмети естетичного пізнання, твори техніки, наукові та філософські доктрини тощо.

У статті “Зміни в мистецтві і зміни в естетиці” М. Валліс стверджує про необхідність перегляду традиційної концепції твору мистецтва у її конфронтації або з творами сучасного мистецтва. Поява творів сучасного музичного мистецтва підриває наявну від часів Аристотеля концепцію твору як цілісності з чітко окресленим устроєм його частин як організму.

Філософ стверджував, що естетика потребує нових понять, нових дослідницьких підходів. Одним із них може бути поняття “відкритого твору”, запропоноване У. Еко, який говорив про існування багатьох і незавершених інтерпретацій, з яких жодна не має привілейованого значення. Це програма плюралістичної естетики, відкритої на щораз нові явища в мистецтві, що по-різному сприймають та інтерпретують дійсність, мають різну семантичну структуру, виростають з різного екзистенційного тла. Це проект естетики, що усвідомлює “вічну провізорійність” власних розв’язань. Така естетика є свідомою того, що у людському світі все змінюється, що від часу до часу з’являються нові види мистецтва, нові напрями і художні прояви.

“Відкрита” естетика має зректися прагнення до будування закритих систем мистецтва чи естетичних цінностей. Навпаки, має вона бути гнучкою і готовою кожної миті брати до уваги появу нових художніх явищ або нововідкритих чи наново зінтерпретованих художніх пам’яток минулого і до постійного перегляду у конфронтації з ними попередніх тверджень. М. Валліс переконаний, що майбутнє – саме за такою естетикою.

Подібна концепція цілком відповідає ідеям Дж. Ваттімо, який зауважує, що сучасна масова культура не знецінила естетичний досвід, гомологізуючи “прекрасне”, а навпаки, вибухоподібно продемонструвала багатоманітність “прекрасного”, надаючи право голосу не лише різним культурам, чия присутність стає деда-

лі помітнішою і значимою, але й самим тим підсистемам, з яких складається сама західна культура [2, с. 76]. Знову ж таки, це стало можливим саме завдяки вибуху системи і неможливості мислити історію як дещо єдине внаслідок появи різноманітних систем цінностей і соціального визнання.

Зміни, які відбулися у сфері естетичного досвіду й у співвідношенні естетичності і повсякденного життя, на думку Дж. Ваттімо, пов'язані з проявленням феномену масового естетичного досвіду, що являє собою віднайдення голосу численними системами суспільного визнання, різноманітними спільнотами, що заявляють про себе, виражають себе.

Таким чином, “сучасна” сутність естетичного досвіду, представлена І. Кантом у праці “Критика здатності судження”, до якої, між іншим, також відсилалися і М. Валліс, і Дж. Ваттімо, втілювалася наочно, набувши при цьому нового сенсу: “прекрасне” – це досвід спільноти, але в той момент, коли спільнота справді стає “універсальною”, у ньому виникає незворотний процес примноження суспільств, плюралізація.

Розгортання естетичного досвіду як досвіду спільноти, на відміну від естетичного досвіду, який зосереджений на оцінюванні структур, можливим є лише у світі масової культури, завершення універсальних систем мислення. Таким чином, реалізація естетичної утопії є можливою лише як *гетеротопія*. Сприйняття прекрасного як акту визнання зразків в основі світу і спільнот стає можливим лише в той момент, коли перед нами відкривається множинність цих світів і спільнот [2, с. 78].

Подібна позиція криє в собі певну небезпеку: якщо прекрасне – це завжди досвід спільноти, то ми більше не володіємо жодними критеріями, щоб розрізнити, наприклад, спільноту насильників-нацистів, які слухають Вагнера, від спільноти поціновувачів творів Моцарта.

Вже В. Дільтей розумів, що глибинний сенс естетичного досвіду полягає в тому, що ми виявляємося здатними пережити виміри уявного інші можливості буття, розсуваючи при цьому межі тієї специфічної можливості бути, яку реалізуємо у нашому повсякденному житті [4]. Таким чином, сенс естетичного досвіду полягає у привідчиненні світу чи світів, які не є лише уявними, а є вмістом самого буття, є його здійсненням.

Гетеротопія естетичного досвіду, на думку Дж. Ваттімо, полягає у вивільненні “орнаменту”, а точніше, у відкритті орнаментального

характеру естетичного, орнаментальній сутності прекрасного: “прекрасне, – зазначає філософ, – є орнаментом, оскільки його екзистенційний смисл, екзистенційний запит, на який воно відповідає, полягає у розширенні життєвого світу за посередництвом відсилання до інших можливих життєвих світів, котрі є не лише уявними чи другорядними і додатковими світами по відношенню до реального світу; при цьому так званий реальний світ утворюється і виникає у взаємній грі багатьох життєвих світів як їхній залишок” [2, с. 81].

Досить часто орнаментальна сутність культури масового суспільства, ілюзорність її продуктів, панівний еклектизм та відсутність у ній будь-якого сутнісного змісту стає приводом для трактування її через призму поняття кітч. Спробуємо проаналізувати детальніше такий погляд, звернувшись при цьому до розуміння кітч у концепції Ж. Бодріяра.

На думку Ж. Бодріяра, кітч має свою основу як тип “масової культури” в соціологічній реальності суспільства споживання, яке є, по суті, мобільним суспільством: широкі прошарки суспільства діють по всій довжині соціальної драбини, здобувають більш високий статус і одночасно висувають культурні вимоги, покликані лише продемонструвати за допомогою знаків цей статус [1, с. 145].

Мова йде, отже, не про “красу”, а про вирізнення, а це, насамперед, соціологічна категорія. У цьому сенсі всі предмети класифікуються ієрархічно як цінності відповідно до їх статистичної наявності, їхній більш чи менш обмеженій кількості. Вони дають можливість особливій соціальній категорії у будь-який момент за такого стану соціальної структури вирізнитися, підкреслити свій статус за допомогою певної категорії речей чи знаків.

У такій системі відзнак кітч ніколи не відкриває нічого нового: він характеризується похідною і незначною цінністю. Естетиці прекрасного й оригінального він протиставляє свою естетику симуляції: він імітує матеріали, уподібнюється формам чи комбінує їх невідповідним чином, повторює моду, не проживаючи її [1, с. 146].

Естетика симуляції глибоко пов’язана з функцією, наданою кітч у суспільному плані, функцією виражати прагнення, соціальне класове очікування, магічне приєднання до культури, форм, звичаїв і знаків вищого класу. Таким чином, симулятивна естетика кітч постає естетикою акультурації, що виливається в предметну субкультуру.

З іншого боку, на думку Дж. Ватімо, кітч все ще вимагає стабільності, визначеності в епоху множинності орнаментів, оскільки

намагається хоч якоюсь мірою імітувати справжній естетичний предмет [2, с. 82]. Тому кітч насправді не можна ототожнювати з естетичним досвідом сучасності, навпаки, він є, по суті, виразом антиестетизму, оскільки є лише низькопробним симулюванням оригінального естетичного предмета.

Як стверджує Дж. Ваттімо, справжній потенціал емансипації в масовій культурі, поширеній завдяки мас-медіа, несе лише те, що розвивається у бік повного обмеження “реального” панування, економіки. По суті, це та мрія, про яку писав у своїх працях К. Маркс: не розглядати більше закони економіки як “природні” закони, створювати суспільство, яке більше не ґрунтується на боротьбі за виживання. Це означає радикальну естетизацію існування. Всі ми є свідками подібних тенденцій. Всезагальна естетизація торкається усіх сфер нашого життя, перетворюється на новітню стратегію суспільного розвитку.

Виробництво товарів сьогодні покликане штучно створювати потреби заради їх задоволення, створюється ситуація споживання заради самого споживання, а не з метою задоволення природних потреб людини. Світ техніки і технологій також проявляє тенденції до естетизації. Якщо поява технологій була покликана реалізувати передусім “економічні” цілі, то сучасне їх використання покликане нести насамперед естетичне задоволення. Таким чином, пізноіндустріальний світ виявляє здатність зберегти свій життєвий стандарт, орієнтуючись при цьому не на кількісний показник, а на виробництво “естетичних” благ, здатних задовільняти якісні та загалом штучні, несприродні потреби.

На прикладі розвитку сучасних фінансових ринків, де все менше продаються і купуються конкретні товари, а все більше “ярлики” і бренди, Дж. Ваттімо прагне окреслити незворотно тенденцію світової економіки переміститися у світ уявного, звільнитися від реалістичних пут. Цим прикладом італійський дослідник прагне показати, як можна аргументувати обґрунтованість тези про необмежену естетизацію як *telos* емансипації сучасного суспільства [2, с. 101].

Велику надію Ваттімо покладає на філософію, яка може допомогти виникнути в сучасній культурі відповідної бази, яка б показала, що дереалізація не є втратою, реакцією на яку є неврозвічного трауру, а навпаки: ця подія – лише шанс для нашої свободи, який необхідно тільки зуміти розглядіти.

Серед великої кількості сучасних досліджень проблем впливу мас-медіа на формування нового типу суспільства, концепція



Дж. Ваттімо постає як досить оригінальний і передусім оптимістичний проект. Не нехтуючи низкою проблем і негативних подекуди наслідків такого процесу, на яких лише й акцентує більшість дослідників цієї проблеми, італійський філософ прагне однак представити це як шанс на наше звільнення, як шанс на емансипацію суспільства масової комунікації. Позитив усіх зрушень соціального буття, проаналізованих у цій статті, полягає в тому, що перед нами відкриваються нові можливості і це всупереч панівній риториці про тотальні втрати – ідеалів, орієнтирів, ідентичностей тощо.

### **Література:**

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – С. 144-146.
2. Ваттімо Дж. Прозрачное общество / пер. з іт. Дж. Ваттімо. – М.: Издательство "Логос". – 2002. – 128 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. з нім. Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
4. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – № 4. – 1988. – С. 135-152.
5. Шевчук Д. Культура у мереживі мереж / Д. Шевчук // Критика. – К., 2011. – Березень-квітень. – С. 14-16.
6. Lyotard J.-F. Answering the Question: What is Postmodernism / J.-F. Lyotard // The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. – Minneapolis, 1984. – 111 s.
7. Wallis M. Przemiany w sztuce i przemiany w estetyce / M. Wallis // Studia Filozoficzne. – 1972. – № 10 (83). – S. 3-18.
8. Welsch W. Estetyka i antyestetyka / W. Welsch // Postmodernizm. Antologia przekadów, red. R. Nycz, tłum. M. Łukaszewicz. – Kraków, 1996. – S. 520-545.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету*  
***І. І. Булига***

Ольга Москвич

## ХРОНОТОП ФОТОГРАФІЧНОГО ЗОБРАЖЕННЯ

*У статті здійснено філософсько-культурологічний аналіз просторово-часових координат фотографічного зображення. Висвітлено особливості трансформації “тривимірного простору” у фотообраз та виділено основні часові параметри світлини. Стверджується взаємозв’язок хронотопу фотографічного зображення з онтологічними трансформаціями в культурі та становленням сучасної медіа-реальності.*

**Ключові слова:** світлина, реальність, зображення, простір, час, темпоральність, медіа-реальність.

### ***O. Moskvych. Photographic Image Chronotope***

*The article is dedicated to philosophical and culturological analysis of spatio-temporal coordinates of photographic image. Author outlines the features of transformation of “a three-dimensional space” into photographic image and highlights its basic time options. The relationship of photographic image chronotope with ontological transformations in culture and modern media reality becoming are asserted.*

**Keywords:** photography, reality, image, space, time, temporality, media reality.

### ***O. Moskvych. Хронотоп фотографического изображения.***

*В статье осуществлено философско-культурологический анализ пространственно-временных координат фотографического изображения. Рассматриваются особенности трансформации “трехмерного пространства” в фотообраз и выделяются основные временные параметры фотографии. Утверждается взаимосвязь между хронотопом фотографического изображения и онтологическими трансформациями в культуре, а также становлением современной медиареальности.*

**Ключевые слова:** фотография, реальность, изображение, пространство, время, темпоральность, медиареальность.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Сьогодні, завдяки фотографії, людському оку видно все й одразу. Фотографіч-

не зображення трансформується відповідно до потреб епохи, формуючи середовище, яке ми називаємо медіа-реальністю. Світлина знаходиться на межі матеріального та віртуального, дискурсивного та візуального. З одного боку, вона пов’язана з традиційними образами (може бути нанесена на певний носій), а з іншого – виявляється включеною в процеси розповсюдження та маніпуляції, які характеризують нову епоху образу. Проблема хронотопу фотографічного зображення є однією з ключових для розуміння не лише феномену фотографії в контексті медіа-реальності, а й для вияву її впливу на соціокультурні процеси сучасності.

**Аналіз останніх досліджень із цієї теми.** Теоретики фотографічного зображення звертають особливу увагу на те, що фотографія – це фактично абстрактна схема, яка лише задає координати сприйняття, будучи вписаною в певні комунікаційні канали. Окремі аспекти просторо-часових координат фотографічного зображення висвітлено в працях відомих філософів – В. Беньяміна, А. Базена, Р. Барта, Ж. Бодріяра, А. Руйє, С. Зонтаг. На особливу увагу в контексті даної проблематики заслуговують дослідження російських вчених – М. Хренова, Е. Кранка, Є. Петровської, С. Лишаєва, В. Савчука та інших дослідників. Спроби теоретизації світлини як культурного феномену відбуваються і на численних Інтернет-ресурсах, присвячених фотосправі, зокрема і в Україні. Однак, на жаль, потрібно зазначити, що вітчизняні науковці не приділяють достатньої уваги дослідженню феномену фото, зокрема його філософсько-культурологічному аналізу. Тому теоретичне осмислення хронотопу фотографії є актуальним як у світовій, так і у вітчизняній гуманітарній науці.

Мета статті – здійснити філософсько-культурологічний аналіз просторово-часових характеристик світлини в контексті сучасних медіа-трансформацій.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Російський дослідник медіа-реальності і світлини В. В. Савчук пише: “Згідно з первинною установкою в онтології фотографії, яку можна назвати фізичною (реалістичною) позицією, фотографія – точна візуальна копія реальності, її об’єктивна репрезентація за допомогою технічних допоміжних засобів” [10, с. 20]. Однак наголосити варто саме на тому, що це лише первинна установка, адже історичні трансформації фотографічного зображення в культурі та його теоретичне осмислення показують, що світлина наділена більш складними просторо-ча-

совими координатами ніж проста копія світу. В сучасній медіа-реальності, де панують образи як візуальні конструкти реальності, фото вводить людину в нову систему координат, у простір, де може відобразитися і відображується усе наявне. Єдиний критерій – дотримуватися правил трансформації в образ.

Насамперед слід проаналізувати технологічний процес перетворення певних явищ реальності на образи, які з'являються на пластині, плівці або ж цифровому носії. Відомо, що основоположним інструментарієм фотографії (світлина) є світло, воно є її справжньою сутністю. Саме параметри дії світла фіксуються на обраному носіїві, утворюючи зображення. Мізансцена кадру – це відблиск дійсності, мізансцена світлової проекції. Фотографія є відбитком, слідом, двовимірною проекцією дії світлових променів у конкретний момент часу, що позначена певними параметрами, зокрема: діафрагмою (кількістю світла, що проникла через об'єктив), витримкою (часом дії світлових променів на носій зображення) та фокусом, який визначає ступінь чіткості світлових мас на відбитку. Специфіка фотографії зумовлена невідвратною залежністю від дійсності, адже світлина обслуговує лише світ зримого і миттєвого, і ця зримість та миттєвість (позбавлення руху) – суть розміреності фотозображення, його “декартівська система координат” [12, с. 55]. У фотознімку відбувається конвертація світу об'єму, часу, тривалості, запаху, твердості і т. ін. у світ, де панують площина і мить, рівні вічності. Тобто відбувається процедура трансформації об'єму в площину, а часу в мить. У результаті цього людство отримує новий символічний світ, який дедалі більше захоплює своєю візуальністю.

Відображаючи реальність, світлина все ж не набуває її якостей. Ж. Бодріяр зазначає: “Саме вона позбавляє об'єкт руху, звуку, запаху, смислу, саме вона відбирає у нього все ... “реальне”, “реальність” існує за певних умов, і фотографія – це саме те, чим дані умови усуваються... У мене є підозри, що наш тривимірний світ не настільки реальний, як ми вважаємо, і що він зовсім не потребує реального для свого існування. Образ – ніщо інше, як відступ від принципу реальності, і оскільки він виявляється можливим, нам слід визнати: позиції принципу реальності менше стійкі, ніж видається на перший погляд...” [4, с. 169-170, 172]. Етнографічні дані свідчать, що певні культури зовсім не сприймають фотознімків як репрезентації. Щоб знаходити на них тривимірний простір, потрібно набутися певних навичок, тобто вчитися. Таке твердження

ілюструється посиланням на книгу Едвіна Еббота “Флатландія” та дозволяє Ж. Бодріяру зробити припущення про ілюзійність тривимірного світу. Зокрема у книзі Еббота описано чотири світи (Pointland (Країна-точка), Lineland (Країна-лінія), Flatland (Пласка Країна), Spaceland (Країна – тривимірний простір), за якими слідує невідомі безіменні світи, про які людство нічого не знає. Саме ця книга змусила Ж. Бодріяра замислитись: “Простір, загалом, володіє трьома вимірами, до яких Ейнштейн приєднав четвертий, а саме, час. Але час сам має три виміри: теперішній, минулий і майбутній, до яких релігія додала вічність. Однак і Бог як такий, також тривимірний: він є Бог Отець, Бог Син і Бог Дух Святий... Яким тоді міг бути четвертий вимір Бога? По суті, кожний додатковий вимір анулює вже існуючий, і четвертий – в даному випадку вимір образності в її протиставленні реальному світу, – напевне, незворотно анулює умови існування нашого універсуму в якості об’єктивного” [4, с. 173]. Отже, образ є новою системою координат. А найближчою до чистого образу, на думку Ж. Бодріяра, є саме світлина.

Однак поява нової системи координат у фотографії не є випадковою. Зокрема, російський дослідник Б. Соколов пов’язує фото з європейською онтикою. Адже саме через трансформацію в поверхню відбувається побудова всієї онтики європейської культури, тобто буття завжди проектується на цю поверхню як на свій формат, свою онтичну структуру. Свідченням цього є те, що в європейській традиції живопис отримав культурні переваги. Таким чином, фотографія збігається з основними лініями становлення європейської онтики, а її поява історично закономірна й передбачувана. В умовах дигіталізації та віртуалізації культурних процесів фото стає одним із пріоритетних способів довести, підтвердити онтичний, культурний, соціальний і т. ін. топос людини. Тому світлина виступає процедурою не лише верифікації, але й процедурою дарування істинності й автентичності буття. Світлина, яка тепер всюдисуща, не тільки репрезентує реальність, але є справжньою реальністю, тобто реальністю самою по собі. В сучасній культурі “Я” без фотографії – позбавлене власної автентичності та соціальності, таке “я” просто не існує [12]. Цим зумовлене непереборне прагнення до фотографування власного “Я”, зокрема фотофіксації важливих соціокультурних ритуалів (весілля, день народження, подорож і т. д.) та самопрезентації в соціальних мережах. За таких умов світлина стає важливішою за саму подію, оскільки

ки фото здатне перенести образи “реальності” у медіа-реальність. Отже, фотографія – це не просто знак, копія, цитата реальності, а символічний простір, вхід в істину буття новоевропейського суцього.

Значимо, що символічний простір фотографії має низку особливостей, як кардинально відрізняють її від інших зображень традиційної культури. Фотографія може виокремити будь-що і зробити самостійним, для цього лише необхідна інша рамка, межа; однак, одночасно, світлина – це площина, в якій можна геть усе поєднати з чим завгодно. С. Кевел звертає увагу на особливість фотографічного відображення світу як реальності загалом. Фотографія “вирізається”, при чому не лише на папері або кадруванням, а самою фотокамерою. Фотокамера “вирізає” реальність, передбачаючи той об’єм видимого, який вона здатна охопити (сприйняти). Присутність решти світу разом із його одночасним відторгненням так само суттєва для досвіду фотографії, як і те, що вона презентує наочно. Однією з просторових переваг фотографії завжди вважалося те, що вона розширює видиму реальність, однак вона також обмежує людські сприйняття та відчуття, а отже, надає місце думці, фантазії, рефлексії, які формують нове світосприйняття [5].

В. Беньямін у своїх теоретичних дослідженнях фотографії використовує поняття “аури”, яка є дивним сплетінням місця і часу: унікальне відчуття даліни, як би близько предмет, що розглядається, не перебував. Час і простір у світлинні особливим чином взаємозалежні, і тому породжують низку неоднозначних трактувань та інтерпретацій. Слід зауважити, що В. Беньямін у своїй критиці сучасної (технологізованої) культури був переконаним, що ауру мали лише перші фотографічні зображення, оскільки вони були тісно пов’язані з рукотворним процесом [3]. Однак у сучасній медіа-реальності стає очевидним, що фотографія як культурний феномен у найрізноманітніших свої формах (від дагеротипу до дигітального знімку) має особливі просторво-часові характеристики, які не притаманні жодному з інших видів творчої діяльності. З огляду на складність визначення часу у світлинні, має сенс питання, а чи не оперує фотографія іншою субстанцією, ніж та, яку ми звичай називаємо часом: “різні теоретики фотографії... вказують, що це не просто конкретне зображення, але й темпоральна структура – структура, в якій відображена, за висловом Р. Барта, нова просторво-часова категорія” [2; 8].

Існують дослідження, згідно з якими здатність відображати минуле в застиглих фотокадрах характеризує загальну якість людської пам'яті. Адже найчастіше людина не відчуває процесуального руху минулого, а бачить тільки зупинені картинки-миті. В цьому сенсі винахід фотографії – революційний факт, який не лише актуалізує вічність теперішнього, але й уводить в августиновий час “без минулого і майбутнього” [13, с. 27]. Цінність зупиненої миті та актуальність теперішнього часу в Августина Блаженного висвітлено так: “Хто утримав би і зупинив його на місці: нехай хвилину постоїть нерухомо, нехай зрозуміє відблиск завжди нерухомої сяючої вічності, нехай порівняє її і час, який ніколи не зупиняється. Нехай подивиться, що вони не порівнянні: нехай побачить, що протяжний час робить протяжними багато моментів, що приходять, що не можуть не змінювати один одного; у вічності ніщо не приходить, але перебуває як теперішнє у всій своїй повноті; час як теперішнє в повноті своїй перебувати не може. Нехай побачить, що все минуле витіснене майбутнім, а все майбутнє слідує за минулим” [1, с. 290]. Августин говорить про зупинену мить, відблиск вічності в часі, про вічність як теперішнє в своїй повноті та про доступність відчуття вічності при спогляданні часу, про цінність теперішнього часу, про тривалість часу як тривалість багатьох його моментів, тобто говорить про культурний смисл зупиненої миті. На думку Е. Кранка, порушену проблему в цих словах і вирішує фотографія, яка зупиняє мить і робить її вічною, або майже вічною [6, с. 64]. У цьому і полягає важливий смисл, що визначає значення фотографії в культурі поза будь-якими прагматичними цілями, відкриває її самоцінність. О. Секацький говорить про самодостатність і герметичність фотографії, як найнадійнішого способу консервації. “Фотографія замикає час у вакуумне коло, додаючи декілька консервантів, у результаті цього час не псується, продовжуючи циркулювати у дещо охолоджену вигляді” [11, с. 45]. Хронотоп світлини – це завжди точне вгадане схоплення, коли подія зупинена в певній знаменній точці і тим самим призупинена, збережена попри всі закони “зростаючої ентропії”. Отже, фотографія – це вибрана, привілейована мить.

Багатогранність інтерпретацій часових характеристик фотографічного зображення пов'язана з тим, що особливий смисл зупиненої миті полягає у переведенні теперішнього в минуле для пред'явлення в майбутньому. Тобто зупинена мить у світліні будучи дискретно-справжньою тепер-подією для себе самої, є без-

умовно минулим для фотографуючого “я”, для того, щоб постати як майбутнє для реципієнта. Таким чином, Августинове поняття “тривалого часу” допомагає проаналізувати зафіксовану мить в як мить, що зупинена кимось і для когось. Для її характеристики не достатньо часових кваліфікацій, необхідні кваліфікації перебування. Саме буттєва кваліфікація часу розроблена в праці М. Гайдегера “Буття і час”. Підкреслюючи необхідність характеристики часу через буття і буття через час, М. Гайдеггер використовує поняття присутності, яке визначає час як “просторово-часову” категорію [14]. Очевидно, що присутність суб’єкта передбачає інший час, культурний, а не реальний, при чому референтний час і час реципієнта тут не збігаються. Таким чином, особливого значення в характеристиці часових параметрів фотографії набуває погляд суб’єкта.

А. Руйє складне питання фотографічного часу формулює так: як зображенню вдається обійти тиранію хронологічного часу за допомогою фотографічної апаратури? Очевидно документ (чим без сумніву є світлина) суворо дотримується хронології, тоді як вираження (художня сторона знімку) усіма можливими способами намагається їй протистояти. Зокрема, А. Руйє демонструє, як моментальний знімок запускає в хід декілька різнопланових темпоральностей. Перша – це теперішнє дії, коли в рамці відеошукача фотограф зіштовхується з реальністю тіл і речей. Друга – темпоральність механічного спуску, що стискає прожите і триваюче теперішнє фотографа у безкінечно малому елементі часу – зупиненій миті. Спуск затвору розділяє криву часу, розмежовуючи минуле й майбутнє. Поки ще-не-тут і, однак, уже-тут: такими словами можна виразити минуло-майбутню темпоральність фотографії на стадії становлення зображення. Інша частина фотографічної темпоральності вступає у протиріччя з минулим: це темпоральність речей і тіл. Ще-тут і, однак вже-минуле – такі тіла і речі в момент схоплення фотокамерою.

Після схоплення, яке оперує розколом часу, зображення входить в лабораторні процедури, під час яких оператор перетворюється на глядача своєї власної роботи. Цей особливий момент відкриває ще одну темпоральність, яка об’єднує дві іпостасі фотографа: оператора і глядача. Світлина, таким чином, – нероздільна єдність теперішнього і сучасного минулого, сприйняття і спогадів, нероздільно реальне і віртуальне. Фотограф ставить зображення на перехресстві двох темпоральностей: теперішнього часу сприйняття і спога-



ду. Важливо, що спогади фотографа-глядача є частиною спогадів фотографа-оператора. Однією з основних часових характеристик фотографії є також темпоральність глядача, яку можна було б трактувати як лінійний зв'язок “зображення-теперішнє” і “річ-минуле”, однак є елемент, що викривляє цю лінійність – ті ж спогади, мрії, бажання, інтереси і т. ін. глядача. Отже, фотографічне зображення існує як з боку “це було”, так і з боку “що відбулося”, як з боку відбитка, так і з боку повісті, як ствердження, і як питання, як матерія, і як пам'ять, як актуальне, і як віртуальне, як давнє теперішнє, так і сучасне минуле [9].

Існує також особливий просторово-часовий вимір фотографії як матеріального об'єкта. Зокрема, С. А. Лишаєв звертає увагу на особливості буття старої фотографії, адже, на його думку, час додає фотографії онтологічної “ваги”. Час, що залишив на речі (фотографії) помітні сліди, олюднює її: ми бачимо, що не одухотворені речі підкоряються тому ж закону старіння, якому підкорені всі смертні. Однак стара фотографія (на відміну від будь-якої старої речі) є не минуле в теперішньому (старіє річ, старіє фотопапір: минуле, що дожило до теперішнього), а минуле як теперішнє: світловий образ, який ми бачимо на світлині, зовсім не постарів за роки, він є образом речі із її теперішнього (постаріла фотографія, що утримує образ, але не сам образ як мить відображеної тепер, ось речі). Той, хто на знімку, на знімку є, але архаїчність образу і старість знімку демонструють його відсутність у світі окрім образу [7]. Хоча в умовах стрімкого розвитку технологій, вдосконалення фотографічного процесу та його художньої мови, а особливо в контексті дигіталізації та віртуалізації культурних процесів, варто переосмислити “теорію старої фотографії”. Кольорова фотографія, а особливо цифрова (не нанесена на матеріальний носій, а збережена у цифровому форматі) не викликає такого відчуття, як старе аналогове фото, оскільки ми не можемо визначити її “вік”, окрім певних натяків на зображених явищах або коментарях до знімків.

Отже, розглянувши низку фотографічних темпоральностей, можемо виділити як основні такі часові параметри фотографії:

- час дійсності, яка відображена на фото, тобто час, з якого зафіксована мить;
- авторський час, який характеризується тривалістю роботи автора над знімком;
- час сприйняття фотографії;
- час існування фото у свідомості глядача;

– час існування носія зображення (пластина, папір, цифровий носій).

Час існування знімку у свідомості глядача якісно відмінний від інших, він найвільніший і найабстрактніший, цей час наділений іншим простором, у якому сприйняття світлина може бути наділено різноманітними навіть суперечливими трактуваннями. Час перебування фотографії у свідомості глядача можна назвати метафізичним часом, який доволі абстрагований від інших часових координат, зокрема і від часового контексту, з якого вирваний його моментальний зріз. Але саме завдяки єдності усіх виділених нами часових координат виникає особливий хронотоп світлина, який став початком незворотних трансформацій (або мутацій) реальності у медіареальність.

**Висновки й перспективи подальших досліджень.** Згідно з концепцією М. Хренова, успіх фотографії безпосередньо пов'язаний із формуванням нових уявлень про час у суспільстві [15]. Саме з руйнуванням хронотопу традиційної культури людству відкрилася нова секуляризована реальність, у якій час втратив свою сакральну циклічність та повторюваність. Тепер кожен момент буття вимагав реєстрації, адже він більше ніколи не повториться, назавжди зникне. Завдяки фотокамері така реєстрація стала можливою. З появою дигітальних технологій просторво-часові координати фотографії зазнали ще кардинальніших змін – через фотооб'єктив реальність потрапила у віртуальний коридор. Фото продемонструвало людству свої могутні інтерпретаторські можливості комунікації, завдяки яким людина перетворилася на глядача всього, що здійснюється у світі в кожен даний момент цього звершення. Фотографія зробила образ масовим, надала можливість створення безмежної кількості копій та їх редагування, призвела до девальвації поняття оригіналу та об'єктивного відображення реальності, змінила уявлення про простір і час, призвівши до онтологічних трансформацій у культурі та становлення сучасної медіа-реальності. Сенс подальшого розвитку фотозображення та його теоретичного осмислення – в стабілізації відносин людини з часом і простором власного буття.

### **Література:**

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин [пер. с лат. М. Е. Сергеенко] – М. : Ренессанс: ИВО-Сид, 1991. – 488 с.
2. Барт Р. Camera Lucida: комментарий к фотографии / Ролан Барт

[пер. с фр. И послесловие М. Рыклина] – М. : Ad marginem, 1997. – 542 с.

3. Беньямін В. Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності // В. Беньямін [пер. з нім. Ю. Рибачука, Н. Лозинської] // Вибране. – Львів : Літопис, 2002. – С. 53-97.

4. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр [пер. с франц. Н. Сулова]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 200 с.

5. Кэвел С. Фотография и экран / С. Кэвел [пер. и послесловие Ларинова И. Ю.] // Метафизические исследования. – Выпуск 214. Дагерротип. Периодическое издание. Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб. : Изд-тво С.-Петерб. философского общества, 2010. – С. 215-216.

6. Кранк Э. О. Дискурс в фотографии / Эдуард Кранк. – Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2009. – 220 с.

7. Лишаев С. А. Старая фотография (вещь, образ, расположение) / С. А. Лишаев // *Mixtura verbum* 2006: топология современности: сб.ст. [под ред. С. А. Лишаева]. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2007. – С. 40-62.

8. Петровская Е. Прощание с фотографией: лекция, прочитанная в ИСИ осенью 2006 г. / Е. Петровская – Режим доступа: <http://art.photoelement.ru/analysis/petrovskaya/petrovskaya.html> (20.10.2011)

9. Руйе А. Между документом и современным искусством / А. Руйе [перевод и послесловие М. В. Ивановой] // Метафизические исследования. – Выпуск 214. Дагерротип. Периодическое издание. Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб. : Изд-тво С.-Петерб. философского общества, 2010. – С. 192-214.

10. Савчук В. Философия фотографии / В. В. Савчук. – СПб. : Изд-тво С.-Петерб. Ун-та, 2005. – 256 с.

11. Секацкий А. К. Фотография и мгновение / А. К. Секацкий // Метафизические исследования. – Выпуск 214. Дагерротип. Периодическое издание. Альманах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб.: Изд-тво С.-Петерб. философского общества, 2010. – С. 44-49.

12. Соколов Б. Г. Фотография субстанции / Б. Г. Соколов // Метафизические исследования. – Выпуск 214. Дагерротип. Периодическое издание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб. : Изд-тво С.-Петерб. философского общества, 2010. – С. 49-63.

13. Уваров М. С. Фотография в кино / М. С. Уваров // Метафизические исследования. – Выпуск 214. Дагерротип. Периодическое издание. Аль-

манах Лаборатории метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. философского общества, 2010. – С. 26-33.

14. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [Пер. с нем. В.В. Бибихина] – Харьков : “Фолио”, 2003. – 503, [9] с. – [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie\\_i\\_vremya-a.htm](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-a.htm).

15. Хренов Н. Фотография в контексте культуры / Н. Хренов // Фотография: проблемы поэтики [сост. В. Т. Стигнеев] – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – С. 36-66.

***Рецензент** – кандидат історичних наук, доцент кафедри культурології та менеджменту соціальної діяльності Волинського національного університету ім. Лесі Українки **В. Ю. Головей***

Юлія Саліженко

## ІДЕЯ ЯК ПІЗНАВАЛЬНА ТА ЕСТЕТИЧНА ЦІННІСТЬ У ТВОРАХ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

*У статті осмислюється роль ідеї як центрального елемента в творах концептуального мистецтва. Аналізується основні типи ідей, які використовує концептуалізм, та доводиться, що концептуальне мистецтво має пізнавальну та естетичну цінність.*

**Ключові слова:** концептуальне мистецтво, ідея, пізнавальна цінність, естетична цінність.

**J. Salizhenko. Idea as a cognitive and aesthetic value in the works of conceptual art**

*In this article the author tries to define the role of an idea as the central element in the works of conceptual art. Author analyzes the main types of ideas, which are used by conceptualism, and proves, that conceptual art can have both cognitive and aesthetic values.*

**Keywords:** conceptual art, idea, cognitive value, aesthetic value.

**Ю. Салиженко. Идея как познавательная и эстетическая ценность в произведениях концептуального искусства**

*В данной статье осмысливается роль идеи как центрального элемента в произведениях концептуального искусства. Анализируются основные типы идей, которые использует концептуализм, и доказывается, что концептуальное искусство может иметь познавательную и эстетическую ценность.*

**Ключевые слова:** концептуальное искусство, идея, познавательная ценность, эстетическая ценность.

Друга половина ХХ століття позначилася критикою модерністської естетичної парадигми, що в результаті привело до появи великої кількості різних мистецтв. Серед них особливої уваги заслуговує концептуальне мистецтво, яке виникає під впливом панівних філософських течій ХХ століття. Філософія логічного позитивізму, аналітична філософія та структуралізм, лінгвістика та різноманітні теорії інформації стали тією теоретичною основою, на яку спираються концептуалісти. На основі цих визначальних

течій філософії і була розроблена оригінальна теоретична база, що дозволяла говорити про самостійну естетику концептуалізму.

Актуальність цієї теми полягає в тому, що сучасна естетична теорія перебуває в пошуках нового шляху тлумачення природи та ролі мистецтва. І саме концептуальне мистецтво є тим напрямом, що намагалося зосередити усі свої експерименти навколо нового розуміння естетичного. До того ж проблематика, що досліджувалась концептуальними теоретиками дуже слабо розроблена у вітчизняній філософській літературі, що також зумовлює важливість цього дослідження.

*Предметом* статті є історія та теорія концептуального мистецтва.

*Об'єктом* дослідження є роль ідеї в концептуальному мистецтві, її пізнавальна та естетична цінність.

*Мета нашого дослідження:* виявити специфіку проблемних питань, порушених у концептуальному мистецтві, та їх важливість для розвитку естетичної теорії.

Цієї мети ми плануємо досягти шляхом вирішення таких *завдань*: розглянути історичний та теоретичний розвиток концептуального мистецтва; виявити специфічні характеристики, що притаманні цьому напрямку; виокремити види ідей, що складають основу концептуальних творів; довести, що твори концептуального мистецтва мають пізнавальну та естетичну цінність.

Історія формування концептуального мистецтва

Назва “мистецтво концепту” (concept art) вперше з'явилося в Америці в 1961 році. У своєму однойменному есе, що було видане в 1963 році, митець групи “Флаккус” (Fluxus) Генрі Флінт вживає цей термін, щоб позначити особливий вид мистецтва [5, с. 30]. Специфічна риса цього нового мистецтва – те, що воно нерозривно пов'язане з мовою. Декількома роками пізніше термін “мистецтво концепту” був остаточно замінений на термін “концептуальне мистецтво” (conceptual art). Автор цього терміна – Сол ЛеВіт, художник, твори якого вже не були орієнтовані виключно на мову. Його есе “Параграфи про концептуальне мистецтво” (“Paragraphs on Conceptual Art” 1967) та “Висловлювання про концептуальне мистецтво” (“Sentences on Conceptual Art” 1969) привернули до цього терміна увагу з боку широкої публіки і більш чітко визначили саме поняття концептуального мистецтва [3; 6, с. 12]. У 1969 році група англійських митців “Мистецтво і мова” (“Art & Language”) видала перший номер журналу “Art-Language”, що був проголошений

журналом про концептуальне мистецтво. У тому самому році молодий концептуальний художник Джозеф Кошут проголосив: “Усе мистецтво (після Дюшана) є концептуальним (за природою), тому що мистецтво існує лише концептуально” [4, с. 164].

При більш детальному розгляді можна сказати, що існує два шляхи дослідження феномену концептуального мистецтва: перший історичний, а інший – швидше філософський чи то концептуальний. Згідно з історичним підходом, термін “концептуальне мистецтво” позначає виключно мистецький рух, що мав місце між 1966 та 1972 роками [7]. Згідно цієї точки зору, твори, що були створені впродовж цього періоду, лише за винятком декількох, можуть бути названі справді “концептуальними”.

Інший підхід є менш історичним, а здебільшого філософським та концептуальним. Згідно з цим поглядом, сучасні твори Демієна Херста, а також твори Марселя Дюшана першої половини ХХ століття також можна кваліфікувати як “концептуальні”, навіть якщо вони не були створені в той, суворо кажучи, період концептуального мистецтва.

У такому випадку варто визначити риси, що об’єднують усі ці твори, їхні важливі спільні характеристики. Отже, що треба розуміти під терміном “концептуальне мистецтво”? Так чи інакше, усі програмні твори цього напрямку, усі експерименти та виставки наголошують на факті – і саме він є визначальним, – що концептуальне мистецтво робить наголос на ідеї, на думці, на інтелектуальній складовій мистецтва та її сприйнятті. Упродовж 1960-х років традиційні визначення мистецтва зазнають краху, а тому молоді художники, на основі панівних філософських ідей того часу, розпочинають переосмислювати сутність мистецтва. В експериментах митців ідея або ж концептуальна структура твору розпочала наприкінці 1960-х позбавлятися матеріальної реалізації, яку вважали другорядною та навіть непотрібною. Відповідно до цього, необхідно було віднайти нові форми репрезентації такого “нематеріального” мистецтва, які б суттєво відрізнялись від традиційних медіа. Мистецтво стало розумітись як певна форма інформації, ідея, тому глядач мав задіяти максимум своїх інтелектуальних зусиль, щоб зрозуміти її. Можливо, саме через це концептуальне мистецтво не вийшло за межі вузького кола концептуалістів, адже було надто складним для осмислення з боку широкої публіки.

Таким чином, мистецтво було проголошено “розумовим” не лише тому, що воно вимагає передусім інтелектуальних зусиль, а

тому, що головна мета концептуального твору – аналітична, вона полягає в творенні та перетворенні ідей. Творці є швидше авторами значень, аніж вправними ремісниками, а тому саме ідея, а не мистецький об'єкт, є головною в мистецькому досвіді. Звідси й інші поширені назви концептуального мистецтва – “дематеріалізоване мистецтво”, “мистецтво як ідея”, “постпредметне мистецтво” – всі ці назви покликані відобразити сутність концептуалізму [2, с. 326].

У концептуальному мистецтві саме поняття, “концепти” або ж ідеї визначають матеріал мистецького твору. Таким чином, концептуальне мистецтво зміщує наголос з чуттєвого задоволення та краси. Натомість його теоретики вважають ідею головним компонентом мистецького твору, а тому переконані, що об'єкт мистецтва має бути “дематеріалізований”. Акцент переноситься з візуальної сфери – в концептуальну, від перцепції до концепції, тобто з конкретно-чуттєвого сприйняття на інтелектуальне осмислення. Концептуалізм стверджував, що мистецтво має бути очищене від експресивних та емоційних цілей, він намагався “звільнити себе від естетичних параметрів” та зайняти зовсім іншу онтологічну платформу.

Така позиція вимагає більш детального філософського аналізу. З огляду на вищезазначене, можна поставити багато проблемних питань. Як може існувати мистецтво, повністю позбавлене естетичних амбіцій? Чи є твори концептуального мистецтва справді неестетичними, і якщо ні, як їх взагалі можна назвати об'єктами мистецтва? Отже, першою проблемою є визначення приналежності творів концептуального мистецтва до сфери естетики.

Тоді друга проблема пов'язана з необхідністю дослідити питання, чи має концептуальне мистецтво пізнавальну цінність? Оскільки концептуальне мистецтво намагається замінити значення чуттів значеннями інтелекту, таке мистецтво є передусім мистецтвом розуму. У творах концептуалізму “ідея є королем” – існування ідеї є необхідним та достатнім для існування мистецтва. Чи несе ідея в концептуалізмі когнітивну цінність – це є другий основний напрям дослідження.

Естетична цінність та пізнавальна цінність

Хоча спроба визначити відмінності між естетичним та когнітивним була нерідкісним явищем у філософських колах, небагато художніх напрямів прагнули розрізняти ці два поняття так явно, як це робили концептуалісти. Вони наголошували на неестетичному характері своїх творів, вважаючи естетику пов'язаною з безпосе-



реднім досвідом, а тому такою, що не перетинається з інтелектуальною природою концептуалізму.

Але чи має мистецтво бути анти- або неестетичним, якщо воно прагне також мати і пізнавальну цінність? Безперечно, ні. В історії мистецтва чимало випадків, коли твори мистецтва мали і естетичну, і пізнавальну цінність. Наприклад, картина Едуарда Мане “Покарання імператора Максиміліана” (1867) має пізнавальну цінність не лише тому, що дає нам знання історичної події, а й дає розуміння того приниження, яке відчуває голова держави. До того ж вона має естетичну цінність, з огляду на гармонію та інтенсивність, з якою зображена ця сцена. Отже, традиційно, твір мистецтва може мати обидва типи цінностей. Крім того, естетична цінність твору може посилити та інтенсифікувати його когнітивну цінність і навпаки.

Тому спробуємо встановити, чи необхідною є відмова від естетичної цінності задля пізнавальної цінності концептуального мистецтва, оскільки таке мистецтво намагається піддати критиці традиційні художні моделі. По-перше, ми маємо поставити питання, чи справді концептуальне мистецтво досягає успіху в ізоляції себе від естетики. По-друге, ми маємо зрозуміти, чи необхідна ця умова концептуальному мистецтву, щоб досягти його цілі. Відповідь буде негативною на обидва ці питання.

Головна підстава для проголошення митцями свого мистецтва анти- чи неестетичним – це “дематеріалізація об’єкта” в концептуалізмі. Цей напрям не лише стверджує панівну роль ідеї у творенні мистецтва, але також вважає, що ідеї самі по собі є найбільш відповідним матеріалом концептуальних творів. Як казав Сол ЛеВітт “ідеї самі по собі можуть бути творами мистецтва” [6, с. 14].

Така позиція, що ідея є матеріалом мистецтва і самого мистецького твору, здається, може розширити межі художньої творчості, але, разом з тим, ця можливість викликає тривогу. Адже якщо слідувати такому принципу зміщення акценту на саму ідею, то втрачається один з найважливіших аспектів мистецтва – естетичне, а саме чуттєве, задоволення, яке можна відчути чи безпосередньо сприйняти. Здається, що відсутність об’єкта, який можна побачити чи почути, робить концептуальні твори неестетичними.

Три типи ідей у концептуальному мистецтві

Але все ж є один елемент, що може стати носієм естетичної цінності, – це є ідея як центр мистецького твору. Щоб виявити, чи можуть ідеї мати естетичну цінність, варто проаналізувати їх

види, що зустрічаються у творах концептуального мистецтва, і ті засоби, які воно використовує. Загалом у концептуалізмі можна виокремити такі типи ідей:

- а) арт-рефлексивні ідеї (art-reflexive ideas) [9, с. 76];
- б) соціально-політичні ідеї;
- в) філософські ідеї.

По-перше, концептуальне мистецтво часто є критикою мети мистецтва та ролі митця. Концептуальне мистецтво є саморефлексивним; його основна мета є запитування того, що може вважатись мистецтвом, яка функція митця і яку роль мистецтво має відігравати в суспільстві. Таким чином, твір концептуального мистецтва є певним “типом речення, що існує в контексті мистецтва як коментар до мистецтва” [4, с. 165].

Прикладом арт-рефлексивної ідеї можна вважати серію робіт Роберта Барі “Інертний газ” (1969). Замість того, щоб працювати в закритому просторі галереї, Барі просто випустив невелику кількість декількох видів газу в атмосферу. Один такий твір, “Інертний газ: Гелій”, складався з двох кубічних футів гелію, що був випущений у Каліфорнійській пустелі. Додаток пояснював: “колись вранці 4 березня 1969 року, 2 кубічних фути гелію були повернені в атмосферу” [9, с. 77]. Те, що намагався показати Барі, – це твір мистецтва, який існує, але який неможливо побачити. Мистецтво, інакше кажучи, не вимагає чуттєвого об’єкта чи події – мистецтво як процес може бути присутній повністю непомітно.

Наступний вид ідей – соціально-політичні ідеї концептуального мистецтва – пропонують коментар на соціально-політичні події чи стан міжнародних стосунків.

У 1970 році Об’єднання діячів мистецтва (Art Workers Coalition) презентувало виставку “Q. And babies? A. And babies” (“Питання: А діти? Відповідь: І діти”). Виставка включала в себе фотографію близько 20 тіл, звалених на дорозі у В’єтнамі, внизу якої був підпис червоного кольору. Світлина зображувала наслідки жакливої події в Май Лаї, маленькому селищі в Південному В’єтнамі, коли, незважаючи на те, що жителі селища не атакували, американським солдатам було наказано “нейтралізувати” селище. Сотні людей були вбиті, а селище розграбовано та спалено. Після цієї події в газетах з’явилися декілька знімків цього масового вбивства, серед яких була і фотографія, що лягла в основу виставки “Питання: І діти? Відповідь: І діти”. На світлині були зображені тіла мертвих жінок та дітей. Очевидно, що наміром твору було донести дуже

конкретне політичне повідомлення, а саме, що політика США щодо В'єтнаму була невинуватою і що подібна несправедливість подавалася в ім'я демократії [9, с. 78].

І чи не найважливіший тип ідей у концептуальному мистецтві – це філософські ідеї. Прикладом філософування концептуалістів є інсталяція Майкла Крейга-Мартіна під назвою “Дуб” (1973). Це була скляна полиця, на якій стояв прозорий стакан з негазованою водою. Як додаток до твору, поруч висів листок з таким текстом:

“Питання: Для початку, чи не могли б ви описати цей твір?”

Відповідь: Звісно. Все, що я зробив, це замінив склянку води на дорослий дуб без зміни ознак склянки води.

Питання: Ознак?

Відповідь: Так. Колір, чуття, вага, розмір.

Питання: Може ви просто назвали склянку води дубом?

Відповідь: Аж ніяк. Це більше не склянка води. Я змінив її актуальну субстанцію. Отже, тепер буде неточно називати це склянкою з водою. Кожен може назвати це як завгодно, але це не змінить того факту, що це дуб.

Питання: Чи ви вважаєте, що зміна склянки води на дуб є вивором мистецтва?

Відповідь: Так [9, с. 78-79].

Акт називання чогось зовсім іншим іменем часто було характерним для богослов'я. Конкретніше, центральна ідея твору Крейга-Мартіна – це філософсько-теологічне поняття – переосуднення, тобто зміна субстанції, як, наприклад, зміна хліба чи вина на щось інше, що носить ім'я тіла та крові Христа.

Звісно, не можна в цьому контексті не згадати один з найбільш відомих творів концептуального мистецтва “Один і три стільці” Джозефа Кошута (1965-7). Це дерев'яний стілець, поруч фотографія стільця і стаття зі словника з визначенням слова “стілець”. Тобто нам представлено три маніфестації стільця: поняття стільця, справжній стілець, і зображення дійсного стільця. Цим Кошут явно натякає на вчення Платона про ідеї. Тому головний сенс вивор – це метафізичне запитання: “Що є “реальним” стільцем?”, “Що є просто зовнішнім виглядом, появою, а що реальністю?”

Стає очевидним, що пізнавальна цінність, яку мають вищеописані твори, цілком узгоджується з тим, що ідеї можуть мати естетичні якості. Звісно, у творі мистецтва концептуалістів може не бути предмета, який ми можемо сприймати органами нашого чуття, проте ідея як основний матеріал такого твору сприймається

нами інтелектуально, а тому стає предметом інтелектуального досвіду, до якого цілком можна застосувати естетичну оцінку.

У не мистецькому контексті твердження, що ідея чи інтелектуальний процес може мати естетичні якості, є відносно несуперечливим. Наприклад, ми можемо говорити про витонченість математичного доведення, красу ходу в шахах та про недосконалість проваленого експерименту. А тому, здається, не має виникнути труднощів у принципі з твердженням про те, що ідеї та інтелектуальні процеси можуть мати естетичні якості.

#### Висновок

Отже, головний висновок, який ми можемо зробити на підставі попереднього аналізу цього напрямку, є таким, що концептуальне мистецтво буде естетичним з огляду на ідею, як його центрального елементу. Незважаючи на те, що теоретики концептуалізму в мистецтві намагались всіляко відмежуватись від сфери естетичного, все ж ідея як центральний елемент концептуального твору, добре репрезентована та глибока, може викликати у глядача безпосередні відчуття, як, наприклад, при перегляді картини. А тому така ідея матиме естетичну цінність. Переживання ідеї, таким чином, тягне за собою складання судження про якості ідеї, серед яких є й естетичні. А досвід цих естетичних якостей (чи позитивних, чи негативних) буде частиною безпосереднього досвіду, що несе пізнавальну цінність концептуального мистецтва.

Тому традиційна модель цінності може розповсюджуватись і на концептуальне мистецтво, навіть якщо нам здається, що воно має антиестетичний характер. Концептуальне мистецтво може мати як пізнавальну, так і естетичну цінність.

#### Література:

1. Бинкли Тимоти. Против эстетики / Эстетика и теория искусства XX века: Хрестоматия / Сост. Н. А. Хренов, А. С. Мигунов. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 688 с.

2. Культурология XX век. Энциклопедия. – Т. 1. – СПб. : Университетская книга; “Алетейя”, 1998. – 447 с. – С. 326.

3. Левитт, Сол. Параграфы о концептуальном искусстве / Пер. Полины Журавской // Художественный журнал. – № 69. – Ноябрь. – 2008.

4. Kosuth, Joseph. Art After Philosophy / Conceptual Art : a Critical Anthology / Eds. Alexander Alberro and Blake Stimson. Massachusetts Institute of Technology. 1999.

5. La Monte, Young. An Anthology of Chance Operations. L. Young & J. MacLow, 1963.

6. LeWitt, Sol. Sentences on Conceptual Art / Conceptual Art : a Critical Anthology / Eds. Alexander Alberro and Blake Stimson. Massachusetts Institute of Technology. 1999.

7. Lippard, Lucy R.. Six years: the dematerialization of the art object from 1966 to 1972/ ed. Lucy R.Lippard. New York: Praeger, 1973.

8. Marzona, Daniel. Conceptual Art. Taschen. New York. 2005.

9. Philosophy and Conceptual Art / Eds. Peter Goldie and Elisabeth Schellekens. Clarendon Press.Oxford. 2007.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри етики, естетики і культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка **І. І. Маслікова***

Марина Будько

## НА ПЕРЕТИНІ “СВІТІВ”: ФЕНОМЕН ГОСТИННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ ВІРТУАЛЬНОСТІ

*У статті аналізується феномен гостинності на засадах поліонтичної парадигми, що сформувалася в межах віртуального підходу й онтологічно припускає існування безлічі самостійних реальностей із власними часом, простором і законами існування. Простір гостинності розглядається як міфологічний, по суті, своєрідна нейтральна зона на перетині світів, місце переходу з хаосу в космос.*

**Ключові слова:** поліонтична парадигма, віртуальна реальність, міфологічна реальність, феномен гостинності, простір гостинності.

**M. Bud'ko. On the crossing of “worlds”: the hospitality phenomenon in philosophical dimension of virtuality**

*The author analyses the hospitality phenomenon on the basis of the polyontic paradigm formed within the virtual approach and ontologically concedes the existence of an infinite number of independent realities with their own time, space and existence laws. The hospitality space is considered here as mythological per se, a neutral area in worlds crossing, the point of passage from the chaos to the outer space.*

**Keywords:** polyontic paradigm, virtual reality, mythological reality, hospitality phenomenon, hospitality space.

**M. Будько. На пересечении “миров”: феномен гостеприимства в философском измерении виртуальности**

*В статье анализируется феномен гостеприимства на основе полионтичной парадигмы, которая сформировалась в пределах виртуального подхода и онтологически предполагает существование множества самостоятельных реальностей с собственными временем, пространством и законами существования. Пространство гостеприимства рассматривается как мифологическое, по существу, своеобразная нейтральная зона на пересечении миров, место перехода из хаоса в космос.*

*Ключевые слова: полионтичная парадигма, виртуальная реальность, мифологическая реальность, феномен гостеприимства, пространство гостеприимства.*

В усіх проявах постнекласичної культури проглядає повернення до архаїчного світосприйняття, яке не знало розподілу на реальне й ірреальне. Постнекласична культура являє нам виставу, в якій замість старого Всесвіту, загадки якого вже почасти розгадані, виходить на підмостки не новий, а ще старіший світ, густо замішаний на невідомому: “На наших очах одна реальність “наїздить” на іншу” (О. Геніс). Дійсне й гадане в цьому новому-старому світі дорівнюються в повноваженнях, людська свідомість тяжіє до світу примарних образів, віртуальна реальність та реальне життя зливаються – то чи не найнаочніші прикмети постнекласичного світовідчуття. “Вибух всесвіту у множинність” (М. Хейм) пов’язаний передусім із розвитком системи Інтернет; віртуальна реальність – це імерсивна та інтерактивна імітація реалістичних і вигаданих середовищ (Ж. Ланьє), тобто ілюзорний світ, у який занурюється і з яким взаємодіє людина, до того ж створюється цей світ імітаційною системою, здатною формувати відповідні стимули в сенсорному полі людини і сприймати його відповідні реакції в моторному полі в реальному часі.

Але щойно людина здолала потрясіння й сум’яття від здійсненості доступу до віртуальної реальності – через посередництво комп’ютера, – вона вкотре усвідомила, що нове – це лише підзабуте старе, що комп’ютерові просто вдалося унаочнити певні реалії, яких досі людина не вміла (чи забула?) помічати, та забезпечити доступ до неї. К. Райда пояснює це трансформаціями психоемоційного комплексу індивіда, його “екзистенціальності”, добре відомими з історії культурного розвитку, як відомі й приклади їх дослідження: “згадаймо хоча б середньовічний підхід до інтерпретації взаємодії та взаємозалежності різних реальностей – реальностей різних онтологічних рівнів буття – “лествицю сходження” Ісаака Сірина, де визначальним вважався не абсолютний статус відповідної реальності, а, насамперед, здатність людської істоти “розкрити в собі” або ж “увійти в”, “породити в собі” іншу, вищу реальність, реальність наступного рівня, але реальність, “енергетично” залежну і пов’язану зі своєю “первинною матрицею”, своїм первинним рівнем” [7, с. 4]. Нині ж людина знову збагнула не просто факт існування інших реальностей, а й власну здатність про-

никати до них. Услід за цим розпочалися всеохопні, співмірні за потужністю й натхненням хіба що з епохою Великих географічних відкриттів, пошук і освоєння нових (віртуальних) світів – чи не в усіх сферах людського життя.

Співвідношення соціальної та віртуальної реальності – реального, повсякденного соціального світу та світу нововідкритого (новоствореного) й новонабутого – стало важливою соціальною й філософською проблемою, дослідження якої пов'язують з іменами Ж. Бодрійяра, О. Генісаретського, Ж. Дерріди, М. Епштейна, Ж. Лакана, М. Фуко та ін., які інтелектуально виступили проти старих онтологічних моделей світу; дослідники вдаються до розгляду віртуальної реальності з метою вияву глибинних онтологічних закономірностей (М. Носов, М. Опенков, В. Розін, М. Хайм, С. Хоружий та ін.), пошуку антропологічних засад і аналізу широкого культурного контексту (Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Б. Булі, Ф. Гваттарі, Ж. Делез, У. Еко, С. Жижек, Р. Холетон та ін.), вияву стилю й настроїв постмодерну (Ж. Делез, Ш. Теркл, Б. Булі та ін.) тощо.

Упродовж нетривалого часу поняття віртуальної реальності стало загальноживаним – “сьогодні править бал не реальність, а віртуальність” (Ж. Бодрійяр), – а частотність уживання слова *віртуальний* і сполуки *віртуальна реальність* зросла настільки, що з'явилися підстави говорити про “тотальну віртуалізацію всього і вся, – аж до метафізичних підстав світу в цілому” [8, с. 7]. Так само зріс і перелік пояснюваних ним явищ: тепер поняття *віртуальний* використовується для опису й дослідження не лише комп'ютерних віртуальних реальностей, а й реальностей інших типів – психологічних, езотеричних, естетичних, міфопоетичних тощо.

Вагомими інтелектуальними набутками на шляху освоєння віртуальних світів стали “імагінативна” дійсність Е. Голосовкера та концепція можливих світів М. Епштейна, ґрунтована на ідеї нової ролі філософії, а саме її призначенні не для пояснення світу, а для відкриття і множення світів можливого. Найбільшого ж визнання на пострадянському просторі набули дослідження в руслі віртуалістики, яка вже відбулася як парадигмальний підхід, що розвивається в межах постнекласичної картини світу й визнає онтологічний статус віртуальної реальності, як і поліонтологічність будь-якої реальності. Сформульовані М. Носовим особливі властивості віртуальної реальності (порожденість – породжується іншою реальністю; актуальність – існує тут-і-тепер; автономність – має власний час, простір і закони існування, відмінюючи минуле й



майбутнє; інтерактивність – може співіснувати і з профанним світом, і з сакральним) [4, с. 83] застосовні майже до будь-якої сфери дослідження, що було успішно доведено за минуле десятиліття.

Саме з цих позицій ми і звернемося до дослідження феномена гостинності у філософському вимірі віртуальності, виходячи з того, що простір гостинності, міфологічний, по суті, є своєрідною нейтральною зоною між світами (дослідники по-різному локалізують віртуальну реальність щодо соціальної реальності: від категоричного відмежування її від реальності “первинної”, констатації її самозамкненого характеру (гіперреальності) й принципової несумісності з будь-якою іншою (Ж. Бодрійяр) чи визнання чистою потенційністю (Д. Пивоваров), – через віднайдення місця для VR між потенційністю й дійсністю (М. Носов, М. Опенков С. Хоружий), – до оголошення всіх світів, з реальним включно, можливими “символічними конструктами” (Н. Гудмен і Р. Рорті). Щодо гостинності, то вона “працює на межах, на кордонах між людським і божественним, профанним і сакральним, своїм і чужим” [3, с. 70], – це своєрідний простір на перетині світів.

Усе розмаїття ритуальних дій традиційної гостинності, подібно до розмаїття сценічних прийомів (їм приділялася значна увага в руслі досліджень з віртуалістики) передбачає конструювання такого особливого простору, в якому відбувається поєднання реальності об’єктивної та міфологічної, – і це суголосно визначальній тенденції постмодерну: сполучення граней реального (включно з повсякденним) й уявного. На думку “батька” крюттичного театру А. Арто, “на кону, як і раніше, стоїть сама реальність, міф самої реальності, міфореальність як така” [6, с. 47]. Тут слід зважати, що впродовж тривалого часу “міфологічне” та “повсякденне” сприймалися як антитеза: міф асоціювався винятково з простором сакрального, а повсякденність – із простором профанного. І попри все це “народжується” міф саме в реальному світі: людина творить міф, перебуваючи у просторі буденності. Поступово осягаючи й філософськи осмислюючи це, людство переживає нині своєрідний міфологічний ренесанс. По суті, спостерігається процес, зворотній тому зламові світогляду, що супроводжував перехід від космології до історії – випрямлення, вилініювання часу й усвідомлення його незворотності, – адже секрет міфологічної свідомості, як це підкреслював М. Еліаде, полягає в циклічності часу священного міфу. І комп’ютерна віртуальна реальність виступила тут своєрідним каталізатором, повернувши нам не лише напівзабуте відчуття міфу, а

й спроможність виходити (а часом “увійти й оселитися” (М. Хейм) в міфологічний простір безпосередньо з простору буденності.

Простір віртуальної реальності виявляє безперечні міфологічні риси, що наповнюють цю категорію конкретним змістом, – підкреслює О. Єлхова, вважаючи міф як спосіб сприйняття світу найбільш органічним для людини, що перебуває під впливом засобів миттєвої електронної інформації. Подібно до міфу, у віртуальному світі загальне, особливе й одиничне зливаються в неподільну цілісність, неоформлений стан трансформується в оформлений; а реальність сприймається й конструюється за другим, емоційно-образним типом. Тому дослідження в галузі теорії міфу – Р. Барта, К. Леві-Строса, О. Лосева та ін. – “актуалізують цілу архаїчну верству знання, опосередкованого сучасною науковою парадигмою, і дають змогу рельєфніше описати й прояснити феномен віртуальної реальності” [2, с. 30, 32], адже в міфологічній свідомості людини первісного суспільства ідеї чи фантазії були реальністю, як реальністю нині стають віртуальні фантазії.

Міфологізм, поряд з іншими формами відображення світу, є фрагментом будь-якої культурної та індивідуальної свідомості. Це просто інша форма відображення реальності, що має власну природу, специфічні способи відображення та функціонування, осібні функції та смисли – а значить, власну онтологію й епістемологію. До того ж, неможливо чітко розмежувати простір міфу й простір повсякденного: незмінно й повсякчасно дотикаючись, вони формують неповторний духовний ландшафт конкретних культур. Загалом категорія простору (орієнтація у просторі, членування простору, визначення місця в ньому – свого й чужого) є однією з найважливіших категорій, що спроможні відображати й формувати модель світу, а рух у просторі належить до тих універсалій, що вишукуються в будь-якій моделі світу. Що ж до характеру спрямованості й інтенсивності руху – хоч реального, хоч метафоричного, – то він не лише актуалізує конкретну модель світу, а й визначає її структуру. Основним “просторовим кодом”, точкою відліку, мірою речей, центральною віссю взаємодії людини зі світом є антитеза “цей” (свій) та “інший” (чужий): протиставлення світу внутрішнього, організованого, видимого, профанного – зовнішньому, хаотичному, невидимому, сакральному. Людина цілковито підпорядкована впливові цієї культурної опозиції – хиткої та мінливої, як і контури сакрального й світського в культурному просторі.

Однією з найзручніших і найпродуктивніших моделей, що дають змогу будувати взаємини з різними представниками “іншого” світу – міфічними (Бог, духи предків) і цілком реальними (гість, мандрівник, перехожий) – є ритуал гостинності. Але при самоочевидній реальності й матеріальності гостя нумінозність його природи так само безумовна: він справдана сприймався як потенційно надприродна істота: Бог (у людській подобі він ходить по землі), небіжчик (покидаючи коло живих, він стає для них гостем зі світу мертвих), мандрівник-подорожній-жебрак (прибульці з іншого світу, вони є посередниками між світом живих і світом мертвих), – первинно будь-яка форма гостинності має справу з “іншим” світом. Простір гостинності, як і простір віртуальної реальності загалом, підпорядкований логіці дивовижного й відповідно до неї визначається особливими категоріями: “світу поза часом (але в часі), поза простором (але у просторі), поза природною причиновою ланцюгом (посеред ланцюга причинності). Проте ці дивовижні явища підпорядковані власній необхідності та власним законам. Це світ можливості неможливого, виконання невиконуваного, здійснення нездійсненого” [1, с. 22]. Саме сакральністю гостя зумовлена низка деталей традиційної гостинності, як-от безіменність гостя (не годиться запитувати подорожнього, хто він, куди йде, чого прийшов), сидіння, нерухомість, мовчання тощо.

Та наскільки суперечливий, непередбачуваний і ймовірно небезпечний прибулець з іншого світу (породження хаосу), настільки ж однозначний, цілісний і передбачуваний образ гостя (вже елемент космосу, порядку). Саме тому традиційний ритуал гостинності організований таким чином, щоб “упорядкувати” гостя, цілковито скорити його своєму сценарію, залучити до тимчасової спорідненості з господарем дому, і навіть не тільки з ним, а й з усім його родом; уже дозвіл зайти до оселі – символічний перший крок до визнання своїм. А втім, гість у просторі гостинності все ж не перемінюється в “доконче свого”, не асимілюється: він лиш тимчасово “освоюється” або “присвоюється” господарями, стає “своїм чужим”. Ця “освоєність” обмежена в часі і просторі, точніше, вихоплюється за межі реального часу й простору – у субпростір, куди разом з гостем “випадають” з основного часового потоку й господарі, повертаючись після провідів гостя в точку відліку.

Як приклад віртуальної реальності М. Опенков наводить, серед інших, і феномен “між” у діалогіці М. Бубера, коли діалогічне взаємодіяння двох і більше індивідів, – бесіда чи й просто

скороминуша зустріч, – передбачає виникнення якоїсь соціальної особистості як двоєдності чи багатоедності. Досліджуючи віртуальну реальність за допомогою запропонованого ним “онто-діалогічного підходу”, М. Опенков визначив її стрижневу, на нашу думку, характеристику: “йдеться про момент, коли життя і смерть, реальне й уявне, минуле й майбутнє перестають сприйматися як протилежності. Зняття таких протилежностей і є віртуальною реальністю” [5, с. 19]. Саме так у ритуалах прийому та проведів гостя драматично розігрується й тимчасово нейтралізується основоположна опозиція “своє/чуже”. І це не просто відмітна ознака людської гостинності – це прецедент розв’язання найважливішої проблеми на шляху побудови глобального світу: проблеми нейтралізації та подолання чужості.

Отже, як нам бачиться, гадана нерозв’язність багатьох першорядних онтологічних проблем сучасного швидкозмінного світу коріниться насправді в моноонтологічності категоріального складу мислення, яка, прагнучи вмістити весь світ в одну реальність, упродовж тривалого часу відкидала за межі не лише наукового інтересу, а й філософської рефлексії все, що не вписувалося в єдину модель світу з єдиними законами існування. Нова, поліонтична парадигма, що сформувалася в межах віртуального підходу, онтологічно припускає існування безлічі самостійних реальностей – із власними часом, простором і законами існування. Але очевидно, що подібна ознака – поліонтологічність – характерна й для міфологічного мислення: для первісної людини міф був об’єктивною дійсністю; не випадково всю історію культури К. Юнг розглядав як трансформацію міфів, піднесення їх на все вищі щаблі. Як бачимо, людина вже засвідчила у філогенезі досвід творення в уяві світу сталості, гармонії, впорядкованості – як антитези мінливої дійсності, – і його матеріалізації, втілення в соціальну реальність. Міфологія як раз і була тим вмістищем зразків чи моделей, за якими вибудовувалися щоденна поведінка людини, її свідомість і життя. Міфологічні образи служили (і служать досі) зразками чеснот та вчинків, які в іншій формі неможливо й уявити. Так само сьогодні віртуальна реальність може стати “полігоном” для визрівання, викристалізовування й апробації ідеї майбутньої ойкумени.

### **Література:**

1. Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют / Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М. : Наука, 1987. – С. 114-165.

2. Елхова О. И. Мифологическое пространство виртуальной реальности / О. И. Елхова // Аспирантский вестник Поволжья: научно-информационный межвузовский журнал. – 2010. – № 5-6. – С. 26-33.

3. Монтандон А. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? / Ален Монтандон; пер. с фр. Е. Гальцовой // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 1 (65). – С. 61-70.

4. Носов Н. А. Виртуальная реальность / Носов Н. А. // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152-164.

5. Опенков М. Ю. Виртуальная реальность: онто-диалогический подход: Автореф. дис... докт. филос. наук: 09.00.01 / Опенков М. Ю.; Моск. педагог. гос. ун-т. – М., 1997. – 36 с.

6. Пространство другими словами: Французские поэты XX века об образе в искусстве. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. – 304 с.

7. Райда К. Ю. Екзистенціально-антропологічні передумови трансформацій світоглядно-ціннісних орієнтацій індивіда в комп'ютерно-інформаційному просторі / К. Ю. Райда // Мультиверсум: Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 76. – К., 2008. – С. 3-11.

8. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб. : СПбГУ, 2007. – 147 с.

**Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри загальної психології Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **Т. С. Трійцяка**

Леся Войтків

## ВІРА І РОЗУМ – ПРЕДМЕТ ОСМИСЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ

*У статті розглядається питання співвідношення віри і розуму їх духовно-формуючої сутності в українській філософії ХІХ століття. Розкрито осмислення цієї проблеми в працях таких мислителів, як Іван Скворцов, Василь Карпов та Йосип Міхневич.*

**Ключові слова:** віра, розум, духовність, істина, дух, мислення.

### ***L. Voytkiv. Faith and reason – subject omprehension in ukrainian philosophy XIX century***

*In the article the question of correlation of faith and mind is examined them to spiritually-forming essence in Ukrainian philosophy of XIX of century. The comprehension of this problem is exposed in labours of such thinkers as Ivan Skvortsov, Vasyl Karpov and Joseph Mihnevych.*

**Keywords:** faith, mind, spirituality, truth, spirit, thinking.

### ***Л. Войтків. Вера и разум – предмет осмысление в украинской философии ХІХ века***

*В статье рассматривается вопрос соотношения веры и ума их духовно-формирующей сущности в философии ХІХ века. Раскрыто осмысление данной проблемы в трудах таких украинской мыслителей как Иван Скворцов, Василий Карпов и Иосиф Міхневич.*

**Ключевые слова:** вера, ум, духовность, истина, дух, мышление.

Сучасний етап розвитку українського суспільства має складний і суперечливий характер. Негаразди в соціально-економічній сфері негативно впливають на загальну духовну атмосферу життя. Зосередження на потребах сьогодення суспільство втрачає інтерес до здобутків класичної культури, зокрема національної. В цих умовах духовний вакуум заповнює масова культура, яка несе культ насильства та розпусти. Тому саме сьогодні є актуальним звернення до національної традиції, до джерел духовності українського народу.

Зокрема, це проблема взаємодії розуму та віри, оскільки вона має світоглядний, сенсожиттєвий зміст. Тільки розум, який спирається на віру, може дати справжній стимул для активного розвитку та самовдосконалення людини як у плані осягнення власної сутності, так і пізнання навколишнього світу. Саме така традиція і простежити в українській філософській думці, де поєднання розуму та віри формує високу духовність і глибоку культуру нашого народу.

Цю проблему досліджували такі мислителі, як Д. Чижевський, О. Лосев, О. Федів, С. Ярмусь, М. Ткачук, Н. Мозгова.

Мета статті: розкрити особливості взаємовідношення віри та розуму в українській філософській традиції XIX століття.

Філософія київського професора Івана Скворцова ґрунтується на аналізі поняття істини, яка розглядалася ним і як даність, що сприймається, і як даність, що пізнається. Безпосереднє відчуття істини витлумачувалося мислителем як віра в рамках першої форми пізнання. Віра – основа всього розумового розвитку. Другою формою та сходинкою пізнання є осягнення безпосереднього змісту віри і підведення віри до рівня знання. І саме з цього прагнення виникає наука і власне філософія. На думку І. Скворцова, мислячий дух людський не є безумовною істиною, так як саме мислення не є чимось абсолютним і творчим... “Істина не є витвором лише одної нашої чистої думки нашої. Навпаки, спочатку вона є дещо дане для нас, і нами тільки пізнається, сприймається свідомістю. Звідси першопочаткове, природне відношення нашого духу до істини є відношенням сприйняття, чуття. Як блага та досконале, так і істинне, ми пізнаємо спочатку безпосередньо, вродженим для нас відчуттям істини. І це безпосереднє відчуття істини – є віра. Таким чином, віра становить первинну, природну форму нашого пізнання і слугує основою всього подальшого розумового розвитку” [7, с. 508].

Отже, головне завдання філософії учений вбачав у необхідності аналізувати розумну природу людського духу, відкривати та осмислювати в цій природі першопочаткові та основні елементи істини, які ще треба буде виділити від сторонніх домішок та виокремити в ясних і точних поняттях. Але істина у своєму первинному вигляді не може задовольнити теоретичний розум людини і вона починає прагнути до повного та всеосяжного пізнання цілості всіх речей, до повної та досконалої істини. І це, за І. Скворцовим, є “*philosophia secunda*”. Тим часом, у повній відповідності зі своїм філософським теїзмом, прагнення філософствующого духу спрямовувалось до своєї ж кінцевої мети, – до спокою та миру,

що найбільш повно реалізувалися не в царині філософії, а на шляху здійснення Духу Божого, який є джерелом будь-якої істинної мудрості та розуму. Сам філософ цю думку формулює так: “Правильно покладена і правильно розвинута філософія, виходячи із віри у головні істини розуму людського, повинна прийти до віри в самі підвалини та джерело істини – у втілене Слово Боже. Істинна філософія, як говорили й Отці Церкви, є провідницею до Христа, а Христос є і Шлях, і Істина, і Життя наше” [7, с. 511].

На нашу думку, І. Скворцов намагався довести специфічне посередництво філософії між природним розумом та християнством. Щодо “філософствующого духу”, то, як пише вчений, він є “не духом істини, а є духом, який прагне істини. Оскільки єство філософії завжди полягає тільки в одному прагненні до істини, більшому чи меншому наближенні до неї, то зрозуміло, що ми навмисно шукатимемо та вимагатимемо від неї повного заспокоєння для свого розуму та серця... Вона не зможе нам дати того, чого за суттю своєю не має в собі” [7, с. 505-506].

Таким чином, хоча Скворцов і заперечував безумовну цінність та значення філософії у справі повного і всеосяжного пізнання світу та ставився до всіх історико-філософських систем досить критично (особливо до Гегеля), водночас він ніколи не доводив свого критицизму до повного скепсису в справі пізнання істини філософськими засобами. Прагнення мислячого людського розуму пізнати істину він завжди вважав природним та закономірним процесом. А в історично наявних філософських системах завжди, на думку мислителя, присутні хоча б малі частки істини, і вони не є якоюсь шеренгою одних тільки помилкових міркувань. У будь-якій філософській системі завжди є як позитивні, так і негативні моменти.

Філософські уподобання І. Скворцова зазнали найбільшого впливу філософії Канта, особливо в теорії пізнання та в його моральній філософії. А ось критику свою вчений найчастіше спрямовував проти Гегеля. Бо саме останньому, як вважав київський професор, найбільш притаманне пантеїстичне світоспоглядання. А воно не несумісне з догматами християнства, де Бог є трансцендентним щодо світу, а не присутнім у світі (різновидом пантеїзму І. Скворцов вважав і гегелівський панлогізм). Мабуть, цим можна пояснити той факт, що Гегеля в своїх лекціях протоієрей Скворцов намагався не торкатися.

Особливий науковий інтерес викликає щоденник І. Скворцова. Вчений вів його протягом останніх років життя (1859 – 1861), вже



після завершення викладацької роботи і в академії, і в університеті. Кожного дня він записував власні думки стосовно різних філософських та житейських проблем.

Однак його “альфою і омегою, – як визначали сучасники, – є релігія, з неї він виводить і до неї спрямовує всі свої дослідження і роздуми. ...Світла та непорушна віра – ось де знайшли свій розвиток усі порухи та сумніви його душі” [2, № 1, с. 76]. На глибоке переконання Скворцова, “віра ніколи не витісняється, а завжди є необхідним началом людського життя” [2, № 1, с. 110].

Ще один мислитель XIX століття Василь Карпов, вихованець і викладач Київської духовної академії, детально зупиняється на аналізі умов процесу мислення, вказуючи на те, що ці умови повинні передувати не тільки самому мисленню, а і його законам. На переконання професора, “необхідними і першопочатковими умовами мислення є чуттєве сприйняття (perceptio) та ідеальне споглядання” [3, с. 14-15]. Хоча далі слідує зауваження: “А втім, чуттєве сприйняття та ідеальне споглядання – це не одне і те ж вираження душевного життя, тому що, по-перше, вони є взаємопротилежними видами взаємосуперечливих сторін душевної діяльності; і, по-друге, тому що вони звернені до взаємопротилежних царин буття – внутрішньої і зовнішньої”.

Чуттєве сприйняття вчений визначає як діяльність душі, що виявляється у чуттях, які сприймають враження від предметів навколишньої дійсності, а ідеальне споглядання – як діяльність душі, що звернена до самої себе і яка одержує враження із надр власної природи. І якщо чуттєве сприйняття ґрунтується на дії п’яти органів чуття, то органом ідеального споглядання виступає ідея, яку Карпов розглядає як образ: “...органом такого споглядання у розумі, відповідного до органів чуття у чуттєвому спогляданні, є ідея, котру як умову, що обмежує діяльність практичного розуму, філософська критика справедливо називає ідеєю практичною. Етимологічне її значення дає нам право розуміти її як образ” [3, с. 17]. При цьому мислитель зауважує, що саме розум виступає тією силою, завдяки якій взагалі виникає ідеальне споглядання. Не безпідставно цей розум ще називають “розумом практичним, тому що при спогляданні душа перебуває у пасивному стані і має справу не з поняттям про предмет, а неначе із самим предметом” [3, с. 16-17]. У наведених міркуваннях філософа відчутно вплив ідей І. Канта. Для того, щоб предмети чуттєвого сприйняття та ідеального споглядання могли людиною усвідомлюватися, її душа

повинна перебувати вже не в пасивному, а в активному стані. “Зрозуміло, – пише Карпов, – що у цьому випадку чуттєве сприйняття та ідеальне споглядання повинні набувати вже зовсім іншого, тобто відмінного від попереднього, характеру, а саме – перше (чуттєве сприйняття) повинно перетворюватись у чуттєве бачення (*intuitio*), а друге (ідеальне споглядання) – в умогляд; і діють вони, як два промені світла, які відбиваються в нашій свідомості і в точці їх зіткнення відкривають нашій душі безмежну панораму світобудови; так відбувається тому, що, по-перше, у свідомість входить нескінченна множинність мінливих і випадкових явищ, а, по-друге, – ідеальна єдність істинного і доброго – ці дві сторони, зустрічаючись та взаємопроникаючи у свідомості, відображають у ній єдиноутворюючу Причину всього всесвіту” [3, с. 19].

На думку вченого, чуттєве бачення, або інтуїція, є самодіяльним і свідомим поглядом людської душі крізь призму чуттів на предмети навколишнього світу. Але, оскільки чуттєве бачення є вже не пасивною, а активною діяльністю людської душі, то це означає, що вона стає чуттям теоретичним. Її провідниками лишаються ті ж п'ять органів чуття, але вони вже набувають зовсім іншої якості. Завдяки чуттєвому баченню (інтуїції) людська душа може побачити тепер ті якості та властивості предметів навколишнього світу, які безпосередньо не даються людині у чуттєвому сприйнятті. “Чуттєве бачення (*intuitio*) є першим душевним вираженням, в якому душа як самодіяльне начало виступає вільно; бо від неї тепер залежить підпадати чи ні під вплив тих чи інших вражень, шукати чи ні те чи інше підґрунтя для своїх почуттів” [8, с. 20].

На переконання Карпова, предметом чуттєвого бачення виступає чуттєво неподільне начало, тобто матеріальне буття предмета. “Чуттєво неподільне начало – це те начало, що відчувається душею у відповідну мить, у певному конкретному місці і в рамках конкретного матеріального образу” [3, с. 21]. Але чуттєво неподільне начало дослідник не ототожнює із зовнішнім виглядом предмета або його властивостями, а розглядає як чуттєво неподільне начало, тобто як цілісне буття ідеї та її чуттєвих виявів. Наприклад, ми сприймаємо не шляхетність людини, а шляхетну людину.

Чим же умогляд відрізняється від чуттєвого бачення? Насамперед тим, що умогляд – це самодіяльність розуму, який виступає тут не в пасивному, а в активному стані. І внаслідок цього він стає теоретичним розумом. Органом умогляду, як і в ідеальному спогляданні, є ідея, але тут вона виступає вже не як образ, а як

бачення і тим самим стає теоретичною ідеєю: “У всіх випадках під ім’ям ідеї як бачення розуміється прагнення розуму у нескінченній множинності та різноманітності частин предмета углядіти єдність його природи, споглядати душу його буття і осягнути нерозривний зв’язок, завдяки якому існує його цілісність і тотожність” [3, с. 23].

Предметом уможляду є світ речей, який розглядається розумом крізь призму внутрішнього світу як неподільний, як реальне буття і як сутність. Під “внутрішнім світом” Карпов розуміє повноту нескінченно різноманітних предметів за умови їх незмінності й тотожності. Річ, яка споглядається розумом у внутрішньому світі, по-перше, не обмежується тільки миттєво чуттєвим баченням, тому що не підлягає обмеженням часу, але покладається завжди як одна й та ж; по-друге, не обмежується місцем чуттєвого бачення, тому що своєю чуттєвою стороною перебуває в певному місці і обмежується певним відношенням, але внутрішньою стороною вона завжди лишається байдужою до будь-якого предметного відношення, а тому є всюди одна й та ж; по-третє, не обмежується матеріальною оболонкою, тому що покладається існуванням не її зовнішньої, а її внутрішньої сторони, і при всіх можливих змінах є та, що є і чим повинна бути.

На думку професора, при спогляданні предметів за допомогою теоретичного розуму, ми доходимо поняття “неподільного”, але це вже не чуттєве, а “розумове неподільне”, під яким розуміється предмет розуму, який не обмежується певним часом, ні певним місцем, але за своїм внутрішнім складом являється розумові завжди і всюди одним і тим же. Цей внутрішній склад предмета є недоступним для чуттів, але він зберігає в собі все необхідне, завдяки чому предмет споглядається саме так, а не інакше. Зберігаючи в собі все необхідне, він виступає як повнота предмета і тому називається реальним буттям. А оскільки властивості його природи такі, що перебувають у ньому постійно і ніколи не змінюються і не замінюються іншими властивостями, то на нього, таким чином, можна дивитись як на сутність; адже остання є сукупністю властивостей речі, які постійно і незмінно в ній перебувають. “Отже, – доходить висновку вчений, – добираючись до світу внутрішнього, розум будь-яку річ покладає як розумово неподільну, як буття реальне і як сутність” [3, с. 24-25]. Узгодження теоретичного чуття і теоретичного розуму здійснюється, на думку Карпова, тільки завдяки розсудку або смислу. “Розсудок розмірковує, тобто розрізняє у свідомості враження розуму і чуттів, а потім осмис-

лює, тобто, згідно з вимогами власних законів, об'єднує те, що раніше було роз'єднаним. Розсудок чи смисл є головним діючим началом мислення. У своєму власному значенні це сила логічна” [3, с. 25]. Розсудок пробуджується до діяльності внаслідок зустрічі взаємопротилежних напрямів розуму і чуттів у свідомості. І якщо діяльність розсудку перебуває у залежності від діяльності розуму і чуттів, то останню можна вважати психічною або підпорядкованою умовою першої, ...або матеріальною чи предметною умовою мислення” [3, с. 27-28]. Все, що справді існує, належить або розуму, або чуттям; розсудку не залишається нічого, він не має свого предмета. “Звідси виникає припущення про третій світ, тобто світ мислимий, який наповнений уявленнями та поняттями розсудку про предмети світів зовнішнього і внутрішнього” [3, с. 28]. Наведені міркування філософа засвідчують ґрунтовне знання праць Канта і прагнення рознюансувати зміст понять “розум”, “розсудок” та їх зв'язок з істиною в пізнанні.

Йосип Григорович Міхневич народився у квітні 1809 р. в сім'ї священика в с. Локачі Володимирівського повіту Волинської губернії. Закінчив Волинську семінарію, потім Київську духовну академію – магістр VI курсу. З 1836 р. Міхневич – екстраординарний професор КДА, а з 1839 р. він працює професором філософії Рішельєвського ліцею в Одесі.

За Йосипом Міхневичем найважливішим для нас об'єктом пізнання є сама людина. І крім філософії не існує жодної науки, яка б досліджувала цей предмет у всій його повноті. Одрокнення пояснює нам лише темні сторони людського єства. Воно допомагає розуму краще бачити їх, глибше досліджувати і пізнавати. Божий Промисел тільки полегшує діяльність людського розуму. Людині ж дано Боже Слово, в якому містяться вічні істини, що вимагають від неї глибокого пізнання як самої себе, так і світу та Бога. “Одне тільки, – пише Міхневич, – ніколи не повинне бути забуте філософією, а саме те, що у неї тепер є два закони: закон неписаний, природний, закон розуму; і закон писаний, позитивний, закон Одрокнення. Філософ повинен тепер щохвилино звірятися з обома законами; а лишаючись тільки в рамках одного з них, він або руйнує все заради своєї філософії, або знищує саму філософію. Тільки та філософія є святилищем істинної мудрості, котра впливає з розуму, анітрохи не віддаляючись від Одрокнення” [5, с. 166].

Як зазначав у “Нарисах...” Д. Чижевський, “у кожнім разі в означенні філософії, яке він (Міхневич) дає, зустрічаємо і визна-

ння джерелом філософії світу ідей розуму, і визнання значення історичного розвитку філософичної думки. Більш рішуче, ніж Новицький, визнає він ролю божественного об'явлення, як джерела пізнання" [10, с. 104].

Таким чином, питання про співвідношення філософії й релігії Міхневич витлумачував з теїстичних позицій, стверджуючи, що сліпою є та віра, в якій немає знання, але й не далекоглядним є те знання, в якому немає віри, тобто філософія завжди була, є і буде в тісному зв'язку з релігією. І далі: те, чого не може розум, відкривається у Слові Божому, а чого не може зробити людина, те робить Бог.

Появі філософії, переконаний мислитель, передує розвиток розумової діяльності в усіх галузях людського життя і промисловості. Це стосується матеріальної сфери (промисловості), суспільних відносин і громадянських інститутів, науки, мистецтва тощо. І тільки після цього з'являється у людства потреба пізнати причини та закони всього сущого, а це і є просвітлення істини, коли людина творить науку за наукою і, нарешті, витворює раціональну науку наук – філософію. Тобто людство, перш ніж досягти вершин у філософському осягненні сутності всього, має пройти всі сходинки свого розвитку і досягти повноти самоусвідомлення, що показує філософ, повною мірою демонструє культура Стародавньої Греції.

Отже, аналіз праць українських філософів: Івана Скворцова, Василя Карпова, Йосипа Міхневича засвідчує, по-перше, ґрунтовне знання наукових здобутків філософської думки Західної Європи, по-друге, прагнення уникнути суто раціоналістичного підходу до пізнання істини. Пізніше навчальна діяльність в їх трактуванні розгортається як цілісний процес взаємодії розумної та чуттєвої сторін людського духу. Назване трактування засвідчує усвідомлення цінності.

### **Література:**

1. Барсов Т. В. Н. Карпов как профессор. Памяти русского философа В. Н. Карпова // Христианское чтение. – 1898. – Кн. 5.
2. Дневник протоиерея Йвана Михайловича Скворцова // Труды КДА. – 1864. – Кн. 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12; 1865. – № 6, 8, 12.
3. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. – СПб., 1856.
4. Михневич И. Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. – 1840. – Ч. 25.

5. Михневич И. Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении // Журнал Министерства народного просвещения. – 1839. – Ч. 24.

6. Мозгова Н. Рішельєвський ліцей та українська духовно-академічна філософська традиція ХІХ ст. // Нова парадигма. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 15.

7. Поспехов Д. Последнее сочинение протоиерея И. М. Сковрцова. Два слова по поводу этого сочинения // Труды КДА. – 1863. – Кн. 8.

8. Сковрцов И. Критическое обозрение Кантовой “религии в пределах одного разума” // Журнал Министерства народного просвещения. – 1838. – Ч. 17.

9. Сковрцов И. Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Журнал Министерства народного просвещения. – 1848. – Ч. 57.

10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.

11. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов З. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, Изд-во Урал. ун-та, 1991.

**Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка **В. С. Мовчан**

Володимир Дудченко

## ПОТЕНЦІАЛ І НОВІ ГОРИЗОНТИ ДУХОВНОГО О НОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

*У статті досліджуються історичні джерела і соціокультурні особливості формування духовності, показано українські реалії духовного відродження нації, осмислюються механізми функціонування і можливі перспективи духовної ідентифікації світової спільноти, розглянуто світові виклики та загрози і їхній негативний вплив на українське суспільство, обкреслено проблемні питання наукових розвідок провідних мислителів минулого та сучасності.*

**Ключові слова:** глобальні кризи, духовність, морально-етичні цінності, українська національна ідея, духовне відродження, духовне буття.

### ***V. Dudchenko. Potential and new horizons of spiritual renewal of Ukrainian society***

*Author investigates the historical sources and socio-cultural peculiarities of spirituality, shows Ukrainian spiritual rebirth of the nation, mechanisms of functioning and identifies possible avenues of spiritual world community, considered the world's challenges and threats and their negative impact on Ukrainian society, outlined problems of scientific explorations leading thinkers of the past and present.*

**Keywords:** global crisis, spirituality, moral and ethical values, the Ukrainian national idea, a spiritual rebirth, spiritual being.

### ***В. Дудченко. Потенциал и новые перспективы духовной трансформации украинского общества.***

*В статье исследуются исторические источники и социокультурные особенности формирования духовности, показаны украинские реалии духовного возрождения нации, осмысливаются механизмы функционирования и возможные перспективы духовной идентификации мирового сообщества, рассмотрены мировые вызовы и угрозы и их негативное влияние на украинское общество, очерчены проблемные вопросы научных исследований ведущих мыслителей прошлого и современности.*

***Ключевые слова:** глобальные кризисы, духовность, морально-этические ценности, украинская национальная идея, духовное возрождение, духовное бытие.*

Світова економічна, екологічна, демографічна й інші глобальні кризові явища виявили помилковість духовних орієнтирів людини – ціннісних, пізнавальних, діяльнісних, що формувались протягом останніх тисячоліть, і засвідчили першорядність проблеми духовності серед масштабних проблем сучасності. Особливо гостро цю проблему відчули на собі українці, які більшість своєї історії знаходилися в колоніальному ярмі, для яких криза людини призвела до трагічних наслідків і поставила під загрозу буття українського народу. Проблема духовного буття – це не тільки проблема існування цивілізації, соціуму, але і проблема персонального існування та особистої ідентифікації людини.

Запрагматизованість і спотвореність смисложиттєвих орієнтирів, аксіологічний вакуум, особиста невизначеність, відірваність від національної культури, зомбованість ідеєю меншовартості всього українського (історії, мови, культури) щодо зарубіжних аналогів призвели до того, що українці почали соромитися спілкуватися рідною мовою, і в побутовому спілкуванні перейшли на суржик, наближений до російської мови, як мови вищого модного штибу. Так само масовий українець перестав читати художню літературу, цікавитися історичними джерелами, віддаючи перевагу телевізору та Інтернету як джерелам більш достовірної і легкодоступної інформації. Як наслідок – істотно знизився рівень загальної письменності, культури українського мовного спілкування, ступінь етичного й естетичного смаку. Ці процеси спричинили цілий шерег негативних соціокультурних явищ: зростання злочинності, алкоголізму, наркоманії, розпусти, масового розповсюдження Вілснїду в молодіжному і підлітковому середовищі. Цілий шерег світових криз відобразився на стані духовності нашого суспільства.

Україна опинилася втягнутою зовнішнім світом у водоверть глобалізаційних відносин, які вибудовуються на прагматичній основі і жорстких принципах боротьби за свої інтереси. Для нас це достатньо складний період. Тепер наша країна економічно ослаблена, внутрішньо і зовнішньо політично несконсолідована і без духовного імунітету до незвичайних зовнішніх спокус і небезпек. Влада виявилася нездатною проводити зрілу і відповідальну незалежну політику, виходячи з національних інтересів і пріоритетів



держави, легко піддалася закордонному впливу та маніпуляціям зовнішніх політиків і політтехнологів. Задекларована політична багатовекторність, всебічна форсована відкритість мали значні негативні наслідки як в економіці, так і в духовній царині. Зокрема, внутрішня слабкість і незрілість українського суспільства виявилася в блискавичному розповсюдженні західних стандартів масового споживання, але, на жаль, не у сфері високої культури і моральних ідеалів. Стрімка, агресивна, споживацька пропаганда західних цінностей у їхніх уніфікованих зразках почала деформувати ще не сталу систему національних цінностей, робити привабливою для нашого суспільства героїв західного світу (Рембо, Термінаторів, Кіборгів, Бонда), часто чужих нашій моралі і нашому менталітету. Ці негативні впливи здатні спотворювати стратегію і тактику національного духовного відродження.

Нам потрібно досить обережно і виважено ставитись до зовнішніх моделей розвитку суспільства. Адже ще не так давно привабливі і задекларовані Західним Світом ідеали прагматизму, лібералізму, мультикультурності якщо наразі не спростовуються, то чекають перегляду на світоглядній і ціннісній основі.

З 2010-го року чимало лідерів європейських країн, що дотримуються правих, правоцентристських і консервативних поглядів (А. Меркель, Д. Кемерон, Н. Саркозі), заявляли, що вважають політику мультикультуралізму у своїх країнах такою, що фактично провалилася. Особливо політика мультикультуралізму зазнала різкої критики і неприйняття після злочинів, скоєних Брейвіком влітку 2011 року в Норвегії. У Європі тепер є жахливий аналог американської жалобної дати: 11.09.2001 року, яка вивернула навиворіт уявлення людства про гуманізм. Ця подія ніби зробила відбиток у страшному кривому дзеркалі глобальних проблем людства. Замість ісламського фундаменталізму в США – світ отримав європейський християнський радикалізм 22 липня 2011 року.

Людство змушене шукати нові ідеали та стратегію розвитку світової спільноти. Ми приречені налагоджувати діалог культур і він можливий за умови врахування соціокультурних особливостей кожної спільноти, нацменшини, нації, адже вони повинні враховувати релігійно-світоглядні основи буття людства. Нам видається, що фундаментом “світової будівлі” можуть бути ідеали транскультурні, універсальні, які враховують загальнолюдські духовні цінності. Адже в історичній скарбниці людства є духовні ідеї та цінності, що здатні консолідувати світову спільноту, врятувати її від національної во-

рожнечі, невігластва та самознищення. Духовність завжди слугувала людству найвищим взірцем у кризові часи та перехідні епохи.

Проте вести мову про духовність, духовне відродження українського суспільства, як і досліджувати її специфіку, можливо лише тоді, коли визначений феномен духовності, активний інтерес до якого виявляється лише в останні кільканадцять років. Це пов'язано перш за все з одним із найважливіших завдань, під знаком яких здійснюється реформування сучасного суспільства. Мова йде про заклик до духовного відродження, яке багатьма сучасними політиками і дуже значною частиною суспільства розуміється майже рівнозначно лише відродженню релігійному, оскільки духовна сфера традиційно освоювалася і досліджувалася в першу чергу в релігійних координатах. Разом з тим сьогодні дискусії на тему “духовність – релігійність” вже не такі актуальні, оскільки більшість дослідників визнає, що поняття “духовність” ширше, ніж поняття “релігійність”, що духовний світ суб'єкта може формуватися і еволюціонувати в рамках як релігійної, так і світської системи. Услід за розумом і розумністю, усвідомленими як властивості людської природи, в сучасному науковому дискурсі настає етап усвідомлення в тому ж ключі духу та духовності.

Перші уявлення про духовність формуються в доісторичну епоху, коли зародилася ідея одухотвореності Космосу. В історичній перспективі увага мислителів була спрямована на виявлення і осмислення духовного, на побудову теорій духу. Було виявлено відмінність духовного і фізичного, визначені якості та можливості взаємодії з духовним (Сократ, піфагорійці, орфіки, Парменід, Платон, Геракліт Ефесьський та ін.); були виявлені релігійні аспекти духовного, духу і душі (Августин Блаженний, Філон Александрійський та ін.). Ідея духовності була втілена в грецькій філософії у поняттях “логос”, “нус”, які означали, що речам, людині і всезагальному буттю притаманні душа, розум, що все організовує, дух як первень макрокосму і мікркосму. Неоплатоніки вважали, що Божественний Дух породжує Душу, в якій є своє вище і нижче і яка втілюється у плоть людини, слугуючи сполучною ланкою з Духом.

Новий підхід виробляється у християнській традиції. На новому, теоцентричному етапі духовність наділяється новим сенсом і вважається, що духовність притаманна людині розумній, що виділяє її з тваринного світу та наближає до Бога. У такому контексті людина має можливість стати Людино-богом, подолати тілесну гріховність.

Акценти філософського трактування духовності зміщуються у сферу теології. Вважається, що розпорядження і оцінки містяться в біблейських заповідях, які за своєю природою є встановленими Богом, мають надприродне походження. Будучи з богословської точки зору даними зверху, а не створеними людьми, ці заповіді мають вічну і незмінну природу, змінити їх людина не в змозі. Знання (ухвалення на віру як істина) про божественне походження заповідей обґрунтовує в очах християн їх абсолютний та незаперечний авторитет.

Від оцінювальних висловів нерелігійної етики християнські заповіді відрізняє, а з описовими висловами зближує те, що вони описують реальність, яка об’єктивно існує *над* людством – це Богом встановлений закон, тоді як інші оцінювальні вислови виражають відношення до суб’єкта, але не є такими, що самостійно існують. Християнські заповіді можна назвати описово-оцінювальними думками. Поєднання думок існування (існує безсмертна душа, рай і пекло) з думками належними (заповіді) утворює раціональне обґрунтування необхідності дотримання і виконання заповідей. М. Шахов пише, що “християнська доктрина вводить більш ускладнене уявлення про духовність, про причину поганих вчинків в порівнянні з античним вченням про недостатнє знання” [10, с. 116].

Л. Скуратівський вважає, що у християнстві багато спільного з античною філософією, хоч є й відмінності: найвищою інстанцією в ієрархії буття є Дух Святий як вічне першоджерело всього сушого й першодвигун всього еволюційного розвитку. Бо кожна людина, щоб стати безсмертною, має народитися від Духа Святого, дбаючи передусім про удосконалення своєї душі і підпорядковуючи цій меті задоволення потреб тіла. Автор пише, якщо: “акт духовного народження відбувається, то вмирає тільки тіло людини, коли надходить її час, а душа, набувши безсмертя, наближається до Бога, основним атрибутом якого є любов. Той же, хто дбає про здобуття земних цінностей, а не духовних, приречений на смерть” [8, с. 2].

Теоцентричний світогляд проіснував у Європі майже півтора тисячоліття і в епоху Відродження поступається місцем антропоцентризму. Тому закономірно поняття “дух” у цей період і пізніше дедалі частіше вживають для означення активного начала, творчих потенцій людини, а не Бога, видаляючи смислове наповнення цього поняття в теоцентричному аспекті з усіх сфер суспільного життя, за винятком ідеалістичної філософії, яка в особі Гегеля та інших філософів продовжувала розглядати дух як самостійну сут-

ність, першоджерело існування людини. Дійсна релігія, за Кантом, як і природничі науки, повинна всіляко сторонитися духовного. Останнє співвідноситься з трансцендентним; тоді як релігія розуму спирається на поняття трансцендентального “Я”. Трансцендентне, тобто те, що просто виходить за межі всякого досвіду і перебуває в безповітряному просторі фантастичних образів, часто переходить у чудове і надприродне, допустиме в мистецтві, але не в реальному житті [6].

Гегель, який здобув богословську освіту, закінчивши теологічне відділення Тюбінгенського інституту, не пішов богословською стежкою. Бо сформовані радикальні політичні переконання, що склалися у нього під впливом революції у Франції, викликали антипатію до інституту церкви, а це утримало його від кар’єри священника. Але проблемами релігії він цікавився все своє життя, через їх призму він дивився на багато інших проблем людського світогляду.

Гегелю було важливо показати, що навіть ранні форми релігії містять відбиток духовного. Християнство Гегель називав “абсолютною” і “нескінченною” релігією. Наголошував, що у християнстві відбулося нарешті примирення Бога і людини. В результаті релігія досягла стадії самосвідомості [6].

Учень Гегеля Л. Фейєрбах акцентує увагу на антропологічних аспектах духовного, вважає, що: “... мова йде не про буття чи небуття бога, але про буття чи небуття людей, справа не в тому, що ми воздаємо богу боже, кесарю кесарева, а в тому, щоб ми нарешті воздали людині людське, і справа не в тому, чи являємось ми християнами чи язичниками, теїстами чи атеїстами, але в тому, що ми люди і повинні надалі ними залишатись” [9, с. 43]. І далі пише: “В християнстві бог як дух став предметом людини, тому що бог тільки в тій чистоті і всезагальності, в якій він визнавався християнством як всезагальна сутність, очищена від усілякої національної та іншої особливості, являється духом. Але дух осягається не в плоті, а лише в душі” [9, с. 66]. На його думку бачити в іншому, в “Ти” Божественне – означає реалізувати у власній моральній свідомості головний стереотип релігійного відношення людини до Бога.

Цей стереотип, узятий Фейєрбахом з християнської релігії, полягає в любові до Бога. Саме любов наділяється ним вищим родовим сенсом. Це – любов статева, така, що включає і любов до дітей, тобто до продовження “Я” і “Ти”. Багато дослідників відзначали, що у Фейєрбаха звичайна проста заповідь любові до ближнього

зводиться в основний моральний закон. Як і в християнському Богові, так і у фейербахівській “людині” немає зла, тієї “темної основи”, яку розгледів у Богові Шеллінг. Все це, природно, сприяло досить великому відриву етики Фейербаха від реальної людини і його соціального, історичного буття. Крім того, занадто сильне звеличення “Людини” задавало кінець кінцем якийсь надреальний, потойбічний масштаб бачення всякої реальності.

Проте в другій половині XIX століття у суспільній матеріалістичній та технократичній свідомості більшості громадян західноєвропейських країн перемагають атеїстичні світоглядні орієнтири під впливом наукових і технічних досягнень і посилюється тенденція нехтування духовністю як проблемою, яка втратила актуальність, оскільки “Бог помер”, за словами Ніцше, а з його смертю відбулась руйнація системи абсолютних цінностей. Одним із принципів ніцшеанського “імморалізму” є заперечення співчуття як морального ставлення людини до людини. На його переконання, співчуття, по суті, не існує, а те, що зазвичай іменують цим словом, насправді є абсолютно відмінним від етичного значення співчуття. Мораль, на думку Ніцше, як прокрустове ложе, сковує людське життя, свободу, тобто те, що робить людину людиною, особою. Тому заперечення моралі не тільки правомірно, але і необхідно. Т. Ойзерман пише: “Ніцше саркастично характеризує мораль як млявий обмін речовин в організмі” [5, с. 3].

На відміну від Заходу в українській і російській філософії проблеми духовності, духовної самосвідомості викликали жвавий інтерес серед дослідників. Новий імпульс дослідження серця як ключового засобу пізнання макро- та мікросвіту здійснив Г. Сковорода як у своїх працях, так і в повсякденному житті. Його ідеї знайшли подальший розвиток у творчості М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, В. Соловійова, Л. Українки.

Природу духовності, її витoki, особливості її виховання та збереження у культурологічному аспекті з позиції християнської етики розглянуто у працях В. Вернадського, В. Зеньковського та ін. У загальнофілософському аспекті проблему духовності особистості розглядали В. Андрущенко, С. Пролєєв, О. Яценко, С. Кримський, В. Федотова, В. Горський, Є. Бистрицький, Л. Сохань, В. Шинкарук.

Важливою рисою нової соціальної реальності і водночас чинником її розвитку є посилення впливу на духовне життя України, її діаспори (українські західні освітні заклади, церковні організації, культурний обмін, спільні соціально-культурні проекти), здобут-

ки якої дедалі повніше ініціюють культурні зміни, а досягнення літератури, мистецтва, науки збагачують скарбницю української культури (Є. Маланюк, У. Самчук, В. Барка та ін.).

У формуванні російської культури, яка значною мірою живилася з української історичної скарбниці, духовність розглядалась як морально-етичне вдосконалення людини, як її визначальна риса, як ціннісно-сміслова форма існування людини. На жаль, продуктивні розвідки у цьому векторі були зруйновані більшовицьким заколотом і встановленням диктатури пролетаріату, яка оголосила подібні дослідження реакційним пережитком капіталізму, “опіумом для народу”, а самих дослідників (М. Бердяєва, Л. Шестова, М. Лоського, С. Франка та ін.) вислали за кордон або катували і знищили в невідільницьких таборах (О. Лосєва, П. Флоренського, Л. Карсавіна).

Світові війни, злочини націонал-соціалістів і комуністів, Освенцім і ГУЛаг, світовий тероризм, Чорнобиль і Фукусіма, реальні загрози планетарних екологічних катастроф яскраво засвідчили хибність технократичного шляху розвитку людства, яке останні роки нехтувало духовністю.

У суспільстві починає усвідомлюватись необхідність дослідження, протекціонізму духовних надбань нації. Адже тотальна руйнація здобутків попередніх поколінь, обвал економіки до архаїчно-індустріального рівня, корозія моральних принципів суспільства та відмова від духовних цінностей і ідеалів, тотальна екологічна занедбаність довкілля, відкидають українське суспільство на узбіччя світового цивілізаційного поступу. Україна історично сформувалася та розвивалася на стику світів та комунікацій: “варяг та греків”, Європи та Азії, землеробської нації та кочівників дикого поля, православ’я, католицизму й протестантизму, християнської та мусульманської релігії, Західної Європи та Росії.

Так склалося, що Україна постійно зазнавала політичних зазіхань та збройної агресії, багато років перебувала під окупацією. Лівобережжя тривалий час було під “рукою Москви”, правий берег Дніпра більшість років перебував у колі інтересів Європейських країн, суттєвий вплив на формування національної свідомості та архетипу поведінки українців відіграла Запорізька Січ. В. Горський наводить роздуми В. Липинського про те, що границю між Сходом і Заходом маємо в географічно неозначеному стані на своїй землі і по нашому живому тілі відбувається весь цей час пересування рухомої границі то далі на Схід, то далі на Захід. “Наслід-

ком цих постійних вівісекцій виробились у нас значні культурні різниці між поодинокими нашими краями” [4, с. 431]. І. Лисяк – Рудницький підкреслював, що “Україна розташована між світами грецько-візантійської й західної культур і є законним членом їх обох, – намагалася поєднати ці дві традиції в живу синтезу...але це велике завдання залишається і досі не виконаним і ще належить до майбутнього” [4, с. 430].

Історія України – це історія змін зовнішніх впливів, що домінують, та розвиток запозиченого ззовні у національному контексті, що породжувало як національні загрози, так і здобутки.

Багатоміжове ярмо підлеглості чужинцям зумовили трагізм долі як народу українського, так і його духовної ідентифікації. Руйнівну політику денаціоналізації вела польська, литовська, угорська колоніальна адміністрація. Прикро, але панівні режими могли залишати представникам української старшини, селам чи містам навіть їхні маєтності, чини, промисли та угіддя. Але докорінно, нещадно нищили школи і храми, руйнували колеґіуми та освітньо-мистецькі братства, друкарні й книгарні, переслідували інтелігенцію, коли вона орієнтувалася на українську національну культуру та духовну самобутність. Бо добре розуміли: доки існує дух нації – існує й самосвідомість, народ не може бути перетворений на безправного раба.

Тому важливою умовою відродження духовності нашого суспільства є здійснення процесу самопізнання і звернення людини до культури предків, що існує в певній символічній формі: мові, міфології, мистецтві, науці, релігії, філософії, як до необхідної умови її світоглядної орієнтації, відкриття серед культурних цінностей тих з них, які відповідають потребам та прагненням її внутрішнього духовного світу. В першу чергу особистість має долучатися до національних джерел культури, не втрачаючи історичні символи та соціокультурні коди, співвідносні з традиційними коренями, що надихають і збагачують скриті потенції духу й життєву енергетику душі.

Проявом збагачення змісту духовного життя суспільства може слугувати формування його специфічних структур в окремих регіонах України відповідно до тих давніх традицій, які в них побутували, а також інфраструктури сфери культури та культурних потреб місцевого населення.

А також сучасна культурна трансформація, що триває в суспільстві, може пов’язуватись з появою нових духовних потреб, які були пробуджені інтересом, що зростає, до національної культури,

а також потоком нових культурних цінностей – як вітчизняних (які були під заборонаю, або знаходились у “шухлядах”), так і зарубіжних. Це дає нові імпульси для розвитку культури.

Є сподівання, що задекларовані на найвищому державному рівні проекти сприятимуть духовному відродженню нації. Зокрема, за ініціативою Міністерства освіти і науки, молоді та спорту України було створено кілька основоположних документів та прийнято низку постанов і програм. Насамперед можна виокремити такі: міжгалузеву перспективну програму “Освіта XXI ст.”, “Засади гуманітарної освіти в Україні”, концепції “Основи національного виховання”, “Українознавство в системі освіти”. У потоці цих новацій в духовному житті українського суспільства відбуватиметься зміщення акцентів у системі освіти, громадянського виховання з базового принципу колективізму на особистість, на врахування індивідуалістичних засад української ментальності як чинника активізації соціальної енергії.

Проте про високу історичну зрілість і міжнародне визнання будь-якої національної духовної культури можна говорити тоді, коли вона, по-перше, здатна ставити і розв’язувати актуальні загальнолюдські проблеми, які не обмежуються суто локальними інтересами; коли її ідеали, цілі й програми збігаються зі світовим напрямом історичного поступу і відбивають потреби суспільного прогресу; коли вона народжує мислителів, діячів культури, здатних виразити ці потреби та ідеали з такою мірою істини й досконалості, що їх творчість набуває міжнародного визнання; по-друге, коли вона досягає такого рівня розвитку, що її можна розглядати як цілісну систему, усі елементи якої міцно пов’язані між собою, продуктивно функціонують, підтримують на належному рівні її життєздатність і спроможність самозбереження; по-третє, коли вона тісно і дієво включена в міжнародний культурний процес, коли її духовні цінності ефективно діють на міжнародній арені, а її творчі сили беруть активну участь у культурному житті всього світу, в розв’язанні глобальних проблем людства – політичних, правових, екологічних, демографічних і т. ін.; по-четверте, коли вона має багатий духовний і матеріальний потенціал, здатний зумовити її фактично безмежний розвиток, коли їй притаманна здатність до самовідтворення на вищому рівні.

У такому руслі синтез позитивів національної культурно-історичної спадщини з новітніми тенденціями розвитку сучасного світу відкриває для народу України нові духовні перспективи.



**Література:**

1. Андрущенко В. П. Гуманізм і гуманітаризм: спільне і специфічне / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко // Вища освіта України. – 2005. – № 4. – С. 5–12.
2. Бех В. П. Моральність особистості у психологічному ракурсі / В. П. Бех // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3-4. – С. 172-185.
3. Гегель Работы разных лет / Гегель, соч. в 2 т. сост., общ. ред. А. В. Гулыги. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2 : Философская пропедевтика. – 630 с.
4. Горський В. С. Історія української філософії: підручник / В. С. Горський, Кислюк К. В. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
5. К характеристике философии Фридриха Ницше [Електронний ресурс] / Ойзерман Т. И. – Режим доступу : [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=299&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=299&Itemid=52).
6. Лукьянов А. В., Пушкарёва М. А. Немецкая классическая философия религии : Учебное пособие / Изд-е БашГУ. – Уфа, 2002. – 230 с.
7. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / пер. с нем.: сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свастьян. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2 : Так говорил Заратустра. – 829 с., ил.
8. Питання духовності як філософська та методична проблема [Електронний ресурс] / Леонід Скуратівський. – Режим доступу : <http://www.ukr-in-school.edu-ua.net/id/189/print/>.
9. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений: в 3 т. / под общ. ред. М. М. Григорьяна. – Т. 1. – М. : “Мысль”, 1967. – 544 с.
10. Шахов М. О. Возможен ли переход от знания о сущем к знанию о должном / М. О. Шахов // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С. 113–123.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри психології праці та управління закладів освіти Кам'янець-Подільського університету імені Івана Огієнка **К. К. Жоль***

Мирослава Даниленко

## СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ Т. ШЕВЧЕНКА

*У статті розглядаються основні соціально-психологічні чинники формування релігійності Т. Шевченка. Подається короткий аналіз проблеми наукового вивчення релігійного світогляду поета. Значна увага приділяється експлікації поняття “релігійність”. Висвітлюється ставлення Т. Шевченка до різних релігійних систем.*

**Ключові слова:** релігійність, соціально-психологічні детермінанти, національні гетеростереотипи, “євангелічне християнство”, християнський патріотизм, араамістичні релігії, традиційна українська релігійність.

**M. Danilenko. Social and psychological factors of the forming of T. Shevchenko's religious world outlook**

*The article is dedicated to the consideration of the main social and psychological factors of the forming of T. Shevchenko's religiosity. Given article includes a brief analysis of the problem of scientific research of poet's religious world outlook. The main attention is focused on the explication of the category of religiosity. The author also elucidates the attitude of T. Shevchenko to different religious systems.*

**Keywords:** religiosity, social and psychological factors, national heterostereotypes, “gospelious Christianity”, Christian patriotism, araamystic religions, traditional Ukrainian religiosity.

**М. Даниленко. Социально-психологические детерминанты религиозного мировоззрения Т. Шевченко**

*В статье рассматриваются основные социально-психологические факторы формирования религиозности Т. Шевченко. В ней сделано короткий анализ проблемы научного изучения религиозного мировоззрения поэта. Большое внимание принадлежит экспликации категории “религиозность”. Рассматривается отношение Т. Шевченко к разным религиозным системам.*

**Ключевые слова:** религиозность, социально-психологические детерминанты, национальные гетеростереотипы, “еван-

*гелическое христианство”, христианский патриотизм, араамистические религии, традиционная украинская религиозность.*

Важливу роль у бутті кожного народу відіграють талановиті люди, – генії, що володіють високим духовним потенціалом, який заряджає енергією усі сфери існування. Для українців такою визначною постаттю став Т. Шевченко.

Сучасні науковці для висвітлення феномену Кобзаря займаються вивченням багатьох невідомих сторінок життя поета та його складних світоглядних позицій. Однією з найцікавіших і найбільш контраверсійних у цьому ракурсі є тема релігійності Т. Шевченка. Можна пригадати, що ще свого часу М. Драгоманов вів суперечки з деякими галицькими літературознавцями та публіцистами щодо цієї проблеми. У ХХ столітті тривали дискусії розгорілись між представниками різних ідеологічних таборів. Так, за радянських часів поет вважався “атеїстом”, що викривав “церковне мракобісся”. У цей період працювали літературні критики, які на підставі старанно підібраних цитат засвідчували негативне ставлення Т. Шевченка до християнства та Бога і релігії загалом. Представники РПЦ цинічно називали його “богохульником” та звинувачували в антирелігійності. Інші дослідники, серед них Д. Степовик, на протигагу цим позиціям, відрізняють Шевченкове “євангелічне християнство” від ортодоксального московського православ’я.

Питанням релігійного світогляду Кобзаря присвятили окремі розділи, параграфи, статті і навіть книги такі вчені української еміграції, як: Д. Чижевський, І. Огієнко, Є. Маланюк, В. Янів, С. Балеї.

Неоднозначно тлумачать релігійні погляди Т. Шевченка і сучасні науковці – М. Попович, С. Росовецький, А. Колодний, О. Макара, Л. Юдіна, Л. Плющ та інші. У літературі мають місце думки про духовну роздвоєність поета: з одного боку, міфотворча реальність, з іншого – епікурейський спосіб життя. Відзначається переплетення християнсько-язичницьких мотивів у творчій спадщині митця.

Слід підкреслити, що не знайшла яскравого висвітлення у науковій літературі тема ставлення поета до релігій інших народів, зокрема, іудаїзму, ісламу, індуїзму, східних культів. Відомості про це маємо лише завдяки поодиноким дослідженням таких науковців, як П. Кралюк, Л. Юдіна. У шевченкознавстві вищезазначена проблема вважалась не вартою серйозної уваги, хоча у Кобзаря є неодноразові звернення до неї.

Потрібно додати також і те, що чимало дослідників дотримуються поглядів про індивідуальні, особистісні чинники становлення релігійного світогляду поета, інші засвідчують тісний зв'язок з духовними здобутками суспільства, народу.

З огляду на це, можна дійти висновку, що проблема релігійності Т. Шевченка потребує глибокого, об'єктивного й обов'язкового комплексного вивчення задля встановлення наукової істини.

Метою пропонованої статті є лише одна з ліній ґрунтовного дослідження цієї складної теми, а саме – з'ясування соціально-психологічної детермінації релігійних поглядів поета.

Спершу постає питання, що ж ми розуміємо під поняттям “релігійність”? Взагалі, це категорія, що окреслює усю палітру характеристик засвоєння особистістю чи спільнотою релігійних ідей, цінностей та норм, що, своєю чергою, детермінують їхню поведінку як віруючих осіб. Як риса психології індивіда, релігійність є багатогранною і включає низку складових, визначаючи ставлення особи до навколишнього світу, окреслюючи характер та ступінь засвоєння нею релігійних ідей та норм.

Зміст релігійності визначається багатьма критеріями, серед них ключове місце посідають саме соціальні та індивідуальні, психологічні чинники. Відомо, що життя будь-якої людини реалізується на двох рівнях: індивідуальному та суспільному. Причому духовне життя людини розглядається як індивідуальна духовна екзистенція соціуму. Ці дві сфери нерозривно пов'язані між собою, наче “вкладені” одна в одну і водночас мають різну специфіку. Індивідуальне духовне життя розгортається завдяки оволодінню духовними надбаннями суспільного існування, але воно не протікає як просте його відображення. Вимогою на цьому шляху виступає формування внутрішнього духовного світу, духовної “самості” людини.

Якщо вдатись до аналізу релігійності Т. Шевченка, то можна побачити, що її формування позначене як соціальними чинниками, так й індивідуально-психологічними характеристиками поета. Дослідник творчої спадщини митця, професор В. Мокрій виділив чотири етапи розвитку його релігійних поглядів: перший – релігійні мотиви у юнацькому періоді (носять обрядовий, традиційний характер); другий – погляди, які формувались під час захоплення Святим Письмом, у період трьох літ та діяльності Кирило-Мефодіївського товариства (Т. Шевченко визнає Бога-Творця, але бунтує проти керованої Ним і царем долі народів та конкретної людини); третій – релігійність Т. Шевченка на засланні (поет протиставляє

церкву і Бога, виступає проти першої, показуючи, що у її діяльності немає нічого спільного із вірою в душі); четвертий – відновлення віри і повернення до написання літературної молитви, у період останніх років життя (на першому плані виходять ідеї добра, справедливості та любові до ближнього) [1, с. 89]. Кожен з цих етапів відзначається певними зовнішніми та внутрішніми чинниками впливу.

Варто зазначити, що першою школою морального та релігійного розвитку будь-якої особистості є сім'я – первинне середовище, в якому розвивається дитина. Уявлення про Бога, “гріх”, “добро”, “зло”, “істину” вона дістає саме тут. У Т. Шевченка сім'я була релігійною, особливо вирізнялася мати поета, яка завжди знаходила час на вияв своєї любові до дітей та їх виховання у християнському дусі та традиціях. Її рання смерть була однією з найтрагічніших сторінок життя поета. Постійне звернення у своїй творчості до узагальнених образів жінки-матері, матері-України, а також – Пречистої Діви Марії, взаємопереходи між ними, благовоління та піднесення до ореолу святості, пошук своєрідної материнської опіки та захисту у Богородиці – усе це може свідчити про відбиток особистої трагедії Т. Шевченка у цій сфері. Крім того, згідно з дослідженнями сучасних психологів, дитина у віці від 6 до 12 років витворює образ Бога на основі, у першу чергу, людей, і здебільшого “взірцями” є батьки. Учений А.-М. Різуто зазначав, що образ матері може впливати на розуміння Бога і ставлення до Нього. Чим вищі вимоги, які мати висувала до своєї дитини, тим вищий рівень поваги до Бога у період юнацтва, тим менше страху перед Ним і більше здивування Його величчю. І, навпаки, одночасно зростання вимог матері породжує відчуття своєї залежності, несамостійності, слабкості перед Богом [7].

Відомості про церкву, вчення Христа, християнську мораль хлопчик отримував також і від дуже релігійних батька Григорія і дідуса Івана, які були для свого середовища людьми дуже письменними, й удома по неділях і святах часто вголос поперемінно читали Святе Письмо та оповідання про життя святих – “Мінею” [9, с. 8]. Книга ця була дуже популярною на Україні у той час. Для вразливого хлопця слухання писаних урочистою церковною мовою оповідань про святих мучеників, які, не вагаючись, віддавали життя своє за Христову віру, євангельські події, переплетені з народними апокрифами, не проходило марно.

Збереглися відомості, що у підлітковому віці Тарас ходив із се-

страми молитися до Лебединського жіночого монастиря. Це також певною мірою вплинуло на формування його релігійності.

Таким чином, ціннісні орієнтири сім'ї залишили помітний слід у духовному становленні митця. Важливо було і те, що зростаючи у сільській релігійній родині, поет уже з раннього дитинства відчув на собі впливи традиційної української релігійності, яка спиралася в основному на праслов'янські вірування нашого народу. “Природні”, архаїчні релігійні погляди проявляються у деяких його творах, написаних під впливом романтичної традиції. До них належать балади “Русалка”, “Причинна”, “Тополя” та чимало інших. Творча спадщина митця засвідчує його обізнаність у народних звичаях та обрядах (у дитинстві поет неодноразово залучався до них).

У дитячі роки на формування релігійного світогляду Т. Шевченка вплинули сільська церква, відправи в ній, проповіді священика, прослуховування уроків із Євангелія, які проводили учителі-дяки. Так, необхідно зазначити, що дяківська школа сильно підтримувала релігійність юнака, хоч і злими методами. Улюбленою книгою Тараса став “Псалтир”, який замінював і буквар, і читанку. Він його доволі швидко опанував. “Приходячи додому після уроків Т. Шевченко довго просиджував над псалмами, захоплюючись їхньою поезією, декламуючи їх уголос”, – писав один зі шкільних товаришів поета [6, с. 26]. Зі школи він виніс і доволі хороші знання старослов'янської мови. Завдяки цьому Кобзар вправно перекладав поетичні біблійні твори, які головним чином впливали на нього і змістом, і своєю поетичною формою. Навіть уже в зрілому віці у поета проявлявся особливий сентимент до Святого Письма, зокрема до Давидових псалмів, які він залюбки переспівував. Цікавився Кобзар і релігійною літературою, яка стосувалась переважно історії християнства.

Варто підкреслити, що тогочасні суспільні реалії, пов'язані з роллю церковних інституцій у житті спільноти, болісно відгукнулись у релігійному баченні поета, для якого церква і віра в душі – не одне і теж. Справжня віра – це віра в серці, церква ж стоїть на боці сильного, не звертаючи уваги на страждання простого народу, даючи йому віру і відбираючи свободу. Відомі гострі відгуки Кобзаря у “Щоденнику” про розкол церквою первісного євангельського християнства, спотворення його гуманістичної істини, обернення церковного морального фальшу естетичним. Він виступав також проти зловживань релігії в політичних цілях, відкидав у ній все те, що робить її якоюсь абстрактною силою, що

стає байдужою до живих потреб людини, перешкоджає вільному розвитку особи та задоволенню її внутрішніх потреб.

Ось чому, критикуючи все те, що затьмарює дійсний зміст віри, поет постійно цікавився релігійними проблемами, перечитував Біблію та часто цитував її. Для нього вона була не лише високохудожньою книгою, потоком мотивів, сюжетів, образів, а й духовною опорою у світі. Кобзар переосмислював біблійні мотиви, шукав у них теми, що могли бути зв’язані з тогочасною дійсністю. Він не розлучався з Біблією ніколи, вона була його постійним супутником навіть у немилосердних умовах солдатчини.

Усі ці факти розвіюють створений у радянській літературі міф про формування світогляду Шевченка-атеїста. Певне його негативне ставлення до Бога було викликane, по-перше, тим, що Кобзар бачив і пережив багато горя як свого, так і чужого. По-друге, більшість з його так званих “атеїстичних” віршів написані в ранній період – до заслання. Останні роки життя поета характеризуються засиллям релігійних сюжетів не тільки в поетичних, але й у художніх творах. Така ситуація пояснюється віковими особливостями ставлення особистості до Бога.

Відомо, що в юному віці людина відзначається нестійким світоглядом, браком не тільки життєвого, а й душевно-духовного досвіду, нестриманістю, суперечливістю поглядів. Вона смілива у своїх твердженнях, часто доволі необдуманих, чого не можна сказати про особистість у зрілому віці, яка впродовж певного відтинку життєвого шляху уже зіткнулась з тиском різних проблем. При цьому вона бачить і тверезо оцінює ситуації, які здатна вирішити сама, і розуміє, як багато є речей у світі, що взагалі не підвладні їй, неспіврозмірні з її безмежно малими людськими зусиллями.

Над цією людиною певним чином уже тяжіє кінцева трагічність буття, яка для юнака ще така неприпустима і знаходиться ніби в якомусь мареві. Зріла особистість скрупульозно аналізує та оцінює своє життя, прагне знайти духовну опору. Її віра є стійкою та вистражданою. Ця людина уже “загнуздана” буттям.

Потрібно зазначити, що в молодому віці особистість, що нещодавно вийшла з-під родинної опіки, з віру підтримуваних сім’єю звичаїв, вірувань та обрядів, тяжіє переважно, як ми це бачимо в ранніх поезіях Кобзаря, до традиційних народних уявлень про Бога і світ. Пізніше вона досягає значно вищих сфер у розумінні Господа, свого місця та призначення у бутті світу.

Індивідуальні психологічні характеристики Шевченка суттєво

впливали на формування його релігійного світогляду. Поет, за свідченнями сучасників, був дуже емоційною людиною. У нього часто спостерігалась глибока експансія, нестриманість, нервозність, за таких умов він міг виступати і проти Господа. Однак, як зазначав дослідник релігійності Кобзаря І. Огієнко, це був "... не свідомий атеїзм, а безсилий, хворобливий відчай, водночас відчай тимчасовий" [4, с. 331].

Потрібно наголосити також на тому, що релігійні погляди Кобзаря відзначаються глибокою толерантністю. У нього не можна відстежити жодних конфесійних забобонів та упереджень, оскільки їх не було. Ніде поет не виступає проти римо- та греко-католиків, протестантських конфесій своєї доби, – лютеран, кальвіністів, англікан, реформатів, методистів чи баптистів. Навпаки, поеми "Неофіти" й особливо "Єретик" вказують на віротерпимість Кобзаря. Релігійні переконання знайомих самі по собі поета також не цікавили, серед його приятелів були люди різних віросповідань. І для свого оточення Т. Шевченко ніколи не створював тіні якогось бар'єра релігійно-сакрального порядку.

Звичайно, можна знайти певні суперечності щодо вищезазначеного у його творчій спадщині. Так, у деяких творах поет гнівно висловлюється про Папу Римського, називаючи його "годованим ченцем", змальовує ксьондзів як тих, хто знищив мир і спокій між українцями і поляками. Однак в одному з листів до княжни Репніної (березень 1850 р.) пише: "Я предлагаю здешней католической церкви (когда мне позволят рисовать) писать запрестольный образ (без всякой цены и уговору), изображающий смерть спасителя нашего, повешенного между разбойниками...". Цими словами він стверджує свою готовність до допомоги католикам.

За своє життя Шевченко найбільше контактував з представниками араамістичних релігій, більшість яких становили християни і іудеї. Однак у період перебування на засланні поет мав змогу тісно спілкуватися з представниками мусульманства, іноді цікавився мусульманською релігійною літературою. Усе ж, як зазначав вчений П. Кралюк у статті "Релігійність Т. Шевченка", іслам Кобзар сприймав як релігію "чужу", "ворожу". У поемі "Тамалія" він називає цю віру "бусурманською" і протиставляє її християнству [3, с. 1]. Водночас поет позитивно ставиться до боротьби кавказьких народів з російським царизмом. Не менш дискусійним є ставлення Шевченка і до інших конфесій, серед яких буддизм, ведизм, індуїзм та інші.



У творах Кобзаря не раз зустрічаються іудеї (євреї). Часто у них він виступає за толерантне ставлення до іудаїзму. Коли наприкінці 1858 р. у редактованому В. Зотовим часописі “Иллюстрации”, що виходив у Петербурзі, було опубліковано антиєврейський опус, Т. Шевченко разом із М. Костомаровим, П. Кулішем, Марко Вовчок підписав рішучий протест проти цькування євреїв як нації [8]. Це ще раз засвідчує глибоку віротерпимість Кобзаря. Пояснити ж певне його “неприйняття” у ранній період деяких релігій можна впливом національних гетеростереотипів, які існували у тогочасному українському суспільстві та склалися історично.

Потрібно наголосити також на тому, що поет засвоїв релігійно-світоглядні основи киеворуського християнства, яке стверджувало, що людина є відповідальною перед Богом не тільки за себе особисто, але й за свою Батьківщину, громаду, за свою націю. Такий суспільно-активний християнський патріотизм був зафіксований цілими пластами українського фольклору, звичаєвим правом, обрядами і традиціями. Християнська засада любити ближнього у Т. Шевченка долала національні та віросповідні бар’єри. Особливе посилення українського християнського патріотизму, який визнає братами у Христі людей усіх національностей, простежується у Кобзаря в період його діяльності у Кирило-Мефодіївському товаристві. Без сумніву, тут на формування світогляду поета вплинули ідеї братчиків, зокрема М. Костомарова, автора програмного документа товариства – “Книги буття українського народу”, який, своєю чергою, був наскрізь просякнутий христологічними формулами.

Певне відображення у становленні релігійних поглядів Т. Шевченка залишило його навчання в Петербурзькій академії мистецтв. Тут він мав змогу встановити контакти з представниками протестантських течій та більш глибоко простудіювати релігійну літературу, оскільки академічні програми вимагали від художників обов’язкового виконання творів міфологічної та біблійної тематики на сюжети з історії Стародавніх Греції та Риму. Низка малярських творів митця була присвячена біблійним сторінкам. Відомі його малюнки: “Смерть Лукреції”, “Самаритянка”, “Благословення дітей” та інші. Релігійні сюжети стали матеріалом для філософських висновків у малярських творах Т. Шевченка. Серія малюнків “Телемак-Діоген” передувала серії “Притча про блудного сина”. Про неї зустрічаємо його роздуми й міркування, висловлювання у листуванні й на сторінках щоденника. Вони також слугують ключем до розуміння релігійності Т. Шевченка.

Отже, процес становлення релігійних поглядів Т. Шевченка позначений сукупністю як соціальних (зовнішніх), так й індивідуально-психологічних (внутрішніх) чинників відзначається певною складністю. Його духовні пошуки супроводжувалися болючими дискусіями, внутрішніми монологами, породжували поклоніння, сумнів, богоборство. Докори і неприйняття Бога змінювалися смиренністю і побожністю. Однак те, що це була глибоко релігійна людина, є безсумнівним фактом.

### **Література:**

1. Гришук С. Нові шляхи в пізнанні особистості Т. Шевченка / С. Гришук // Т. Шевченко і сучасність : збірник мат-в і тез Міжн. наук.-теорет. конф. – Рівне, 1996. – С. 89.
2. Зайцев П. І. Життя Тараса Шевченка / П. І. Зайцев. – К. : Мистецтво, 1994. – С. 16–17.
3. Кралюк П. М. Релігійність Т. Шевченка: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.simya.com.ua/articles/45/8113/>.
4. Огієнко І. Релігійність Т. Шевченка / І. Огієнко. – К., 2003. – С. 331
5. Огоновський О. Життя Тараса Шевченка / О. Огоновський. – К. – Львів, 1876. – С. 23.
6. Спогади про Т. Шевченка. – К., 1982. – С. 26.
7. Rizzuto A.-M. The birth of the Living God: a psychoanalytic studies / A.-M. Rizzuto. – Chicago: The University of Chicago Press, 1979. – 281 p.
8. Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 6 т. / Т. Шевченко. – Т. 6. – К., 1964. – С. 284.
9. Яковенко В. І. Т. Г. Шевченко. Его жизнь и литературная деятельность / В. І. Яковенко. – СПб., 1894. – С. 8

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-методичної та наукової роботи П. М. Кралюк*

Ірина Коновалова

## ЄВРАЗІЙСТВО У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ П. М. БІЦІЛЛІ

*У статті на матеріалі двох робіт українського історика і мислителя П. М. Біцилли розглядається його участь і роль в євразійському русі. Акцентується увага на постаті Біцилли не тільки як критика євразійської “філософії історії”, але і як глибокого історика зі своєю філософською ідеєю історії.*

**Ключові слова:** євразійство, Схід і Захід, культура, цінності, історичний процес.

### ***I. Konovalova. Eurasianism in the scientific heritage P. M. Bitsilli***

*This article considering the involvement and role of the Ukrainian historian and thinker P. M. Bitsilli in the Eurasianism, basing on the material of the two works. The author focuses on Bitsilli not only as a critique of the Eurasian philosophy of history, but also as a historian with his deep philosophical idea of history.*

**Keywords:** Eurasianism, East and West, the culture, values and historical process.

### ***И. Коновалова. Евразийство в творческом наследии П. М. Бицилли***

*В данной статье на материале двух работ украинского историка и мыслителя П. М. Бицилли рассматривается его участие и роль в евразийском движении. Акцентируется внимание на Бицилли не только как критике евразийской “философии истории”, но и как глубоком историке со своей философской идеей истории.*

**Ключевые слова:** евразийство, Восток и Запад, культура, ценности, исторический процесс.

Друга половина ХХ і початок ХХІ століть характеризується підвищенням інтересу до творчості незаслужено забутих у радянський період учених – істориків, філософів, культурологів. До таких учених, на жаль, належить П. М. Біцилли – історик, культуролог, літературознавець, медієвіст, професор Імператорського Новоросійського університету (далі – ІНУ). Сьогодні про самого

Петра Михайловича і його праці написано вже більше сотні наукових робіт, проходять конференції, присвячені його науковій творчості, пишуться дисертації, формується і така галузь дослідження, як біцїллієзнавство [19].

Перш за все, позначимо основні віхи його життя. Петро Михайлович народився в Одесі у 1879 році. Після закінчення Одеської класичної гімназії, вступив на історико-філологічний факультет ІНУ, який і закінчив у 1904 році. У 1910 році після складання магістерського іспиту був затверджений приват-доцентом на кафедрі загальної історії. У 1917 році Біцїллі захистив магістерську дисертацію “Салімбене: нариси італійського життя XIII століття” в Петроградському університеті, після чого був обраний доцентом, а потім екстраординарним професором ІНУ. З лютого 1920 року починається емігрантський період його творчості. Вчений разом з сім’єю емігрував спочатку до Югославії, потім до Болгарії. Помер Петро Михайлович у 1953 році в Софії.

Інтереси вчених, які звертаються до творчості Біцїллі, можна умовно розділити на чотири тематичні групи: 1) теорія та історія культури Біцїллі; 2) теорія історії; 3) соціально-політичні ідеї, 4) літературознавчі інтереси. Євразійський рух – одна із значущих тем наукових праць Біцїллі. Його ставлення до євразійства об’єднує перші три інтереси: в роботах, присвячених євразійству, так чи інакше, піднімаються питання теорії історії, культури, держави.

Про євразійство на цей момент написано багато. Найчастіше цей ідеолого-філософський напрям досліджують історики та філософи. Критика євразійства почала формуватися практично відразу після появи їх перших публікацій як в емігрантському середовищі, так і в Радянській Росії. У 1928 р. після видання пробільшовицького тижневика “Євразія” в цьому русі настала фаза розколу і поступового згасання. Основоположники руху (П. Н. Савицький, Н. С. Трубецький, Н. Н. Алексєєв) виступили з різкою критикою “радянського євразійства”; а колишні його прихильники, такі як Г. В. Флоровський та П. М. Біцїллі взагалі відійшли від євразійства.

Про Біцїллі як теоретика і критика євразійства написано достатньо, але, незважаючи на це, ще багато чого залишається неясним у взаєминах Петра Михайловича з євразійством. Український дослідник І. Н. Коновалов виокремлює три підходи в сучасній історіографії до вирішення проблеми “П. М. Біцїллі і євразійство” [15]. До *першого* напрямку можна зарахувати В. П. Вомперського, С. Тюгашева, Р. Вахітова, Г. Жданову, які беззастережно включа-

ють Біцїлли в коло євразїйцїв. До *другого* належать Б. С. Каганович та М. А. Бїрман. Цї вченї не вважають “...можливим говорити про вченого як євразїйця, але звертають увагу на необхіднїсть враховувати еволюцїю вїдносин П. М. Біцїлли до євразїйцїв” [15, с. 36]. До *третього* напрямку Коновалов зараховує болгарську дослїдницю Д. Григорову (Софїйський унїверситет), яка розглядає Біцїлли як “полуєвразїйця” (у вченого бїльше спїльних рис, нїж вїдмїнностей з раннїм євразїйством).

До дослїдникїв, якї цїкавляться євразїйством, нам варто ще вїднести американського славіста і бїографа Г. Флоровського Е. Блейна, для якого євразїйцї представлялися у виглядї обраного кола мислителїв [10, с. 30]. Саму наявнїсть єдностї та цїлїсностї в євразїйському русї вїн пїддавав сумнїву, говорячи про нього “так зване” [10, с. 30]. До глибоких дослїдникїв євразїйства слїд вїднести вїдомих росїйських філософїв Л. І. Новїкову та І. Н. Сїземську, якї в однїй зї своїх спїльних робїт стверджують, що Біцїлли і Флоровський це тї, кому “... рух в значнїй мїрї був зобов’язан розробкою своєї філософської концепцїї” [18, с. 154].

*Метою* нашої роботи є розгляд участї Біцїлли в євразїйському русї з точки зору його загальної концепцїї філософїї історїї. Ми хотїли б зосередити свою увагу на постатї Біцїлли не тїльки як критика євразїйської “філософїї історїї”, але і як глибокого історика зї своєю філософською ідеєю історїї. Наше дослїдження ми будемо проводити на матерїалї двох робїт Біцїлли: “Схїд і Захїд в історїї Старого свїту” (1922) [1] і “Народне і людське” (1925) [6]. Як правило, тї вченї, якї присвячують свої працї проблематицї “Бїцїлли і євразїйство” зосереджують свою увагу на вищевїдзначених двох творах і на творї “Два лїку євразїйства” (1927) [2]. У цїй статтї ми зупинимося тїльки на двох творах Петра Михайловича: на самому ранньому “євразїйському” і на першому “антїєвразїйському”. Саме в них можна чїтко вїдїлїти історико-їдеологїчні позицїї Біцїлли. Стаття історика “Два лїку євразїйства”, будучи у дослїдникїв його творчостї практично найпопулярнїшою, вимагає бїльш детально-го і докладного аналізу, нїж нам дозволяють рамки нашого дослїдження.

\* \* \*

Для початку ми хотїли б дати коротку характеристику євразїйства як єдиної течїї, описати так євразїйство, як бачили його самї євразїйцї.

До представникїв “класичного” євразїйства (1921-28) можна

віднести вчених різних областей конкретних гуманітарних знань – це кн. Н. С. Трубецький – філолог і лінгвіст; П. Н. Савицький – географ, економіст; П. П. Сувчінський – літературний і музичний критик; Г. В. Вернадський – історик і геополітик; Л. П. Карсавін – історик, філософ культури, релігієзнавець. Відразу зазначимо, що П. М. Біцільні, як і Г. В. Флоровський (історик культури, богослов, патролог і учень Біцільні) спочатку приєднувалися до євразійства, але після розколу в самому євразійському русі стали його явними критиками.

Російські дослідники євразійства Л. І. Новикова та І. Н. Сіземська дуже точно виділили чотири ідеї, що лежали в основі євразійського вчення:

- 1) розвиток та обґрунтування особливих шляхів Росії як Євразії;
- 2) вчення про культуру як симфонічну особистість;
- 3) обґрунтування ідеалів на православних засадах;
- 4) вчення про особливий державний устрій.

Євразійство формувалося як своєрідна форма самосвідомості російської еміграції першої хвилі. Для російської інтелігенції, яка пережила громадянську війну, Жовтневу революцію, крах Російської імперії важливо було знайти пояснення і виправдання всього, що відбувається, переосмислити історичний шлях Росії. Поясненням стало розгляд і розуміння російської революції як логічного продовження і завершення трагедії загальноєвропейської війни. Жовтнева революція була представлена ідеологами євразійства, – пише І. В. Кондаков, – “як суд над петербурзьким періодом російської історії, як суд понад над основними тенденціями розвитку новоєвропейської культури і грізне попередження всесвітньої історії” [16, с. 622]. А сама революційна катастрофа була тим катарсисом, який, на думку євразійців, підняв Росію і росіян на новий щабель історичної свідомості, що опинився недоступним європейцям.

Таким чином, у контексті новоєвропейського розвитку російська цивілізація була представлена євразійцями не як “провінція” світової культури, а як “магістраль” всесвітньо-історичного і культурного розвитку, якимось з’єднання європейських та східних форм культури.

Євразійці доводили, що “російські люди і люди “Російського світу” не суть ні європейці, ні азіати. Зливаючись з рідною та навколишньою стихією культури та життя – ми не соромимося визнати себе євразійцями” – так вони писали у своєму першому

програмному збірнику “Вихід зі Сходу” [12, с. 6]. Центром євразійської культури була, перш за все, російська культура, і представники євразійства сприймали її не як недосконалу частину європейської традиції, недостатньо розвинену, а як самостійну, самобутню культуру.

Пафос філософії євразійства полягав у вже не новій ідеї “місіонерської ролі” Росії: тільки тепер вона виражалася у визволенні колоніального світу від “романо-германського ярма” та інтеграції східних колоніальних і напівколоніальних народів, як культурний союз пригноблених народів у боротьбі за свободу і незалежність проти культурного імперіалізму розвинених країн Заходу.

Ідея культури, чия розробка належить Л. П. Карсавіну, відіграє важливу роль у вченні євразійців. Її основним поняттям є “симфонічна особистість”, яка розуміється як жива єдність різноманіття або як така єдність, що не може існувати окремо від множини. “Індивід в тому вигляді, як його зазвичай уявляють, – пише Карсавін, – просто не існує і є вигадкою або фікцією. Людина “індивідуальна” зовсім не тому, що відділена від і відділена від інших і цілого і замкнута у собі, але тому, що вона по-своєму, по-особливому, специфічно виражає і здійснює ціле, тобто вищу зверхіндивідуальну свідомість і вищу надіндивідуальну волю” [13, с. 181].

Дослідники євразійства вважають, що своєї досконалості процес становлення культури сягає в Церкві [17]. З цього випливає, що “Православна російська церква емпірично і є російська культура, що стає Церквою” [11, с. 130]. Суть православ’я можна виразити поняттям “соборності”, тобто єднання всіх у вірі та любові і заступництві Церкви над усім світом. Основа культури як симфонічної особистості збігається з основою православ’я: вдосконалення себе і через себе всього світу з метою єднання всіх у Царстві Божому.

Євразійська культура, на думку ідеологів євразійства, має породити державу особливого типу, що реалізуватиме єдність і цілісність усіх сфер нецерковного євразійського світу. Якщо припустити, що держава прагне стати Церквою (Градом Божим), то в ім’я цього воно змушене “перетворювати мирську свободу-свавілля в сферу примусу” [16, с. 104]. Сферою держави вже, на думку “радянських євразійців”, стають сила і примус. Володіючи сильною владою, держава повинна зберігати зв’язок з народом і представляти його ідеали. Для цього правлячий “демогічний устрій” (термінологія євразійців) формується шляхом відбору з народу.

Така демотична влада принципово відрізняється від європейської демократії, де уряд обирається на підставі формальної більшості голосів – на цьому зв'язок з народом закінчується.

Отже, ми склали коротку характеристику євразійства як досить цілісного напрямку соціально-філософської думки. Тепер ми на прикладі Біцільлі хотіли б показати, що євразійство насправді було суперечливим і різнобічним.

\* \* \*

У лютому 1920 року П. М. Біцільлі, як ми вже зазначали, разом з родиною емігрував до Югославії. У 1922 р. виходить його перша (найбільш перевидана) робота, пов'язана з євразійською проблематикою – “Схід і Захід” [1]. Ця праця є яскравим прикладом захоплення у той час Біцільлі євразійським рухом. Також у 1922 році виходить його рецензія на книгу “Вихід до Сходу. Передчуття і звершення: Затвердження євразійців” [5]. М. А. Бірман стверджує, що “Зачинателі першого євразійського видання цінували інтелектуальну міць П. М. Біцільлі і прагнули залучити його до співпраці” [9, с.640]. Одним із тих, хто рекомендував Біцільлі, був Г. В. Флоровський.

Починаючи з 1925 року стали виходити праці Біцільлі, в яких він переглядав і критикував основні положення євразійської філософії. До таких “антиєвразійських” робіт Біцільлі варто зарахувати “Народне і людське” (1925) [6]; “Євразійство” (1926) [3]; “Два лику євразійства” (1927) [2]; рецензію на “Євразійський часопис” (1927) [4]; “Спадщина Імперії” (1927) [7] і рецензію на книгу “Тридцять років: Затвердження євразійців” (1932) [8]. Дослідники відзначають, що в роки еміграції у центрі уваги Біцільлі перебували проблеми розвитку російської держави і культури. “Про що б він у ці роки не писав, його не залишали думки і міркування, пов'язані з концепціями, що звучали в дискусіях євразійців” [9, с. 29].

Перша робота П. М. Біцільлі, надрукована в євразійських збірках – “Восток і Захід в історії Старого Світу” – присвячена темі, яка була популярна в інтелектуальному світі початку ХХ століття. Поняття “Сходу і Заходу” належить, на його думку, до числа тих, що найбільш застосовується, і тих, що найменш піддаються критиці. “Протилежність Сходу і Заходу – ходяча формула з часів Геродота. Під Сходом розуміють Азію, під Заходом – Європу, – дві “частини світу”, два “материка”, як запевняють гімназичні підручники; два “культурних світи”, як висловлюються “філософи історії”: “антагонізм” їх розкривається як боротьба “основ” сво-



боди і деспотизму, прагнення вперед (“прогресу”) та відсталості і т. ін.” [1, с. 232]. Навіть якщо такі формули визначення Сходу і Заходу правильні, то вони все одно не вичерпують всього змісту історичної дійсності. І як “контрольний постріл” критики Біцїллі наводить вже знайомий аргумент: формули опису Сходу правильні тільки для тих, хто дивиться на нього “з Європи” – хїба “...хто стане стверджувати, що отримувана при такому кутї зору історична перспектива є “єдино правильною?” [1, с. 233]. Ця точка зору і сам початок праці, в якому Біцїллі зауважує, що дуже корисно іноді переглядати наші звичні історичні поняття, щоб не впасти в “абсолютизм”, нагадує “антиєвропоцентристську” позицію О. Шпенглера виражену в його праці “Занепад Європи” [20, с. 145].

Біцїллі виступає проти спрощеного підходу до проблеми. Не відкидаючи контраст культур Заходу і Сходу сьогодні, він закликає не випускати з уваги риси їх подібності в минулому. Полїтична і культурна історія Заходу не може бути відірвана від історії Сходу. Історик висуває ідею необхідності знаходження шляхів, які приведуть до культурної єдності (тут доречно згадати термінологїчний оборот: “єдність у різноманїтті”, – його Біцїллі буде часто вживати в наступних своїх працях. Культурним завданням сьогодні для Біцїллі є “...взаємне заплїднення, знаходження шляхів до культурного синтезу, який би, однак, проявлявся всюди по-своєму, будучи єдністю у різноманїтті” [1, с. 234]. Також їм висувається концепція єдності Старого світу, що включає простори Європи та Азїї, і формулюється ідея синхронного інтелектуального та полїтичного розвитку великих культурних світів у давнину. Росія як Євразія, на думку Біцїллі, не особливий світ, що відрїзняється від Сходу і Заходу, а сполучна ланка, яка об’єднує Європу і Азїю. Росія, не будучи посередницею в культурному обмінї, є осередком творчого здїйснення синтезу схїдних і захїдних культур. Відзначимо, що М. А. Бірман бачить тут у Біцїллі пряму критику однією з центральних ідей євразїйцїв [9, с. 641] (Євразія і Росія як щось відмінне від Сходу і Заходу, що затуляє одне від іншого і т. ін.). Нам здається такий висновок занадто поспїшним. Біцїллі пише про традиційне тлумачення російської “світової мїсії”, наводить рядки з вірша А. А. Блока “Скіфи”, зазначаючи, що “такі та подїбні формули тільки свїдчать про нашу залежність від захїдної історичної вульгати, залежності, від якої, як виявляється, важко звільнитися навіть людям, відчувшим російське “євразїйство” [1, с. 236].

Сприйняття і загальне ставлення Біцїллі до євразїйської ідео-

логії (до євразійців як до теоретичного напрямку думки Біцїлли, на нашу думку, ніколи не ставився) помітно змінюється в його праці 1925 року “Народне і людське” [6]. Після прочитання цієї праці Біцїлли залишається враження, що євразійці були дуже близькі йому (він описує їх у м’яких, співчутливих словах, кілька разів порівнюючи їх з сентиментальними романтиками), незважаючи на те, що з деякими положеннями їх ідеології він не був згоден. Біцїлли чітко й аргументовано виділяє ті ідеї і положення євразійського руху, які він вважає не зовсім правильними, поспішними і не обдуманими, проте “гострої критики євразійства” [9, с. 642] в цій статті немає. “Євразійці”, яким, загалом, не можна відмовити ні в щирості, ні в обдарованості, ні в справжній культурності, заслуговують більш справедливого й уважного ставлення” [6, с. 484] – так на початку своєї статті пише Біцїлли.

У роботі “Народне і людське” можна виділити два головних питання, які аналізуються автором: питання розвитку післяреволюційної російської історії і культури, а також питання про становище Росії у зв’язку з дихотомією Сходу-Заходу.

Існує один чинник, що викликає співчуття до євразійства: вони належать до небагатьох людей у російській еміграції, які зрозуміли, що до минулого вороття немає. Вони відчули, що російська революція це не просто потрясіння, перериваючий потік часу, а що це життєвий процес, сам рух. Але коли постає питання про те, в якому напрямку рухається ця нова російська культура, у євразійців виникають деякі складнощі – “Вони не стільки визнають дійсність, скільки “стверджують” віщувано “повиннісний бути”, бо він узгоджується з їх історико-філософськими вимогами, – процес” [6, с. 485]. Євразійці слідує в один і той самий час історичному детермінізму, вірять в географічно-етнографічну долю, і вказують російській історії той напрямок, які вони вимагають, щоб вона прийняла, виходячи з їх релігійно-філософських міркувань – такого роду еkleктизм негативно позначається в розумінні ролі російської історії та культури.

Історик вважає заслугою євразійців спробу широкого і всебічного наукового дослідження індивідуальної сутності російської культури та її філософської оцінки. Проте вони практично не розмежовують ці завдання і тому ставлять їх якось плутано. Індивідуалізують російську культуру євразійці двома способами: безпосередньо вивчаючи її саму і протиставляючи її європейській, германо-романській культурам. Враховуючи ту точку зору (незаперечно, на думку Біцїлли) євразійців, згідно з якою Росія є Єв-

разією, протиставлення між Росією як частиною Європи і іншим європейським світом стає скрутним. У такій ситуації допустимо використання дуже непростого, як вважає Петро Михайлович, прийому стилізації, “...тобто по суті спрощення і деякого згущення фарб” [6, с. 487]. Головне щоб спрощення не перейшло в спотворення. І взагалі при побудові типів історичних індивідуальностей треба, вважає історик, бути дуже уважним, щоб не упустити жодної істотної риси своєрідності та відкинути всі загальні риси досліджуваних типів. Однак євразійці, на жаль, іноді допускають у використанні цих прийомів помилки.

Для євразійців одвічно не існує можливості того, щоб на Заході були будь-які цінності рівні східним. “Захід” для них означає католицизм, а “Схід” – православ’я, а православ’я розуміється як єдино істинне християнство. З католицизму євразійці виводять західноєвропейський ідеал зовнішнього, формально громадського улаштування, прийняття якого завдало шкоди Росії. На їхню думку, католицизм неминуче призводить до соціалізму, а соціалізм у скинутому стані для ранніх євразійців “...вже поміщається в католицизмі, як системі, пристосованій до запровадження Царства Божого на Землі шляхом насильства і примусу” [6, с. 488] – ця точка зору євразійців для Біцїлли у багатьох відносинах правильна. Але історик абсолютно не згоден з позицією євразійців, які стверджують далі, що переродження католицизму в соціалізм є неминучим і кінцевим і що європейська культура зайшла в глухий кут. “Католицька система *могла* діалектично переродитися в свою протилежність, і вона *дійсно* переродилася в неї. *Значить*, вона і *повинна* була переродитися. Цей висновок логічно далеко не бездоганий, він навіть просто незаконний” [6, с. 488].

Продовжуючи міркувати про євразійство, Біцїлли наприкінці роботи пише, що його можна прийняти, якщо поглянути на нього як на “...співчутливе вгадування того процесу, який вже відбувається в Росії ... і це вже багато” [6, с. 491]. Але, на жаль, євразійський рух, їхня ідеологія, як власне і будь-який інший план побудови та розвитку оновленої культури-історії не може послужити стимулом до культурної творчості за таких двох причин. Виходячи з того, що “культура є саморозкриття індивідуальної духовної потенції, справа окремих творчих одиниць” [6, с. 493]: по-перше, культуру не можна як сукню зшити за міркою і, по-друге, така культура ніколи як правило, не збігається по духу з народом. Однак зміни, що відбуваються в культурі викликають зміни в націо-

нальному дусі, який у деяких межах залишається вірний собі.

Отже, на нашу думку, виходячи з того, що після еміграції Петра Михайловича в першу чергу цікавили проблеми історичної долі російської держави, суспільства, культури, нації, гурток євразійців виявився йому близький. Як ми можемо стверджувати, близький друг Біцїлли Г. В. Флоровський сам запрошував його в коло євразійців, до деяких представників євразійства (П. Н. Савицький, Г. В. Вернадський) історик ставився дуже тепло і дружньо – все це створило сприятливі умови для первинного прийняття Біцїлли деяких євразійських ідей. У гуртку євразійців Біцїлли знайшов свій перший інтелектуальний притулок після еміграції. Проте вже після декількох років свого плідного творчого життя Петро Михайлович зрозумів, що багато ідей євразійців розходяться з його переконаннями, що євразійці не йдуть в ногу з часом, вони лише констатують події, що відбуваються в Росії, а подальша її доля залишається для них туманною.

Як можемо судити: Біцїлли не був євразійцем, він не належав до представників цього напрямку, ідея про Біцїлли як про одного з розробників філософської концепції євразійства є, на наш погляд, необґрунтованою, але проблеми, що порушуються прямо чи побічно представниками євразійства, хвилювали його, а деякі їх положення були йому близькі. Історик після 1922 року став тим, хто співчував “євразійському руху”.

Дихотомію Сходу і Заходу, яку так різко підкреслювали євразійці, була не зовсім близька П. М. Біцїлли. Він, не відкидаючи контрасту Сходу і Заходу, вважав, що політична та культурна історія однієї сторони світу не може бути відірвана від іншої. А Росія – це не заслінка Заходу від Сходу, а осередок усіх найголовніших європейських та східних цінностей.

Підбиваючи підсумок теоретичним підставам критики євразійства Біцїлли, визначимо кілька положень. Замість дихотомії “Сходу і Заходу” історик пропонує культурний синтез, замість типу симфонічної особистості – увага до індивідуальних справжніх вимірах історії, замість привнесеної логіки в історичні події – відтворення живого потоку історії.

### **Література:**

1. Бицилли П. М. Восток и Запад в истории Старого света // Избранное: Историко-культурологические работы / П. М. Бицилли. – София, 1993. – Т. 1. – С. 232-247.

2. Бицилли П. М. Два лика евразийства / П. М. Бицилли // Современные записки. – 1927. – Кн. 31. – С. 421-434.

3. Бицилли П. М. Евразийство / П. М. Бицилли // Изток – 1926.31.X. – № 42. – С. 87-92.

4. Бицилли П. М. Евразийский временник Кн. V-я. Париж. 1927 / П. М. Бицилли // Современные записки. – 1927. – Кн.33. – С. 552-553.

5. Бицилли П. М. Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. – София, 1921 / П. М. Бицилли // Русская мысль. – 1927. – Кн. 1/2. – С. 380-382.

6. Бицилли П. М. Народное и человеческое (По поводу “Евразийского временника”, Кн. IV, Берлин, 1925) / П. М. Бицилли // Современные записки. – 1925. – Кн. 25. – С.484-494.

7. Бицилли П. М. Наследие Империи / П. М. Бицилли // Современные записки. – 1927. – Кн. 32. – С. 311-326.

8. Бицилли П. М. Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. – Париж, 1931. – Кн. 7 / П. М. Бицилли // Новый град. – 1932. – № 2. – С. 115-117.

9. Бирман М. А. Штрихи к портрету ученого // Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / М. А. Бирман. – М., 2006. – С. 633–712 – (Классики отечественной филологии).

10. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Э. Блейн. – М., 1995. – С.19-39.

11. Евразийство (Опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия: Антология / Сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 126–140 – (Из истории отечественной духовности).

12. Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. – Кн. 1. – София, 1921. – 115 с.

13. Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Л. П. Карсавин – М., 1993. – С. 174 – 216

14. Кондаков И. В. Евразийство // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. – Т. 1. – М. : “Российская политическая энциклопедия”, 2007. – С. 622-624.

15. Коновалов И. Н. “П.М.Бицилли и евразийство”: концептуальные подходы к решению проблемы в современной историографии // Curriculum Vitae. Сборник научных трудов. – 2010. – Вып. 2. – С. 34-37.

16. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Два дика евразийства / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская // Свободная мысль. – 1992. – № 7. – С.100-110.

17. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Политическая программа евразийцев: реальность или утопия? / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская // Общественные науки и современность. – 1992. – № 12. – С. 104-109.

18. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская филос. истории / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М. : Аспект Пресс, 1999. – С. 136.

19. Попова Т. Н. Бициллиеведение: проблемы институционализации / Т. Н. Попова // Curriculum Vitae. Сборник научных трудов. – 2010. – Вып. 2. – С. 15-26.

20. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – С. 145.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечнікова **І. В. Голубович***

Михайло Якубович

## ФУНДАМЕНТАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ ІБН СІНІ: ПОНЯТТЯ ВУДЖУД

*У статті здійснено спробу реконструкції онтологічної доктрини ібн Сіні. Розкрито значення основних філософських понять, відзначено внесок ібн Сіні в середньовічну філософію.*

*Ключові слова:* буття, суще, існування, сутність, самість, річ, субстанція.

***M. Yakubovych. The Fundamental Ontology of ibn Sina: the attempt to reconstruct***

*The article includes the attempt to reconstruct the ontological doctrine of ibn Sina. The meaning of the main philosophical concepts. The influence of ibn Sina on the Medieval Philosophy is noted.*

*Keywords:* being, existent, existence, essence, entity, thing, substance.

***М. Якубович. Фундаментальная онтология ибн Сины: попытка реконструкции***

*В статье предпринята попытка реконструкции онтологической доктрины ибн Сины. Раскрыто значение основных философских понятий, отмечено вклад ибн Сины в средневековую философию.*

*Ключевые слова:* бытие, сущее, существование, сущность, самость, вещь, субстанция.

Філософська думка ісламського світу осмислювала проблему буття дещо в іншому контексті, ніж європейська метафізика доби середньовіччя. Одна із таких відмінностей пов'язана із непередставленістю в ісламському філософствуванні стійкої дихотомічної опозиції онтичного та онтологічного, тобто сущого та буття. Певну роль у цьому зіграв ще й факт відсутності зв'язки “бути” в арабській мові, а отже, і в автохтонній філософській логіці.

Ісламська філософська думка не мала точного відповідника грецького “είναι” чи латинського “esse”. Натомість існувала велика кількість понять, які в різних контекстах мали схоже, але не рівно-

цінне значення. І якщо для європейської філософії найзагальнішу онтологічну ідею існування виражає термін “буття”, то в ісламській філософії, зокрема в думці видатного мислителя Абу ’Алі ібн Сіні (980 – 1037 рр.), таку роль відіграє поняття *вуджуд*. Буквально воно означає “знаходжуваність” та походить від дієслова першої породи *ваджада* – “знаходити”, “відшукувати”. Найзагальніше, фундаментальне значення цей термін отримує саме в філософській думці ібн Сіні, хоча широко вживався й раніше – в творах аль-Фарабі, аль-’Аміррі та інших мислителів. У аль-Кінді – “першого філософа арабів” – *вуджуд* мало інший смисл – “відчуття”, “пізнання”, “знаходження”.

У загальному смислі про *вуджуд* ібн Сіна пише у своєму трактаті “Джерела мудрості”. На наш погляд, найадекватнішим варіантом перекладу *вуджуд* конкретно в цьому контексті буде поняття “існування”. Про *вуджуд*, як зазначає мислитель, говорять у двох значеннях. По-перше, ним позначають те, існування чого не обмежене певним предметом (*мауду’* – “положення”, “місце”, одна із категорій Аристотеля). По-друге, ним позначають існування предметне. Існування людини, наприклад, не обмежується місцем. І якщо це існування не обмежується конкретним предметом (ми ж говоримо про людину не лише як про тіло), то, виходить, що на основі самого поняття *інсан* – “людина” – ми можемо судити про щось відсутнє (*ма’дум*), адже йдеться про існування, яке не обмежується самою річчю [1, с. 53].

Ми говоримо про людину, про те, *чим* вона є, але це ще не означає, що ми говоримо про неї саме тоді, *коли* вона є. Сутність – “щойність” (*магія*) – про яку ми дізнаємося в логічному сенсі, запитуючи “що це?”, не обов’язково повинна збігатися із онтологічним запитанням “чи існує це?”. Тому ібн Сіна, услід за аль-Фарабі, вважає, що існування не визначає сутності речі, тобто, наприклад, “кінність” не обов’язково тягне за собою існування (*вуджуд*) конкретного коня, а “людяність” – конкретної людини. Цей підхід нагадує платонівську теорію ейдосів, утім, позбавлену міфологічно-го забарвлення.

Ф. Шехаде зазначає, що коли ібн Сіна “говорить про те, що виключено з ідеї “кінності”, “тваринності” чи “людяності”, він відкрито заявляє про те, що виключено зі *смислу* або *дефініції* (курсив автора. – М. Я.) усього цього” [10, с. 79]. Отож, ця виключеність (а мова йде про існування) не тотожна сутності речі, а саме *вуджуд* виступає як предикат Ібн Сіна пише:



“Якби сутність речі була наділена існуванням (*мавджуд*), і це існування було б обмежене предметом, то воно не містило б у собі всіх інших речей, існуванням яких не є сутність, залежна від сутності цієї речі” [4, с. 54].

Мова йде про те, що сутність (*магіййя* – “шойність”) повинна бути за межами існування, адже лише таким чином вона може творити рід (*джінс*). Інакше кажучи, сутність розкривається у конкретних речах, коли вона наділяється багатьма існуваннями, тобто речі стають *мавджудат* – “наділеним існуванням”. Якби сутність та існування були тотожними, то “уявлення білого білим входило б до твого уявлення про те, що воно знаходиться у предметі” [4, с. 54]. Тож певна річ (*шай*’) не обмежується предметом та існує, то вона – у цьому контексті – є субстанцією (*джаугар*; сам ібн Сіна наводив п’ять значень цього терміна) [5, с. 23, 24].

Відмінність між сутністю та існуванням, проголошена ібн Сіною в онтологічному та логіко-семантичному смислі, мала важливе значення з багатьох причин. По-перше, існування вважалося не апріорно даною основою, а предикатом, яким наділяються сутності й перетворюються на *мавджудат* – “речі, наділені існуванням”. По-друге, логічний аналіз дійсності для ібн Сіни пов’язаний із проблемою генези смислу, тобто “мисленнєве” – *зігні* у нього співвідноситься із “зовнішнім”, реальним – *харіджі*. По-третє, вихідною позицією концепції ібн Сіни було *вуджуд* як таке, єдине у своєму метафізичному та онтологічному сенсі, на певному рівні “обов’язково існуюче”, а на інших – “існуюче в оживлості”. Проте перш ніж перейти до розгляду класифікації *вуджуд* у філософії ібн Сіни, варто запитати – а які, власне підстави має цей мислитель, коли говорить про *вуджуд* у такому загальному смислі? Відповідь на це можна віднайти у праці “Вказівки та зауваги”, одному з головних творів ібн Сіни.

На початку третьої книги мислитель наодить хибну думку “деяких людей”, очевидно, матеріалістів, які в арабській філософській думці асоціювалися із мілетською школою:

“Вже утвердилося в думках людей, що наділене існуванням осягається відчуттями (*махсус*). І те, сутності (*джаугар*) чого не можна досягнути відчуттями, просто не може існувати, вважають деякі люди. Усе, що не характеризується місцем або положенням внаслідок своєї самості або внаслідок причини – тобто те, що не є тілом – взагалі не стосується існування” [3, с. 7].

Отож, відзначає ібн Сіна, “для деяких людей” усе, що наділене існуванням, пов’язане із чуттєвим пізнанням. Існує лише те,

що можна відчутти, а те, чого не можна відчутти, не має існування. Але про яке існування тут іде мова? Насір ад-Дін ат-Тусі, видатний мислитель та коментатор ібн Сіни, писав, що “існування тут є абсолютним, яке включає в себе існування, що не має причини, а також існування, що має причину” [3, с. 7]. Під “людьми”, на думку Насір ад-Діна, маються на увазі *мушаббіга*. Якщо в лексиконі представників каляму, цим терміном позначали антропоморфістів (які розуміли вирази типу “рука Бога” буквально, уподібнюючи Творця людині), то тут, очевидно, йдеться про тих, хто вважає усе, що існує, тілесним.

Ібн Сіна спростовує цю думку. Поняття “людина”, наприклад, вживається на позначення конкретних осіб, які справді досягаються відчуттями. Таким чином, наділене існуванням (*мавджуд*) має два смисли: підвладне відчуттям та непідвладне. Термін “людина” – єдиний, але він позначає множинність. Але оскільки його “вихідна справжність” (*хакіката-гу ’асліййя*) єдина та позбавлена множинності, він підвладний не відчуттям, а розуму (*ма ’куль*) [3, с. 9]. Те ж саме, на думку ібн Сіни, притаманне усьому загальному (*куллі*). Отож, мислитель говорить про *вуджуд*, виходячи із логіко-сислової обумовленості усього, що існує, намагаючись довести свою концепцію існування до максимально загального значення.

Існування як предикат повинно мати свою причину. Але оскільки для ібн Сіни існування як таке є найзагальнішим виразом *усього взагалі*, то на рівні пізнання осмислити щось поза *вуджуд* неможливо. Абу ’Алі пише:

“Якщо перша причина є причиною усього існуючого, то причина дійсності (*хакіка*) усього існуючого знаходиться в самому існуючому” [3, с. 18].

Ібн Сіна впритул наближається до обґрунтування т. зв. “онтологічного аргументу буття Бога” – однієї з головних тем усієї філософської традиції середньовіччя. Як відзначає американський дослідник Деніел Домбровскі, вперше ця концепція з’являється ще в Платона, зокрема в його твердженнях про непідвладне осмисленню вище начало, пізнання якого “відкривається”, тобто логічно походить із онтологічної необхідності самого цього вищого існування [8, с. 7-11]. Якщо в європейській філософській думці онтологічний аргумент був остаточно сформульований Ансельмом Кентерберійським (1033 – 1109 рр.), то у філософії ісламського світу ця проблема була ґрунтовно розвинута саме ібн Сіною [8, с. 7-11].

Ібн Сіна пише, що все існування, яким наділяється річ, може бути або “обов’язковим” (*ваджіб*), або “не обов’язковим” (*гайра ваджіб*) [4, с. 55]. Зауважимо, що поняття *вуджуб* вказує на онтологічну необхідність, на відміну від *дарура*, яке вказує на логічну. “Обов’язковість” теж може бути внутрішньою або зовнішньою, тобто походити або від чогось іншого, або від своєї самості. Якщо ми говоримо про існування, то *певне існування чогось* повинно зумовлювати існування усього іншого, тобто бути обов’язковим та необхідним – як в онтологічному, так і логічному сенсі. Таке існування повинно бути обов’язковим, похідним від своєї самості. Мова йде про *ваджіб аль-вуджуд*, “обов’язково існуюче” – “від своєї самості” [3, с. 19]. Виходячи із позицій необхідності, усе існування можна поділити на чотири види:

Обов’язково існуюче;  
Існуюче, але не обов’язково;  
Не-існуюче, яке може існувати;  
Не-існуюче, яке не може існувати.

Якщо відкинути четверту позицію, яка говорить про небуття (або відсутність існування), то перші три можна звести до двох тверджень: щось існує обов’язково, а щось може існувати, а може не існувати. Ібн Сіна пише:

“Усе, наділене існуванням, або є обов’язково існуючим за своєю самістю, або можливо існуючим (*мумкін аль-вуджуд*) за своєю самістю” [3, с. 19].

*Мумкін* (“можливе”) – це те, що можна наділити існуванням, тобто перетворити його на *мавджуд*. “Те, чому притаманна можливість (*імкан*), не наділяється існуванням від своєї самості, та й саме його існування не походить від його самості... Існування усього можливого – від чогось іншого” [3, с. 20]. Саме тому воно пов’язується із існуванням “у можливості” (*фі ль-кава*), тобто потенційним [6, с. 261]. “Обов’язково існуюче” ібн Сіна також пов’язує із генезою самого існування:

“Обов’язково існуюче може бути обов’язковим або за своєю самістю, або не за своєю самістю. Обов’язково існуюче за своєю самістю існує заради своєї самості, а не чогось іншого, якою б та інша річ не була. Неможливо приписати йому неіснування. А обов’язково існуюче не за своєю самістю стає обов’язково існуючим тоді, коли походить із речі, якою саме по собі не є. Наприклад,

четвірка є обов'язково існуючою не за своєю самістю, а внаслідок двох двійок..." [6, с. 261].

Отож, четвірка обов'язково (і з логічною необхідністю) існує тоді, коли складаються дві двійки [6, с. 261]. Але таке явище не має самостійного існування, яким є обов'язково існуюче за своєю сутністю, про яке ібн Сіна говорить як про "необхідно існуюче в усіх аспектах" [6, с. 265]. Осмислюючи свою концепцію існування у межах неоплатоністичних поглядів на Єдине, мислитель пише:

"Усе обов'язково існуюче за своєю сутністю є чистим благом та чистою досконалістю. Загалом благо – це те, чого прагне кожна річ та через що вона довершує своє існування. Зло не має самості, тож воно є або відсутністю субстанції, або відсутністю доброго стану субстанції. Існування є благістю, а досконале існування є благістю існування. Існування, з яким не пов'язано небуття, відсутність субстанції або чогось у субстанції, завжди перебуває в дії, і воно є чистим благом..." [6, с. 265].

Як і аль-Фарабі у "Поглядах жителів добродісного міста", ібн Сіна описує обов'язково існуюче як єдине в усіх аспектах єдності та позбавлене будь-якої протилежності. Усі ці недоліки виникають у можливо існуючому, яке залежить від обов'язково існуючого. "Справжня можливість" (*аль-імкан аль-хакікі*), на думку ібн Сіни, виникає у стані небуття речі. Проте це не означає, що можливість речі зумовлюється саме неіснуванням (*'адам*). Насправді із неіснування логічно витікає лише таке ж неіснування – так само, як існування походить від існування, хоча й не як такого, а предикату, причини та ін. Тому "можливість" значною мірою пов'язується ібн Сіною саме із існуючою передумовою. *Імкан* – це характеристика самості речі, існування чи неіснування якої залежить від обов'язково існуючого.

Як відзначає С. Х. Наср, *мумкінат* – можливі речі – у ібн Сіни поділяються на два види. До першого належать прості субстанції, тобто метафізичні розуми, ангельські сутності. Вони існують вічно. Другий вид – світ, що існує нижче сфери місяця – є тимчасовим [9, с. 199]. Цей та інші неоплатоністичні погляди присутні вже в працях аль-Фарабі, але ібн Сіна розглядає їх у контексті "обов'язковості", "можливості" та "неможливості", які й складають категоріальну основу його онтології.

Величезна філософська та наукова спадщина ібн Сіни є одним із найцінніших скарбів усієї середньовічної філософії. Якщо в латинській схоластиці вже з XIII століття постать Авіценни користу-

ється надзвичайним авторитетом, то в ісламському світі твори ібн Сіни цитувалися майже в усіх напрямках ісламської філософської думки – у фальсафі, в калямі (під впливом ібн Сіни знаходився видатний аш’аритський муттакалім Фахр ад-Дін ар-Разі та ін.), у ішракізмі (концепція *імкану* – можливості та погляди на *вуджуд* неабияк вплинули на ас-Суграварді) та в суфізмі.

Але одна з перших середньовічних спроб побудувати фундаменатальну онтологію, реалізована у працях ібн Сіни, не могла не викликати серйозної критики – головним чином з позицій метафізичного абсолютизму. Одним із опонентів Абу ’Алі був уже його сучасник, ісмаїлітський мислитель Хамід ад-Дін аль-Кірмані. У праці “Втіха розуму” він виступав проти доктрини *ваджіб аль-вуджуд* з позицій трансценденталізму (*та’тіль, танзіг*), вважаючи, що така концепція існування може бути притаманна лише творінню, а не творцю [1, с. 99]. Серед традиціоналістів ібн Сіну гостро критикував ібн Таймійя – фактично філософська думка Абу ’Алі ібн Сіни займає одне із центральних місць у його полеміці з *фаласіфа*. Ідею *ваджіб аль-вуджуд* ібн Таймійя також відкидав, адже, на його думку, “обов’язковість існування” заперечувала волю та могутність як властивості (*сифат*) самості Бога [7, с. 166].

Зміст та широта поглядів ібн Сіни були настільки значимими, що чимало опонентів не визнавали лише тих чи інших позицій у філософській спадщині мислителя, але загалом оцінювали його творчість як надзвичайно важливу для філософії та науки. Серед представників західної філософської думки у період Середньовіччя переклади праць ібн Сіни найширше використовували Вільям Оверньє, Тома Аквінський та Роджер Бекон (див. детальніше про вплив ібн Сіни в Європі в [2]). Були відомими не лише його коментарі до праць Аристотеля, але й частини самостійних праць (у тому числі й медичних), які активно вивчалися в освітній системі пізнього європейського середньовіччя.

### Література:

1. Дафтари Ф. Краткая история исма’илизма. Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари. – М. : Ладомир, 2004. – 273 с.
2. Аль-Худайрі, З. Ібн Сіна уа талямїза-гу ль-лятін / З. Аль-Худайрі. – Аль-Кагіра : Мактаба аль-Ханаджі, 1986. – 206 с.
3. Ібн Сіна, Абу ’Алі. Аль-Ішарат уа т-Танбігат. Маа’ шарх Насір ад-Дін ат-Тусі / Абу ’Алі ібн Сіна ; [за ред. д-ра. Сулаймана Дуньйа]. – Аль-Кагіра : Дар аль-Ма’руф бі-Міср, [б. д.] – Ч. 3. – 331 с.

4. Ібн Сіна, Абу 'Алі. 'Уйун аль-Хікма / Абу 'Алі ібн Сіна ; [за ред. А. аль-Бадауї]. – Аль-Кувайт-Бейрут : Вакаля аль-Матбу'ат-Дар аль-Калям, 1980. – 80 с.

5. Ібн Сіна, Абу 'Алі. Кітаб аль-Худуд / Абу 'Алі ібн Сіна ; [за ред. А. М. Goichon]. – Сaire : Publications de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire, 1963.

6. Ібн Сіна, Абу 'Алі. Кітаб ан-Наджа / Абу 'Алі ібн Сіна ; [за ред. Маджіда Фахрі]. – Бейрут : Дар аль-Афак аль-Джадіда, 1982. – 333 с.

7. Ібн Таймійя. Кітаб ас-Сафадійя / Ібн Таймійя ; [за ред. М. Саліма]. – Ер-Рійяд : [б.м.], 1985. – Т. 1. – 314 с.

8. Dombrowski, Daniel A. Rethinking the Ontological Argument. A Neoclassical Theistic Response / Daniel A. Dombrowski. – New York: Cambridge University Press, 2006. – 180 p.

9. Nasr, Sayyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Safā', Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā / Sayyed Hossein Nasr. – New York: SUNY Press, 1993. – 312 p.

10. Shehadi, Fadlou. Metaphysics in Islamic Philosophy / Fadlou Shehadi. – New York : Caravan Books, 1982. – 154 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-методичної та наукової роботи П. М. Кралюк*

Артем Гергун

## СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТА МЕЖІ ТРАДИЦІЇ: ВІДПОВІДЬ ДЖОНА РОЛЗА КОМУНІТАРИСТАМ

*У статті розглядаються та аналізуються основні аргументи дискусії між Джоном Ролзом та комунітаристами (Е. Макінтайр, Ч. Тейлор, М. Сендел, М. Волцер) з приводу проблематики його концепції справедливості як чесності. Реконструюючи хід дебатів та основні лінії аргументації, висвітлюються ті положення теорії справедливості Джона Ролза, які можуть бути успішно протиставлені комунітаристській критиці.*

**Ключові слова:** *справедливість, лібералізм, політичний конструктивізм, культурна ідентичність, плюралізм, універсалізм, партикуляризм.*

### ***A. Gergun. Liberal Justice and The Limits of Tradition: John Rawls's Reply to Communitarians***

*The aim of this article is to present as well as analyze key lines of argumentation in debate between John Rawls and communitarians (A. MacIntyre, C. Taylor, M. Sandel, M. Walzer) concerning a range of philosophical problems in Rawls's conception of justice as fairness. Through reconstruction of the debate the author explicates arguments which could be used as successful defense of Rawls's position against communitarian critique.*

**Keywords:** *justice, liberalism, political constructivism, cultural identity, pluralism, universalism, particularism.*

### ***A. Gergun. Либеральная справедливость и пределы традиции: ответ Джона Ролза коммунитаристам***

*В статье рассматриваются и анализируются главные аргументы дискуссии между Джоном Ролзом и коммунитаристами (Э. Макинтайр, Ч. Тейлор, М. Сэндел, М. Уолцер) по поводу философской проблематики его концепции справедливости как честности. Реконструируя ход дебатов и основных линий аргументации, освещаются те положения теории справедливости Джона Ролза, которые могут быть успешно противопоставлены коммунитаристской критике.*

*Ключевые слова: справедливость, либерализм, политический конструктивизм, культурная идентичность, плюрализм, универсализм, партикуляризм.*

Повноцінне суспільство неможливе без існування певних норм та правил, що впорядковують його життя. Проте, на жаль, надто часто вони стають предметом найбільш жорстких суперечок між членами соціуму. Люди сперечаються з приводу того, чи є наявні правила суспільного життя справедливими, або які з них слід вважати справедливими, а які ні. Нездатність дійти згоди щодо цих питань ставить суспільство під загрозу дезінтеграції.

Справедливість належить до сутності соціального виміру буття людини. У повсякденних судженнях, оцінках, міркуваннях щодо власних вчинків або ж дій інших люди керуються певними уявленнями про справедливе. Звісно, вони можуть відрізнятися і суттєво відрізняються, а іноді взаємовиключають одне одного. Проте таке розмаїття лише підкреслює те, що їх об'єднує, – справедливість є визначальним чинником суспільного життя. Адже лише ті норми та правила, які визнані справедливими, здатні забезпечити добрий суспільний устрій.

Однак, що може бути за достатню підставу для суспільної інтеграції: уявлення про спільні цінності та смисли культури, владний примус чи авторитет традиції та політичних лідерів, спільні інтереси чи загальнолюдські норми? Це питання як ніколи актуальне сьогодні, адже модерна епоха великою мірою позбавила нас традиційних вимірів ідентичності або ж, за визнанням Елеседа Макінтайра, “нарративної єдності життя” [1, с. 323]. Сучасна людина дедалі більше покладається у здійсненні вибору на інституційні структури, а не на традиційні норми добросовісності, що призводить до появи “одновимірної людини”, тобто зникнення власне моральних вимірів людськості.

Услід за Макінтайром, чимало сучасних філософів (зокрема, Ч. Тейлор, М. Сендел, М. Волцер) вбачають витоки цієї кризи у радикальному розмежуванні між правом і благом та встановленні пріоритету першого над другим, що походить від деонтологічної етики Канта. Саме у Кантовому ідеалі автономії вони шукають причину розриву між суб'єктом та його цілями. Автономія волі визнає цінністю саму здатність вибору, відсуваючи на другий план питання про мету такого вибору, ігноруючи тим самим раціональні підстави вибору між різними цілями та цінностями, що зумовлені соціально-історичним контекстом.



Попри те, що кожен з них виступає з різних методологічних засад, їх об'єднує спільне бачення соціальної природи індивіда, у якому вони вбачають можливості для порятунку моральної свідомості від “небезпек” об'єктивності універсальних приписів формального і позаконтекстуального розуму. Завдяки цій спільній характеристиці виник термін “комунітаризм” на позначення напряму сучасної політичної та соціальної філософії, що почав формуватися на початку 1980-х років минулого століття у США, Британії та Канаді як критика універсальності ліберальних цінностей, які є основою соціальної інтеграції сучасних ліберально-демократичних суспільств. Завдання комунітаризму можна вбачати у своєрідному встановленні “діагнозу доби”, що, за масштабом історико-філософського екскурсу в історію ідей та рекомендацій щодо “одужання”, є порівняним із “Діалектикою Просвітництва” Адорно та Горкгаймера.

Не дивно, що фокусом цієї критики (більшою мірою у Сендела і Волцера, меншою – у Макінтайра і Тейлора) є саме концепція справедливості як чесності Джона Ролза, адже, за визнанням самого автора, вона є спробою своєрідного узагальнення здобутків лібералізму, зокрема його контрактуалістського обґрунтування у філософії Канта, Лока та Руссо. Зрештою, саме у зв'язку із полемікою з Ролзом і виник термін “комунітаризм”.

Метою статті є аналіз основних аргументів дискусії між Ролзом та комунітаристами. Актуальність цього дослідження зумовлена тим, що попри активне зацікавлення серед вітчизняних дослідників (А. Єрмоленко, Л. Ситніченко, Д. Кирюхін, Г. Соловей) проблематикою справедливості, відносно мало уваги приділяється науковцями висвітленню тих положень теорії справедливості Ролза, які можуть бути успішно протиставлені комунітаристській критиці як критиці лібералізму загалом, так і критиці концепції Ролза зокрема. Адже подальший розвиток лібералізму як антифундаменталістського (Р. Рорті), перфекціоністського (Дж. Раз) чи мультикультуралістського (В. Кимліка) великою мірою був зумовлений “проясненням” зв'язків між лібералізмом та комунітаризмом, віднайдених під час дискусії.

Актуальність звернення до цієї проблематики викликана також її впливом на подальший розвиток не тільки власне лібералізму, але й пошуку можливостей універсального обґрунтування базових принципів соціальної інтеграції. Дилема співвідношення партикуляризму та універсалізму є засадничою для розуміння суті

не тільки лібералізму як певного типу соціальної інтеграції, але й проблеми міжнародної (глобальної) справедливості. Цим зумовлене зацікавлення проблематикою дебатів між комунітаристами та лібералами з боку чільних представників комунікативної філософії Юргена Габермаса та Карла-Отто Аппеля, а також Отфріда Гьоффе, Райнера Форста, Сейли Бенхабіб.

Звісно у межах цієї статті ми не можемо залучити увесь обсяг аргументації комунітаристів у зв'язку із різними дослідницькими завданнями, що ставить перед собою кожен з вищезгаданих авторів, та різними методологічними передумовами, з яких вони виходять. Однак ми спробуємо структурувати комунітаристську критику ліберального проекту Ролза відповідно до кількох ключових тем аргументації:

- ігнорування соціальної природи індивіда;
- спрощене, номіналістичне розуміння суспільства як простої суми індивідуальних інтересів;
- приховування партикулярних форм соціальної інтеграції під гаслами відстоювання універсалізму та нейтральності.

Слід зазначити, що в межах цієї статті ми застосовуватимемо терміни “лібералізм” та “комунітаризм” у досить специфічному значенні. Ліберальний проект Ролза є варіантом соціально-орієнтованого лібералізму, що має на меті примирити рівність та індивідуальну свободу як підвалин справедливого демократичного суспільства. Такий лібералізм слід відрізнити від інших його “лібертаристських” модифікацій, що надають пріоритет індивідуальній свободі над рівністю (наприклад, у Роберта Нозіка). Представники комунітаризму часто не розрізняють цієї особливості, звинувачуючи усіх лібералів у ігноруванні “контексту справедливості”, що зумовлений спільним горизонтом історичних соціально-культурних смислів, які поділяють індивіди як члени певної спільноти.

Існує чимало думок щодо того, що Ролз переглянув свою теорію справедливості як чесності у зв'язку із критикою комунітаристів. Сам Ролз це спростовує, заявляючи, що політична інтерпретація виникла через необхідність пояснення, яким чином справедливість як чесність може відповідати на виклики факту розумного плюралізму. Зрештою, основні положення “політичного повороту” теорії справедливості були викладені Ролзом у лекціях, присвячених Джону Дьюї (1980 р.) задовго до появи перших публікацій комунітаристів. Звісно, це не можна наводити як остаточний аргумент на користь Ролза, адже факт публікації не означає, що обмін ідеями

стосовно комунітаристської критики його теорії справедливості не міг відбуватись і раніше. Як би там не було, у будь-якому випадку розгляд основних положень теорії справедливості Ролза у зіставленні з положеннями критики комунітаристів дозволить чіткіше з'ясувати ключові аспекти позицій обох таборів.

Концепція індивіда. Найбільш поширений аргумент комунітаристів проти лібералізму стосується концепції індивіда, що задає його ідентичність (у певному логічному чи метафізичному сенсі) незалежно від його цілей, цінностей та актуальних концепцій блага. На думку Сендела, лібералізм Ролза неможливий без концепції індивіда як "беззмістової самості" (unencumbered self), яка "завжди зберігає певну дистанцію між своїми обставинами і певною частиною своєї самості, яка не підвладна цим обставинам" [9, с. 15-16]. Тому лібералізм не враховує факту вкоріненості людини у певному топосі, певній історичній епосі, певній культурі. Причому це не просто особливість людини, а факт, який має бути врахований у політичному житті суспільства, якщо воно хоче бути справедливим.

Те ж саме стверджує Тейлор на прикладі застосування повсякденної мови. Відповідь на питання "хто я є?" лежить у багатовимірній площині морального простору, що задається у мовній інтеракції між суб'єктом та іншими суб'єктами, які належать до певної мовної спільноти. Відповідь на питання про ідентичність суб'єкта полягає у визначенні його інтерсуб'єктивних відношень, у цьому сенсі "неможливо бути самістю на самоті [...] самість існує лише в тому, що можна назвати діалогічними мережами (webs of interlocutions)" [2, с. 55].

За Тейлором, визначення ідентичності нагадує орієнтування у просторі смислів, параметри якого задаються контекстуально-зумовленими чітко визначеними оцінками (strong evaluations), що слугують підставою для ранжування пріоритетності благ. Право не може бути пріоритетнішим за благо (як це вбачається Ролзу), оскільки підставою моральності є не абстрактне розуміння належного, а історично, а отже, і контекстуально, зумовлені інтерсуб'єктивні оцінки, що впорядковують моральний простір.

У інтерсуб'єктивному вимірі Волцер вбачає чи не єдиний сенс рівності індивідів у суспільстві, що зумовлений не завдяки автономії волі, а внаслідок участі у створенні "спільних смислів" (common meanings). У цьому відношенні Тейлор та Волцер є солідарними, визначаючи сутність людини як "само-інтерпретатив-

ної тварини” (self-interpretative animal) чи “створіння, що продукує культуру” (culture-producing creature).

Цілком зрозуміло, що приписування Ролзу концепції “без-змістової самості” зумовлене застосуванням теорії суспільного вибору в умовах вихідної позиції (original position), в рамках якої раціональні учасники, позбавлені знання про свою ідентичність і охарактеризовані як вільні та рівні, мають дійти згоди щодо принципів справедливості. Видається, що Ролз прагне довести, що справедлива угода щодо розподілу прав і суспільних благ може бути досягнута тільки за умови, якщо її учасники прийматимуть рішення під “завісою незнання” (veil of ignorance).

На думку комунітаристів такий радикальний “розрив” між конституюванням індивіда та його цілями є неможливим, оскільки він не тільки позбавляє його “ресурсів” для аргументації, а зрештою, ставить під сумнів когерентність індивіда як суб’єкта. Однак, згідно з Ролзом, ці звинувачення є свідченням непорозуміння щодо суті концепту вихідної позиції.

По-перше, вихідна позиція розглядається Ролзом як аналітичний інструмент (analytical device), що має на меті вироблення критеріїв вибору з-поміж різних теоретичних формулювань справедливості (утилітаризм, інтуїтивізм, перфекціонізм тощо). Залучення вихідної позиції до вирішення проблеми вибору в умовах вихідної позиції не означає, що її учасники можуть психологічно або ж метафізично дистанціюватись від власних ідентичностей та цілей. Швидше це модель, сконструйована таким чином, щоб розглядати різноманітні нормативні твердження щодо справедливості без залучення до процедури обґрунтування їх валідності контингенцій (таких як природна обдарованість, стать, соціальний статус тощо), які є суперечливими під моральним кутом зору. Таким чином, обмеження вихідної позиції є швидше епістемологічними, а не метафізичними (як це, зокрема, вбачається Сенделу). Звинувачення у тому, що вихідна ситуація передбачає лише “бліду тінь” суб’єкта, можуть бути спростовані, адже, за Ролзом, вихідна ситуація лише моделює вимоги справедливості з точки зору здатності суб’єкта до критичної рефлексії.

По-друге, Ролз не відмовляє індивідові в можливості діяти відповідно до ціннісно-раціонального підходу в контексті релігійного, сімейного чи культурного життя, де цінності, як правило, є похідними від інтерсуб’єктивних інтерпретацій різних способів доброго життя. Однак він вважає, що цей підхід є неприйнятним

для обґрунтування справедливих принципів, що упорядковують функціонування базових інститутів економічної та політичної інтеграції суспільства. Іншими словами, користуючись термінами соціології Фердинанда Тьонніса можна сказати, що Ролз розрізняє два види соціальної інтеграції – спільнота (*Gemeinschaft*) та суспільство (*Gesellschaft*). Для нього справедливість, що є зрозумілою в термінах спільноти, не може бути підґрунтям для соціальної інтеграції суспільства.

Вищезазначені аргументи доступні на підставі “Теорії справедливості” (1971 р.). Розрізнення між широким (*comprehensive*) та політичним лібералізмом, на яке Ролз спирається у “Політичному лібералізмі” (1993 р.), дає підстави для інших міркувань. Так само як і комунітаристи, Ролз визнає множинність морально-етичних істин та їх контекстуальну природу. На його думку, основною характеристикою сучасних суспільств є плюралізм морально-етичних та світоглядних концепцій, які притаманні індивідам. Однак це не є підставою для релятивізму чи морального скептицизму. Плюралізм для Ролза не є результатом людської похибки чи навіть свідченням обмеженості людини, він є розумним сам собою. Будь-які морально-етичні судження є обтяженими “тягарями судження” (*burdens of judgment*), це передбачає обмеженість та складність емпіричних даних і наукових фактів, приписування одним і тим самим науковим та моральним фактам різної “ваги”, конфлікт інтерпретацій тощо [7, с. 54-58]. Ролз доводить, що навіть в однакових обставинах розум може обґрунтовувати різні ціннісні та нормативні схеми, які не будуть узгоджуватись між собою, але у той самий час відповідатимуть критерію розумності. До таких концепцій він зараховує не тільки філософські, а й розумні релігійні концепції і називає їх широкими доктринами (*comprehensive doctrines*).

Так само як і комунітаристи, Ролз вважає, що є великою похибкою обґрунтовувати пріоритет однієї розумної доктрини над іншою. Скажімо, у цьому є головна похибка класичного лібералізму: відстоювання ідеалу автономного індивіда як морально-етичної сутності людини. Однак це не означає, що моральна автономія як підстава свободи неможлива взагалі. Індивідуальна свобода та рівність може розглядатись як умова політичної автономії громадянина в контексті демократичного та конституційного політичного ладу. Отже, індивідуальна автономія не потребує звернення до метафізичних аргументів щодо когерентності суб’єкта, вона є “невід’ємною частиною політичної та соціальної справедливості, що характеризує те,

як громадяни мають мислити про себе та один про одного у контексті своїх політичних та соціальних зв'язків, що зумовлені базовою структурою демократичного суспільства” [7, с. 300].

Фактично Ролз погоджується із Сенделом щодо феноменології нашого морального досвіду і визнає важливість для соціального життя цінностей сімейного життя, релігії, різноманітних асоціацій тощо. Однак статус громадянина як вільного і рівного учасника політичного життя суспільства потребує відмови від організації державної влади, що володіє монополією над апаратом примусу, довкола певної широкої концепції доброго життя, що не може бути публічно обґрунтованою для всіх громадян з огляду на наявність розумного плюралізму.

Асоціальний індивідуалізм. Після звинувачення лібералізму у “вихолощенні” суб’єкта, логічним кроком видається приписування йому атомістичного бачення суспільства як простої калькуляції інтересів його членів. Основним об’єктом комунітаристської критики тут є Ролзове визначення суспільства як “співпраці заради взаємної вигоди” (cooperative venture for mutual advantage) [5, с. 4]. Відповідно до такого уявлення про людину та суспільство комунітаристи вважають неможливим надання справедливості пріоритету з-поміж інших цінностей, оскільки воно не враховує особистих прив’язаностей та переконань, що є сильнішим мотиваційним чинником для соціальної дії, аніж абстрактні принципи справедливості. Отже, справедливість як чесність не може бути цінністю, тобто вона не є “основною доброчесністю суспільних інституцій” [5, с. 2], як це прагне довести Ролз.

На думку Майкла Волцера, єдиний спосіб визначити справедливість як поняття – це звернутися до способів ужитку цього терміна в рамках тієї чи іншої культури. Суспільство є справедливим тоді, коли його інститути діють відповідно до певної загальної матриці смислів. Відповідно питання про справедливість і несправедливість – це питання культурної інтерпретації, а не абстрактних філософських аргументів. “Справедливість має своє коріння у певних уявленнях, які зумовлюють спільний спосіб життя. Знехтувати цими уявленнями означає вчинити несправедливо” [10, с. 314].

Сам Волцер пропонує свою концепцію “складної рівності”, яка передбачає, що кожна сфера обміну благами повинна мати свій критерій справедливості, який відрізнятиметься з необхідністю від інших критеріїв, що належать іншим предметним сферам. Однак, розглядаючи теорію справедливості у термінах Волцера, ми може-

мо зазначити, що принципи теорії справедливості Ролза застосовані до автономної предметної сфери – базової структури суспільства, вони не переносяться на інші сфери суспільного життя, такі як культура, економіка, релігія, сім’я тощо.

Вищенаведені звинувачення видаються виправданими у зв’язку із успіхом практичного застосування нео-ліберальних теорій вільного ринку в економіці та державному управлінні, що знаходять своє філософське обґрунтування у класичному утилітаризмі та лібертаристських проектах Фрідріха фон Гаєка та Роберта Нозіка. Проте, ототожнюючи лібертаризм та лібералізм, комунітаристи не акцентують своєї уваги на відмінностях між ними, які здебільшого стосуються розуміння взаємозумовленості індивідуального та соціального.

Існують різноманітні філософські концепції людини, що відображено у розмаїтті вжитку термінів на кшталт “*homo politicus*”, “*homo ludens*”, “*homo economicus*”, “*homo faber*”. Однак, якщо предметом теорії справедливості є базова структура суспільства, то концепція індивіда має узгоджуватись із цим визначенням. З часів античності індивіда розуміють не просто як певну самість, а як особистість, яка може брати участь у соціальному житті суспільства і відігравати певну соціальну роль, поважаючи встановлені громадянські права та обов’язки. Ролз розглядає свій ідеал суспільства як “добре впорядкованого” (*well-ordered*), тобто такого, в якому громадяни здатні діяти відповідно до певної концепції справедливості. На підставі цього Ролз відхиляє два протилежних погляди на суспільство як на нерозрізнену єдність (солідаризм) та просту сукупність індивідів (сингуляризм). Це пояснює його опозицію, з одного боку, до утилітаризму, а з іншого – до лібертаризму.

Автор “Теорії справедливості” виступає проти головної тези утилітаризму щодо максимізації загальносуспільного балансу задоволення, у зв’язку із тим, що вона заснована на хибному розумінні соціальної онтології, що приписує індивідам однакові інтереси та бажання. Утилітаризм спирається на принцип максимізації корисності (*utility*), що є прийнятним у ситуації індивідуального вибору між різними концепціями блага. Однак застосування цього принципу на загальносуспільному рівні веде до приписування раціонального егоїзму всім членам суспільства. Тому утилітаризм “не бере до уваги різницю між людьми” [5, с. 27]. Він ігнорує природу соціального, оскільки “правильний регулятивний принцип відповідає природі того, що він покликаний регулювати; а багато-

манітність індивідуальних систем цілей – суттєва ознака людських спільнот” [5, с. 189].

Саме у екстраполяції принципу раціонального вибору однієї людини на все суспільство полягає основна проблема утилітаризму. Адже наслідком цього є відсутність жодних заборон щодо компенсування більших здобутків одних за рахунок менших втрат інших, або ж – що більш важливо для Ролза – “порушення свободи кількох є правильним, якщо воно здійснене заради більшого добра багатьох” [5, с. 26].

На протипагу лібертаристському ідеалові суспільства як простої калькуляції інтересів його членів, Ролз намагається показати, що учасники вихідної позиції є не тільки самозацікавленими (self-interested) та раціональними, але й моральними індивідами. Ось як про це пише сам Ролз: “[...] опис теорії справедливості як частини теорії раціонального вибору є помилковим. Я мав би сказати, що концепція справедливості як чесності використовує підхід теорії раціонального вибору, *обмежений розумними умовами* [курсив – А. Г.], які дають змогу охарактеризувати міркування сторін як представників вільних та рівних індивідів” [6, с. 388]. Адже у вихідній позиції визнання справедливих обмежень у реалізації індивідами власних інтересів засноване не на калькуляції особистих інтересів (як це є, наприклад, у Гоббса), а зумовлене моральними міркуваннями.

Так само як і Кант, Ролз вважає, що моральний вибір – це вибір рівного та вільного індивіда. У вихідній позиції рівність її учасників забезпечена у недоступності знання щодо гетерономних фактів, а свобода – у двох моральних здатностях до перегляду власної концепції блага та сприйняття сенсу справедливості. Отже, визнання обмежень у задоволенні власних інтересів, що визначені усіма учасниками вихідної позиції як справедливі, є виявом свободи індивіда, вони не зумовлені виключно міркуваннями про вигоду та задоволення власних інтересів.

Гетерогенність соціальної структури передбачає також і соціальний конфлікт як перманентну характеристику суспільства. Оскільки суспільство є об’єднанням, заснованим на співпраці заради взаємної вигоди, то, як правило, “воно позначене *конфліктом інтересів* [курсив – А. Г.], так само як і їх тотожністю” [5, с. 4]. Тотожність інтересів виникає тому, що соціальна співпраця робить можливим краще життя для всіх, аніж хто-небудь мав би, якби жив поза суспільством спираючись на власні можливості. Конфлікт інтересів виникає тоді, коли особи не залишаються інди-



ферентними щодо того, яким чином мають бути влаштовані базові соціальні інститути.

Потрібно зазначити, що цей конфлікт зумовлений не тільки бажанням до розподілу вигод, що виникають унаслідок соціальної співпраці, але й визнанням визначальної ролі базової структури суспільства у процесі соціалізації індивідів. Так само як і комунітаристи Ролз визнає, що “соціальне життя є умовою для розвитку здатностей до міркування та мовлення [...] концепти, які ми використовуємо для того, щоб описати наші плани та ситуації [...] часто зумовлені соціальним оточенням так само, як і системою переконань та думок, що постала завдяки колективним зусиллям тяглої традиції” [5, с. 522]. Цим зумовлений вибір предмета теорії справедливості як справедливості – базова структура суспільства. Адже саме вона “надає форми бажанням та прагненням, які належать громадянам”, та “визначає певною мірою те, ким вони хочуть бути, так само як і те, ким вони є” [5, с. 259].

Ролз розвиває цю лінію аргументації далі, доводячи необхідність публічного обґрунтування принципів справедливості. Адже лише публічно обґрунтована концепція справедливості може відігравати також і просвітницьку роль щодо експлікації ідеологічних пресупозицій, що можуть міститись у концепціях доброго життя, притаманних певній культурній традиції, як джерел уявлень щодо справедливості соціальних інститутів. Ролз не відкидає важливість традиції, однак він виступає проти спроб обґрунтувати справедливі політичні інститути виходячи виключно із ресурсів, доступних з огляду на певне традиційне розуміння природи людини та суспільства, традиційні уявлення про добре і правильне.

Понад це, на переконання Ролза, політичний лібералізм є не просто черговою теоретичною концепцією, а втіленням *цінності* належним чином впорядкованого суспільства (*well-ordered society*). Під цим кутом зору питання про ідентичність в умовах розумного плюралізму (або ж аномії) може бути розв’язане через ідентифікацію індивідів як членів *справедливого* політичного суспільства, яке є цінністю саме собою [7, с. 146]. Це дає підстави Ролзу вбачати у справедливих соціальних інститутах не тільки визнання індивідів як вільних та рівних, але й основу для почуття братерства [5, с. 105].

Універсалізм та нейтральність. Поява “Теорії справедливості” у 1971 р. мала на меті запропонувати альтернативу не тільки утилітаризму, а й інтуїтивізму, які були панівними на той час етичними

концепціями в англо-американському соціально-філософському дискурсі. Як відомо, інтуїтивізм є різновидом морального реалізму, який опирається на аксіоматичний критерій істинності та об'єктивності моральних суджень – раціональну інтуїцію.

Ролз прагне довести, що, так само як і утилітаризм, інтуїтивізм не здатний стати основою вирішення соціальних конфліктів, “оскільки він продукує багато різноманітних і неранжованих принципів (unranked principles), а отже, не передбачає жодних конструктивних процедур, придатних для вирішення моральних суперечок” [4, с.348]. Базові суспільні інститути не можуть бути засновані на певному всезагальному етичному вченні, яке є об'єктивним з огляду на те, що репрезентує певний порядок апіорних фактів, доступних лише для раціональної інтуїції. Тому інтуїтивізм не здатний стати основою практичної аргументації, з якої випливає обов'язковість тих чи інших актів. У випадку конфлікту різних інтуїцій єдиним виходом залишається звернення до ще однієї (більш “глибокої”) інтуїції.

Яким чином тоді обґрунтувати об'єктивність принципів справедливості, якщо звернення до раціональної інтуїції чи принципу корисності неможливе? Вочевидь, самого формулювання принципів справедливості у вихідній позиції недостатньо, адже вона є лише аналітичним інструментом для представлення проблеми вибору принципів справедливості. Інакше кажучи, яким чином обґрунтувати істинність та об'єктивність теоретичної конструкції принципів соціальної справедливості?

Ролз шукає підстави для визнання об'єктивності свого конструктивізму у методі рефлексивного еквілібріуму. Його суть полягає у пошуку відповідності між теоретичним обґрунтуванням принципів справедливості та “нашими повсякденними моральними судженнями” (our considered moral judgments). Оскільки така когерентна модель може продукувати різні результати, Ролз запропонував лише одну з можливих теорій справедливості (“A Theory of Justice”, на це вказує артикль “a”).

Посилання на “*наші* [курсив – А. Г.] повсякденні моральні судження” породило низку непорозумінь. Справді, багато залежить від того, хто є “ми”, і яким соціально-історичним контекстом зумовлені “наші” повсякденні судження. Комунітаристи були одні з перших критиків теорії справедливості Ролза, що звернули увагу на потребу прояснення цього положення.

Так, Волцер стверджує, що подібна конструктивістська методологія є неприйнятною для вирішення завдань філософської теорії з

дослідження справедливості, оскільки вона шукає опертя на певну “архімедову точку”, досягнення якої принципово неможливе. Волцер, із властивою йому патетичністю, виступає проти спроб будь-якого політичного філософа вийти за межі певного культурного контексту. “Одним із способів провадити філософське дослідження є вийти із печери, полишити місто, вдертися на гору і [...] обрати об’єктивну та універсальну позицію. Тоді філософ описує простір щоденного життя здалеку, тому цей опис втрачає чіткість контурів і набуває загальної форми. Однак я прагну залишитись у печері, у місті, стояти на землі. Інший спосіб філософування полягає у інтерпретації смислів, які я поділяю з іншими громадянами” [10, с. xiv].

Однак чи стосуються ці зауваження конструктивізму Ролза, адже одним з “полюсів” рефлексивного еквілібріуму є ті самі смисли, до яких апелює Волцер? Очевидно, що ні. По суті, Волцер протиставляє дві системи філософського дослідження, які спираються на один і той самий аксіоматичний критерій істинності, ігноруючи конструктивістську методологію.

У “Теорії справедливості” (1971 р.) Ролз зауважує, що свої принципи він розробляє в рамках “добре впорядкованого суспільства” (well-ordered society), всі учасники якого вільні та рівні особи, що поділяють одну й ту саму концепцію справедливості. Таке суспільство є ідеалом, до якого прагне будь-яке демократичне суспільство, тому “теорія справедливості є найбільш прийнятною моральною основою для демократичного суспільства” [5, с. viii]. У “Політичному лібералізмі” (1993 р.) Ролз наголошує, що звернення до концепції індивідів як вільних та рівних як громадян зумовлено виключно зверненням до “традиції демократичної думки” [7, с. 18].

Це є не що іншим, як зверненням до “спільних смислів”, на яких наполягає Волцер. Іншими словами, Ролз не ставить перед собою завдання обґрунтувати універсальні принципи політичної інтеграції, однак і не заперечує, що це є неможливим. Обмеження, що покладені в основу його концепції справедливості, є наслідком застосування конструктивістської методології, застосованої до певного предмета (у цьому випадку – базової структури ліберально-демократичного суспільства).

З одного боку, така постановка проблеми та спосіб її розв’язання свідчить про відповідність справедливості як чесності ідеалу політичної філософії, так яскраво змальованому Волцером. З іншого боку, метод політичного конструктивізму може бути успішно застосований у будь-якому політичному суспільстві, позначеному

розумним плюралізмом, а також на глобальному рівні, де факт плюралізму не викликає жодних сумнівів. У своїй останній праці “Закон народів” Ролз наголошує, що без розширення конструктивізму до універсальної сфери свого застосування справедливість як чесність “виглядала б історичистичною і застосовувалася б лише до ліберальних політичних інститутів та культури [...], однак це не є так” [8, с. 44]. Ролз визначає свій метод як “процедуру, що втілює всі необхідні вимоги практичного розуму і показує, яким чином принципи справедливості впливають з практичного розуму, застосованого до концепцій суспільства та індивіда, що самі собою є ідеями практичного розуму” [7, с. 89-90]. Ролз пропонує певне розуміння індивідів як практичних резонерів (*practical reasoners*), де практичний розум є частиною універсальної схеми обґрунтування.

На думку британського дослідника Чарльза Лармора, слід розрізнити два сенси універсалізму: універсальний зміст (*universal content*) та універсальне обґрунтування (*universal justification*). Перше стосується норм та цінностей, що можуть бути прийнятні для всіх і кожного, друге – стосується норм та цінностей, що можуть бути обґрунтовані як прийнятні для всіх і кожного [3, с. 57-59].

На прикладі цього розрізнення можна пояснити дебати між Ролзом та комунітаристами. Розгляньмо уявного філософа, який вважає, що моральність вимагає від людини бути вірною своїм традиціям і відхиляє можливість переконувати всіх і кожного у їх правильності. Такий мислитель відстоюватиме універсальний зміст власної теорії, однак заперечуватиме можливість універсального обґрунтування.

Отже, виходить, що, з одного боку, Волцер звинувачуючи Ролза в універсалізмі, пропонує як альтернативу власний універсалізм, який так само вимагає від нього (як і від Ролза) “вийти із печери”. З іншого боку, Волцер не усвідомлює, що Ролз відстоює універсальний метод обґрунтування, який за різних обставин даватиме різні результати, однак не потраплятиме до “пасток” реалізму чи релятивізму.

Розглянувши основні лінії аргументації у дебатах між Ролзом та комунітаристами, можемо дійти висновку, що універсалізм та партикуляризм як підходи до обґрунтування справедливого соціального ладу не є суперечливими та взаємовиключними. Спроба ствердити пріоритет парохіальних та контекстуальних інтерсуб’єктивних смислів як основи соціальної справедливості

має спиратись на універсальний метод їх обґрунтування. У іншому разі справедливість ризикує перетворитись на примус певного “єдиного і правильного розуміння”, що придушуватиме саму здатність людини до інтерпретації та рефлексії над сутністю соціального виміру власного буття.

### **Література:**

1. Макінтайр Е. Після чесноти / Елесдеа Макінтайр. – К. : Дух і Літера, 2002. – 438 с.
2. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2005. – 691 с.
3. Larmore С. The Autonomy of Morality / Charles Larmore. – Cambridge University Press, 1996. – 277 p.
4. O’Neill O. Constructivism in Rawls and Kant / Onora O’Neill // Cambridge Companion to Rawls [ed. by S.Freeman]. – Cambridge University Press, 2003. – P. 347-367.
5. Rawls J. A Theory of Justice / John Rawls. – Oxford : Clarendon Press, 1971. – 607 p.
6. Rawls J. Justice as Fairness: Political Not Metaphysical / John Rawls // John Rawls. Collected Papers [ed. by S. Freeman]. – Harvard University Press, 1999. – p. 388 – 414
7. Rawls J. Political Liberalism / John Rawls. – 2-nd ed. – New York : Columbia University Press, 1996. – 434 p.
8. Rawls J. The Law of Peoples / John Rawls. – Harvard University Press, 1999. – 200 p.
9. Sandel M. Liberalism and The Limits of Justice / Michael J. Sandel. – 2-nd ed. – Cambridge University Press, 1998. – 231 p.
10. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality / Michael Walzer. – New York : Basic Books, 1983. – 345 p.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України **А. М. Єрмоленко***

Лілія Качуріна

## **ФІЛОСОФІЯ ТА ЕМПІРИЧНІ НАУКИ: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКИ, СПІЛЬНІ ТА ВІДМІННІ РИСИ**

*У статті досліджуються взаємозв'язки між філософією та емпіричними науками, а також виявляються спільні та відмінні риси між ними. Наголошується на наявності тісного взаємозв'язку між філософією та емпіричними науками, що носить дифузний характер. Цей взаємозв'язок зумовлений роллю філософії у науковому світі, яка полягає у первинній розробці методологічного наукового апарату та постачанні ідей, а також у тлумаченні та популяризації результатів наукових емпіричних досліджень.*

**Ключові слова:** філософія, філософія науки, наука, емпіричні науки, наукове пізнання.

### ***L. Kachurina. Philosophy and empirical sciences: interrelationships, characteristic and distinguishing features***

*The article examines interrelationships between philosophy and empirical sciences; also the aim of this article is to illuminate characteristic and distinguishing features for them. The author states that interrelationship is obvious and interpenetrative. This interrelationship based on philosophy's role in science world, which lie into initial scientific instrument design and ideas providing, as well as into interpretation and popularization of empirical investigations.*

**Keywords:** philosophy, philosophy of science, science, empirical science, scientific cognition.

### ***Л. Качуріна. Философия и эмпирические науки: взаимосвязи, общие и различительные черты***

*В статье исследуются взаимосвязи между философией и эмпирическими науками, а также выявляются общие и различительные черты между ними. Настаивается на наличии тесной взаимосвязи между философией и эмпирическими науками, которая носит диффузный характер. Данная взаимосвязь обусловлена ролью философии в научном мире, которая заключается в первичной разработке методологического научного аппарата и предоставлении идей, а также в тол-*

*кованих и популяризации результатов научных эмпирических исследований.*

**Ключевые слова:** *філософія, філософія науки, наука, эмпирические науки, научное познание.*

Філософію часто називають матір'ю усіх наук, порівнюючи її з корінням дерева, від якого наче гілля відростають та розгалужуються різні галузі знань. Таке порівняння дає зрозуміти, що філософія є не лише поєднувальною ланкою між різними науковими сферами, але, й разом з тим живильним, в першу чергу ідейним, джерелом для всіх наук.

Історія філософії докладно пояснює, як філософська наука отримала таке високе материнське звання. Філософія, за одними даними, виникла приблизно в середині першого тисячоліття до нашої ери [6, с. 1]. За іншими – філософія є ровесницею міфології, а отже, розвинулась близько двох з половиною тисяч років тому або, щобільше, є ровесницею самого людства, адже потреба у самопоясненні навколишнього світу у людини була початково, оскільки людський розум був наділений механізмом мислення від самого початку [5, с. 17].

Перші філософи були, так би мовити, універсалами і досліджували різні сфери з однаковою цікавістю. Вони не відокремлювали у своїх дослідженнях природу і людину, космос і життя суспільства. Звісно, значна частина їх досліджень була теоретичною, але саме їх ідейні надбання з часом лягли в основу природничих наук і дали потужний поштовх розвитку астрономії, механіці, медицині та іншим наукам [6, с. 1]. Крім того, варто зазначити, що філософи не лише постачали ідеї для наукових досліджень, але й пропагували розвиток наукової думки як такої. Так, Кант був одним із перших філософів, що зазначив виключно велику роль наукового світогляду у пізнанні світу [1, с. 58].

У масовій свідомості, однак, “філософія сьогодні нерідко постає чимось доволі далеким від реального життя” [3, с. 9]. Разом з тим деякі всесвітньо відомі вчені доволі різко критикують материнський статус філософії щодо інших наук, заявляючи, що корисність філософських надбань, особливо для точних наук, є дуже сумнівною. Так, Річард Фейнман стверджує, що філософія на стільки ж корисна для науковців, на скільки орнітологія корисна для пташок [11, с. 30]. Стівен Вейнберг, лауреат Нобелівської премії з фізики, також поділяє подібний скептицизм щодо місця

філософії у системі наукових знань. Свої скептичні погляди він опублікував у 1992 році в есе “Проти Філософії”.

Крім того, ситуація складається так, що навіть у філософському колі є постаті, такі як автори книги “Філософія: Підручник” І. В. Бичко, В. Г. Бойченко, Табачковський та ін., які стверджують, що “універсальність” філософії щодо інших галузей знання (ідея філософії, як “цариці наук”), неосязності та безмежності її предмета є ілюзією [5, с. 19].

Наявність такої дискусії у науковому світі, безперечно вимагає більш детального вивчення взаємозв'язків між філософією та емпіричними науками.

Спільне між філософією та емпіричними і прикладними науками описано у такому розділі філософії, як філософія науки. Цей розділ філософії перевіряє фундаментальні положення, методи, результати (продукти) наукової діяльності та їх використання. Філософія науки включає в себе такі теми, як:

- походження та природа наукової мови (терміни, концепції, твердження, закони, теорії, пояснення, прогнози);
- аргументованість наукової мови (визначення, значення);
- природа наукових методів;
- природа наукового обґрунтування;
- моделі наукової діяльності.

В. С. Салмон, у “Снах відомих фізиків: вибачення у філософії науки” (1998 р.) подає власне бачення того, що отримала емпірична та прикладна наука у спадок від філософії. Отже, він стверджує, що науковий світ завдяки розвитку філософії отримав такі засоби, як філософський та концептуальний аналіз, логічний аналіз та логічний аналіз мови, епістемологію [11, с. 33].

Водночас представники емпіричних та прикладних наук, критикуючи філософію, наголошують на таких відмінностях між наукою та філософією та іншими науковими дисциплінами, що були представлені Томасом Перну в одній з його статей. По-перше, “значна частина філософії, від епістемології та логіки до етики, ґрунтується на ідеалістичному сприйнятті світу та речей, замість того, щоб як емпіричні та прикладні науки описувати актуальні факти” [11, с. 32] Тобто науковці зазначають, що значна частина філософії має нормативну проблему, оскільки для науковців ідеал не може бути об'єктивним, а отже, і реалістичним.

Другим чинником, що, на думку науковців, утворює прірву між емпіричними та прикладними науками і філософією, є теоретич-



на складність “Важливого внеску” з якою зіштовхується філософ. Наявність такої складності ставить під сумнів проблему “семантичного скептицизму”, що, своєю чергою, торкається і ролі філософії у концептуальному аналізі. Також ці науковці стверджують, що чистому філософському концептуальному аналізу немає місця на передовій лінії емпіричних та прикладних наук.

Філософи ж, презентуючи свій погляд на цю суперечку, теж наводять відмінності між філософією та емпіричними і прикладними науками. Звісно, що відмінності, на які вказують філософи, демонструють недосконалість емпіричних і прикладних дисциплін. Огляд цих аргументів наведено нижче.

Порівнюючи емпіричні науки та філософію, можна застосувати чинник часу, і дійти висновку, що емпіричні науки належать до категорії вичерпних, тобто таких, що можуть бути повністю дослідженими і укомплектованими відкриттями у певний проміжок часу, тобто одного дня їх розвиток припиниться, і вони будуть лише транслювати усе те, що було напрацьовано до цього часу. Філософія ж вічна, оскільки існуватиме доти, доки не зникне саме життя.

“Філософська думка – це думка про вічне” [2, с. 11] Отже, філософія не лише вічна сама по собі, але разом з тим вона переймається питаннями вічності. Концентрація на вічних питаннях довгий час була суттєвою відмінністю філософії від емпіричних наук, але тепер навіть вони починають перейматись такими питаннями, як, наприклад, вічність життя, збереження свідомості після смерті фізичного тіла [8, с. 3] і т. ін., даючи відповіді на ці питання, використовуючи суто свою науково-теоретичну базу.

Історичне буття філософії, на відміну від емпіричних та прикладних наук, подвійне. Воно включає у себе як розвиток і накопичення знань, а також наслідування попередніх знань та досвіду прийдешніми поколіннями, так і як цінностно-особистісне проявлення духу, як змістожиттєва орієнтація свідомості воно звертається до вічності і тому ні “застаріти”, ні бути заміненим не може. Проте наслідування теоретичної складової філософського знання, на відміну від спеціально-наукового, у зв’язку з багатогранністю і багатозначністю філософських ідей, є більш складним. Багатозначність філософської ідеї дає можливість розвиватись їй не в одному, а в декількох, іноді навіть протилежних напрямках [2, с. 16-17].

Досліджуючи спільне та відмінне у емпіричних науках та філософії, варто повернутись до питання їх ідейного змісту. Тут очевидним є факт, що ідейний зміст емпіричних наук зводиться

до науково-теоретичного, в той час як ідейний зміст філософії є більш широким і складається з науково-теоретичного та духовно-практичного компонентів [2, с. 11].

Ще одна відмінність полягає у використанні так званого “чинника творчості”. Для філософії цей фактор є більш вирішальним, ніж для емпіричних чи прикладних наук, оскільки саме творчий імпульс надає філософу ідею, яку він розвиває і пояснює застосовуючи логіку, діалектику, підводячи під цю ідею обґрунтування та науково-теоретичну базу. Усі подальші дії з розвитку і підтримки ідеї пов’язані з необхідністю донести цю ідею до інших людей.

Емпірична та прикладна наука частіше виходить з логіки, усі ідеї, припущення, що є поштовхом для проведення тих чи інших експериментів, від початку ґрунтуються на певній логіці. Вони є або логічно необхідними, або логічно передбачуваними. Отже, у емпіричних та прикладних науках чинник творчості поступається фактору логічності [2, с. 12].

Процес філософствування, на відміну від процесу наукового дослідження, завжди має бути вільним від будь-якої зовнішньої для нього мети. Філософствування “не може творитись “за замовленням” чи “за наказом”, інакше це вже буде не філософствування, а пропис директивної ідеології” [2, с. 14]. У той час як наука здебільшого діє саме за замовленням. Навіть структура фінансування наукових відкриттів передбачає замовну систему. Є замовник, що обирає сферу для дослідження, і, разом з тим, часто навіть формує мету дослідження, який наймає для здійснення цієї роботи науковців, які, своєю чергою, так би мовити, отримують “грант” на виконання зазначеної місії.

Ще одна відмінність між філософією та емпіричними і прикладними науками полягає у тому, що філософія як наука може мати національний характер, в той час як уявити собі суто, наприклад, японську фізику, чи суто Литовську біологію – неможливо. Виникнення національних філософій пов’язано з тим, що філософія здатна відобразити не лише думки та погляди на світ однієї людини, але й цілого народу. Таким чином, національна філософія – це те, що виражає душу народу [2, с. 18].

Наука, як і філософія відображає світ у загальних поняттях. Теоретичне обґрунтування ідей однаково необхідне як для філософії так і для будь-якої іншої наукової дисципліни [3, с. 17]. Доволі довго у науковому просторі панувала думка, що “подібно до науки, філософія покладається на розум, але у той самий час, філо-

софські проблеми є такими, що отримати однозначну відповідь на них не можливо” [2, с. 15]. Панування такої думки, мабуть і призвело до того, що деякі науковці почали критикувати філософію та намагались звергнути її з трону матерії наук.

Сьогодні можна припустити, що таке твердження було породжене не скільки недосконалістю або неточністю філософії, скільки недорозвиненістю емпіричних наук, що намагалися повстати проти філософії. Адже сьогодні завдяки стрімкому розвитку наук та технологій людство отримало науку ноетику, яка стрімко вмонтовує найнеймовірніші філософські ідеї у науковий простір.

У більшості випадків емпіричні науки більше не сперечаються з філософією, а знову беруть за основу її ідеї і методи. А також ми бачимо, як деякі науки виводять свою філософську складову у окремі розділи, свідченням чого є поява, наприклад, у психології таких розділів, як філософія когнітивної науки або філософія науки про поведінку [9, с. 216] та [10, с. 137]. Таким чином, сьогодні ми спостерігаємо не лише посилення взаємозв'язку між філософією та емпіричними і прикладними науками, а й певну дифузність між ними.

На цьому етапі очевидно, що емпіричні науки, через свою “відірваність від людських інтересів та репрезентацію “незацікавленого”, “байдужого знання” [3, с. 18], не можуть донести результати своїх відкриттів до людей, оскільки не можуть пояснити їм а ні важливість таких відкриттів, а ні способи їх використання, а ні те, як цілком конкретні цифри (результати), отримані у тому чи іншому експерименті можуть вплинути або впливають на життя людей.

Отже, результати багатьох фундаментальних досліджень залишаються відомими вузькому колу зацікавлених осіб, що так чи інакше пов'язані з вивченням цієї теми, і не виходять за рамки цього кола. Це призводить до того, що, незважаючи на стрімкий науково-технічний прогрес та велику кількість нових вражаючих наукових відкриттів, уявлення людини про себе саму є дещо “застарілим” та неадекватним.

Такий стан речі доводить, що філософія і нині має велике значення для прикладних наук не тільки у методологічному чи ідеологічному контекстах, але також більшою мірою у контексті донесення результатів досліджень до людей, роз'яснення важливості відкриттів і їх впливу на людське життя, а отже, у контексті вмонтування конкретних емпіричних відкриттів, знань у світогляд сучасної людини.

Така функція філософії як науки є цілком природною, адже філософія “обов’язково враховує зацікавленість людини у результатах пізнавальних зусиль, пізнає загальне не просто як єдність дійсного та можливого, але й як бажане (чи не бажане), не тільки суще, а й незалежне” [3, с. 18].

Узагальнюючи все, що було описано вище, можна стверджувати таке: філософія, так само як і емпіричні та прикладні науки, є наукою, яка виникла раніше за більшість емпіричних та прикладних наук. У зв’язку з чим філософія розробила універсальний науковий апарат, який став базовим для емпіричних та прикладних наук, що виникли дещо пізніше. Філософія подарувала іншим наукам не лише методологічну основу, а й стала для них ідейним джерелом. Це пояснює наявність спільних рис між філософією та емпіричними і прикладними науками.

Оцінюючи сьогодні взаємозв’язок між філософією та емпіричними і прикладними науками, можна стверджувати, що він носить дифузний характер. Отже, провести чітку межу між філософією та іншими науками сьогодні неможливо, і це пояснюється не лише тим, що весь науковий світ користується філософською базою, а також однією з головних функцій філософії, яка полягає у поясненні суті явищ, їх впливу одне на одне та на людину, формулюванні людського ставлення до цих явищ.

Емпіричні та прикладні науки є високозацікавленими у тому, щоб філософія пояснювала не лише власні відкриття, а й їхні, оскільки вони конче потребують, щоб їх доробки були донесені до людства, а не були поховані у лабораторіях. Чим неймовірнішими є результати досліджень, тим важче донести їх до людства, пояснивши всі наслідки та перспективи таких відкриттів. Дифузний характер взаємозв’язку також доводить тим, що емпіричні та прикладні науки сьогодні відкрито визнають свою філософську складову, виводячи її у власний окремий розділ.

Таким чином, критика, що закидалась на адресу філософії представниками емпіричних та прикладних наук, а також, навіть деякими філософами, жодним чином не скасовує значення філософії для наукового світу і взаємозв’язку між філософією та іншими науками.

### **Література:**

1. Жоль К.К., Наука и философия: историко-гносеологический анализ. – К., 2006. – 448 с.: ил. – (Bibliotheca Studiorum). ПП “Медоборы-2006”, 2010.

2. Кант И. Собр. соч. в 6-ти т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 510 с.
3. Кононович Л. Г., Медведева Г. И., Философия: учебник для высших учебных заведений. – Ростов-на-Дону: “Феникс”, 1997 – 576 с.
4. Табачковський В. Г., Булатов М. О., Хамітов Н. В., та ін. Філософія: світ людини. Курс лекцій : навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : “Либідь”, 2003. – 432 с.
5. Філософія: Підручник / Бичко І. В., Бойченко В. Г., Табачковський та ін. – 2-ге вид., стереотип. – К. : “Либідь”, 2002. – 408 с.
6. Щербаков Е. Л. Основи філософських знань. Навчальний посібник. Електронна версія 1.04 від 18.01.2003. Доступна за веб-адресою: [http://refs.co.ua/77002-Osnovy\\_filosofskih\\_znaniy.html](http://refs.co.ua/77002-Osnovy_filosofskih_znaniy.html).
7. Яшук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій: Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.
8. Batey V., The scared source: Life, Death and Survival of Consciousness, The institute of Noetic Science Third Annual Conference, The Journal of religion and psychical research, 1995, Vol. 18, January, 3 – 9 pp.
9. Brook A., Introduction: Philosophy in and Philosophy of Cognitive Science, Topics in Cognitive Science Vol 1, 2009. – 216 – 230 pp.
10. Moore J., Philosophy of Science, with special consideration given to behaviorism as the philosophy of the science of behavior, The Psychological Record, Vol. 60, 2010. – 137 – 150 pp.
11. Pernu T.K., Philosophy and the front lien of science, The Quarterly review of biology, Vol. 83, No. 1, March 2008. – 29 – 36 pp.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка **Г. С. Лозко***

Зиновій Тіменик

## ІДЕЯ ІСТИННОСТІ ТА ПОВНОТИ (МІЖ) РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ І МОДЕЛЬ “(ЕТНОС)-НАРОД-НАЦІЯ”

*У статті використовується принцип цілісності і різно-рідності, щоб розкрити структуру зв'язків між елементами аналізованої моделі “етнос-народ-нація” і язичницько-християнської системи. Також розглядається становище нації в контексті релігійних традицій.*

**Ключові слова:** *ідея, (між)релігійні комунікації, принцип істинності і повноти, язичницько-християнська система.*

### **Z. Timenyk. Idea of Truthness and Plenitude of Interreligious Communication and the Model “Ethnos-People-Nation”**

*In this article the author uses the principle of wholeness and heterogeneity in order to reveal the structure of relations between analyzed the model's elements and pagan-christian system. Also the author considers the becoming nation in the context of religious traditions.*

**Keywords:** *idea, interreligious communication, principle of wholeness and heterogeneity.*

### **3. Тименый Идея истинности и полноты (между) религиозных коммуникаций и модель “(етнос)-народ-нация”**

*В этой статье используется принцип целесности и разнообразия, чтобы раскрыть строение связей между составными частями анализируемой модели “этнос-народ-нация” и языческо-христианской системой. Рассматривается также состояние нации в контексте религиозных традиций.*

**Ключевые слова:** *идея, (между)религиозные связи, принцип истинности и полноты, языческо-христианская система.*

Актуальність теми обґрунтовується тим, що вона є фактично маловисвітленою саме з філософорелігійного погляду. Потреба дослідження зумовлена також поглибленим розумінням контекстів, зокрема, – системою їх взаємодій. Необхідність розкрити тему обґрунтовуєм і спробою уконтекстувати варіативні значення “філософії релігії” – як одного із свідчень її наразі методологічної неусталеності.

Мета роботи – з’ясувати, як у різножанрових працях українських філософів 30-х рр. XIX-70-х рр. XX ст. набуває вияву запропонована для аналізу ідея у руслі складових зазначеної моделі. Інноваційною стає спроба розкрити реальне функціонування запропонованої моделі на міжрелігійнім суміжжі з погляду концепції часу, усвідомлюючи при тому, що сутність історико-філософського процесу визначається не тільки іманентно-логічними, а й загальнокультурними чинниками.

Огляд використаних джерел останніх років підтверджує: запропонована тема розкривається лише опосередковано, дотично або ж – ситуативно, яка у латентній формі проглядається, коли мовиться про духовний досвід (він у загальнотеоретичному плані особливо стає доречним на міжрелігійних суміжжях) [6, с. 12]. Тобто коли символіка, звичаї, традиції крізь історичну пам’ять зазнають переосмислень, а самоусвідомлення людської сутності виражається крізь відповідні рефлексії. Звідси випливає потреба аналізу філософорелігійних ідей, цього разу – через міжвіровизнавчі процеси [15, с. 78]. Дотичними є спостереження Марини Ткачук про вияв істинності стосовно спільного та відмінного (у нашому контексті – то вияв, що стосується не лишень “самодіяльного мислення” при розвиткові ідеї [17, с. 52]. Коли ж мовиться про модель – як структурний елемент мисленнєвих дій, то ситуативно виявляються місця дотику стосовно моделювання – як процесуального елемента (доречно зазначити: не тільки у сфері історії філософії [18, с. 45], а й у філософорелігійних станах, відповідно – й у колі проблематики запропонованої ідеї.

Виклад основного матеріалу. Доцільно зазначити: під поняттям етносу маємо на увазі не тільки усталений колектив людей, що сформувався на основі специфічних стереотипів свідомості й поведінки [10, с. 69], а й – такі чинники, як мова, релігія, звичаєво-обрядовий уклад тощо. Особливо, коли зважити на “пасіонарне поле одного ритму”, який “люди вловлюють відчуттям “свого” і “чужого” [10, с. 70], у цьому випадку – на язичницько-християнських суміжжях. Лексема “етнос” окремо майже не оприсутнюється, а натомість виявляє себе у терміносполуках. На нашу думку, причиною є історіософська відстань між утворенням “етносу” та “народу”, “нації”. Також в одночасі на міжрелігійному суміжжі виявляє себе “духовна пам’ять”, що має свою систему збору, систематизації, зберігання й передачі новій епосі найсутнішого із попередніх. Сукупність названих моментів дає підставу розмірковувати про суперечності та гармонізацію в аналізованій моделі.

Прикметними є тут роздуми В. Карпова. “Німецький раціоналізм, – зазначав філософ, – [...] не може зріднитися з нашою [...] вірою, оскільки вона вимагає, щоби розум та серце не поглинались одне одним і водночас не розмежовували своїх зацікавлень, а, розвиваючись у постійнім зв’язку між собою, [...] у просвітленій душі віднаходили тверді начала [...] й таким способом практичне наше любомудріє виражали в теоретичній побудові науки” [9, с. 197]. З чого можна дійти супровідного висновку: контекстуалізм в поєднанні з перспективністю духовного розвитку сприяє реалізації запропонованої розглядуваної ідеї. Виниклий комплекс процесів виражається крізь перетлумачення проминулих культур у поєднанні з актуалізацією “забутого”.

У зв’язку з цим, розмірковуючи про філософські учіння і язичницькі вірування, Орест Новицький зазначав, що кожне через внутрішні зв’язки здатне послідовно розвиватися. Названі учення на певному етапі творять “зімкнуте у собі ціле”, тоді як вірування язичницькі формують “особливе коло уявлень” [13, с. VI]. Далі автор не розмірковує спеціально над тим, як же ж “зімкнуте у собі ціле” і “особливе коло уявлень” все-таки взаємодіють задля того, аби поповнювати (між)релігійні комунікації відповідними ознаками з позиції ретроспекції і перспективи. Адже брати до відома названу кількаетапну систему цілісних (і водночас автономних) структурних станів – означає також розкривати відповідні закономірності у взаємозв’язках етнічно-народно-національного та духовного, – про що свідчить позиція Василя Карпова. “Окремі вірування і позитивні закони держав, – зауважував філософ, – перетворюють суб’єкт універсальний на множинність суб’єктів народних, зовсім не подібних один на одного; – і є це природно” [8, с. 115]. Тут фактично мовиться про необхідність зважати на принцип цілісності та різнорідності, коли мова йде про розглядувані комунікації; а названий принцип через гармонізацію і згладжування суперечностей здатен забезпечувати таке буття істинністю та повнотою при всій розмаїтості його сприймання.

Ще відвертіше висловився М. Бердяєв, застерігаючи від нехтування того, що народ є реальним і водночас містичним організмом, а не лишень номінальним поняттям [2, с. 202]. Тобто йшлося про те, щоб визнати життя і реально видиме, і містично уявне, зв’язок між якими сприяє гармонізації процесам, коли реальність і містичність не протиставляються, а взаємодоповнюються. Звідси усталилася теза про народ – як і про реальний, і про містичний ор-



ганізм, що не обмежується рамками однієї релігійної системи. Підставою для такого процесу, на думку Бердяєва, є прикмети істини, що “не може бути національною, [вона] завжди універсальна, але різні національності можуть бути покликані до розкриття окремих сторін істини” [3, с. 23].

Сутнісним є тут вияви духовної пам’яті, першовитоки якої за своїм спрямуванням не були й не могли бути самозамкнутими, адже об’єктивно функціонує значна кількість процесів, які сприяють переосмисленню і звичаєво-обрядових укладів, і віровизнавчих систем. Принаймні на теоретичному рівні є сенс стверджувати, висловлюючись термінологією Миколи Шлемкевича, що “протоплязма нашої душі, її праматерія” [20, с. 49] не є статичними, а повсякчасно здатні виявляти свої спроможності на різних етапах. І такий стан не поєднується з якимось тільки одним віровизнавчим укладом, а є вираженням процесів, які реалізуються у просторі розглядуваних комунікацій, де періодично відбувається узлагодження суперечностей і поетапне гармонізування. Тобто в імпліцитній формі мовилося про взаємозв’язок аналізованої ідеї з проблемою утвердження, вітчизняної філософії, про що свого часу відверто зауважував В. Карпов: “якої наукознавчої користі можна очікувати від національного її духу”? [8, с. 114]. Вочевидь, таким запитанням не виражено було сумніву взагалі щодо притаманних для філософії національних рис. Мовилося швидше про інше: як виявляти, творити відповідну ауру – своєрідний Сковородинівський “поворот додому” “в н а ц і о н а л ь н о м у [розрядка Дм. Ч – З. Т.] розумінні” [19, с. 176-177], тобто – до того, що близьке для душі.

Є розмірковування, які стосуються правитоків національного при одночасному формуванні елементарних засад релігійного мислення. Коли Божественне й людське, вічне й тимчасове, небесне та земне здатні концентруватись у конкретиці відповідних понять, як, наприклад, – у “священному” (Рідній Землі-Нації), у “святині” (духові, інтелектові, традиції), у “святім” (небеснім, рідноземнім). “За релігійними почуттями людина в усіх кінцевих явищах, – стверджував О. Новицький, – відчуває Божественне й вічне; за почуттям Бог є для нас безпосередньо присутнім в усьому бутті. [...] Але почуття ще не осмислено ясною свідомістю, [воно] не відрізняє простого образу або символу Божества від самої сутності Божественної, [...] як тільки внутрішній суб’єктивний стан почуття переноситься до [...] об’єктивного, то відчуття в усіх явищах перетворюється для нього в самé буття Бога, [...] – Бог є все [під-

креслення О. Н. – З. Т.]”. [11, арк.14 зв.]. Ідея істинності й повноти (між)релігійних комунікацій не просто частково накладається тут на ідею Бога. Тут можна помітити певну закономірність: і пантеїстичні ремінісценції Новицького з християнським уконтекстуванням (“Бог є все”), і вже цитовані Булгаківські елементи “політеїзму, навіть фетишизму” у буддизмі [4, с. 594-595] так чи інакше свідчать про одне: розглядувана ідея тоді починає усталюватись через суперечності й гармонізацію, коли розкриваються правитоки “духовної пам’яті” – такі правитоки, що щоразу урухомлюють не тільки розглядувану модель, а й модель “тепер-колись-тепер”.

Якщо розмірковувати над закономірною взаємодією названих конструктів, то стає помітним, як міри істинності й повноти мимоволі залучаються у міждисциплінарний простір. З цього приводу О. Новицький небезпідставно стверджував: “Філософія є у найвищій мірі самосвідомістю народу; а тому в ній має виражатися дух самого народу” [12, с. 50]. Помітним є наголос на моральній повинності, на обов’язковості (щоб такий дух виражався). У непроявленій формі автор прагне всебічно усвідомлювати діяння духу в різних сферах. Роздумуючи про Київську духовну академію, – як “святилище науки”, – він недвозначно висловлювався про місію рідної філософії, початки якої виникли “на [...] заповітних для всіх берегах Борисфена” [12, с. 50]. Тобто там, де зародилася “колись Вітчизна наша” (вона в уяві автора асоціювалася передусім з Київськими “священними горами”), де засяло не тільки світло віри, а й було “встановлено знамено любомудрія”<sup>1</sup> [12, с. 50]. Можна помітити, як складові відношення “священні гори”-світло віри-“святилище науки” стають непроминальними, взаємообумовлювальними вартостями, творячи цілісне поєднання.

При розмислах про Київ, зазначено: Борисфенові (Дніпрові) береги стали заповітними для всіх, тобто без огляду на віровизнавчу орієнтацію. З позиції філософської концепції часу тут уральноюється гармонізація епох: “знамено любомудрія”, не спричинило світоглядних катаклізмів у давніх українців із X-го віку. А

<sup>1</sup> Тут проглядається вплив філософії романтизму, зокрема, при утвердженні органічної єдності духовної пам’яті, розуму, чуття, інтуїції. Тобто, коли історичні скарби для сучасності набувають незнищенної сили символу. За названих обставин сам досвід історії настільки оживає, динамізується, що здатен проникати в усі виміри національного духовного життя. З філософорелігійного погляду у таких контекстах можуть виявляти себе одночасно окремі моменти кількох ідей (наприклад, ідеї добра-зла, світла-темряви або ж – істинності й повноти (між)релігійних комунікацій).

навпаки: попри початкові противенства й суперечності, з часом настало узлагодження язичницького й християнського на засадах взаємоіснування (що виявляється серед нас і досі – нехай часто і на підсвідомому рівні).

Через більш як двадцять років Орест Новицький ще раз підтвердить своє кредо. Цього разу – в гострій, принциповій полеміці з Ніколаєм Чернишевським. Спростовуючи безпідставні закиди анонімника, Новицький стверджував: “Філософія, як живий розвій народного духу, [...] відрізняється від усякої іншої науки [тим], що не може бути взятою ззовні, а повинна розвиватися з нашого ж національного духу” [14, с. XI]. Коли у вступній лекції 1837 року наголошувалось на потребі усвідомити міру народної свідомості у філософському і (додамо: фактично – у філософорелігійному просторі), то у відповіді Чернишевському розкрито сутність народного (національного) духу як однієї з органічних квінтесенцій любомудрія. Водночас при глибшому розкритті розглядуваного процесу стає зрозумілим: він відбиває у собі і простір (між)релігійних комунікацій.

Звернімо увагу ще на одну сентенцію: людина – “це всесвітнє (*ens genericum*), сама собі рівна істота упривнюється філософові не інакше як під безкінечно різноманітними типами національного побуту” [8, с. 115]. Тут дослідник не уточнює, як саме – епізодично-ситуативно чи системно – поєднуються такі типи і як вони водночас взаємодіють у (між)релігійних комунікаціях. Згодом, у 30-х рр. ХХ ст., Йосиф Сліпий запропонує свій термінологічний вираз – “акт філософсько-історичного пізнання”, різновидом якого вважав акт віри [16, с. 136]. Тобто визнавши тим самим цілісне поєднання, а точніше – невіддільність двох розглядуваних галузевих сфер у вигляді сформованого єдиного акту. Над конкретним (національним) “Я” роздумував (у непрявленій формі) також Сильвестр Гогоцький, коли йшлося про первинність сприйняття ідеї (у цьому разі – ідеї безкінечного) і вторинність вияву “мислячої сили”. Тобто такої сили, яка вже згодом, проходячи крізь різноманітні переломлення ідеї, розкриває її і надає можливої визначеності, виразності, повноти [5, с. 330].

Але “різноманітні переломлення” – не проявлена до кінця у Гогоцького (очевидно, з цензурних міркувань) терміносполука – набуває своєї природної завершеності в архієпископа Іларіона (Огієнка). “Людина розуміє Бога найглибше тільки в своєму національному переломленні, тільки в своїй національній уяві. На-

ціональність допомагає скоріше й глибше пізнати Бога,” – стверджував дослідник [7, с. 12-13]. Невизначені з тексту Гогоцького (“різноманітні переломлення”) не лишень конкретизуються тут в український процес з відчутною підкресленістю. Іларіонове “національне переломлення” є насправді виявом того, як гносеологічні процесовияви безпосередньо узалежнюються з темпоритмікою психофізичних засад. Такі розмисли можна трактувати також як загальнотеоретичні спостереження: вони зберігають своє функціональне призначення і при заміні поняття “племінне” на “етнічне”, “народне” на “національне”.

Розглядуване Іларіонове “переломлення” цілісно розумів і Микола Шлемкевич, наголошуючи передусім на поєднанні кордоцентричних чинників з психофізичними, без врахування яких можна зійти на формалізм. “Ми [українці – З. Т.] не є мрійники уяви, – зазначав філософ, – наше мрійництво не є імажинарним мрійництвом, але мрійництвом серця. [...] Ось протоплязма нашої душі, її праматерія, в якій вона народжується, росте, розцвітає, в’яне і вмирає” [20, с. 49]. Будучи взятою зі сфери біології і трансформувавшись у філософорелігійний простір, Шлемкевичева “протоплязма” набула сутнісно інших ознак, пов’язуючись уже з праматерією (і до того ж незвичною) – з праматерією самої душі. Водночас не проявлено прочитується думка: ріст, розвиток, розквіт, занепад і вмирання “протоплязми нашої душі” – то не просто періоди земного етнонаціонального життя українців-індивідумів, а сукупне (частково – гармонізоване) поєднання складових різних релігійних систем.

Висновки. Отже, розглядувана ідея своє повновартісне функціонування здатна забезпечувати через обумовлювальні зв’язки з елементами моделі “(етнос)-народ-нація” при постійному, ситуативному чи періодичному контактуванні з міждисциплінарним простором у постійних зв’язках з філософською концепцією часу. Викладені розмисли спонукують до нових досліджень, зокрема, щодо поглибленого розкриття внутрішньої структури ідеї, а також з’ясування специфічних взаємодій у сфері самих філософорелігійних ідей.

### Література:

1. Булгаков С. Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии [Москва]. – 1910. – Кн. 3 (103). – С. 385-412.

2. Бердяев Николай. Философия свободы / [Передмова автора] – М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1911. – IV с.+281 с.

3. Бердяев Николай. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. – М.: Изд-во “Новости” (АПН), 1990. – С. 5-26. – Репринтне відтворення видання 1909 року.

4. Булгаков С. Трасцендентальная проблемы религии. – Вопросы философии и психологии [Москва]. – 1914. – Кн. 4 (124). – Сент.-окт. – С. 580-652.

5. [Гогоцький С.]. Философский лексикон. – Киев: В Университетской типографии, 1857. – Т. 1.: А.Б.В. – II с. + 579 с. + IV с. – На титульній аркуші є “С. Г.” – криптонім автора.

6. Дербак А. П. Національна самосвідомість як форма самопізнання особистості // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Серія “Філософія. Політологія”. – 2002 – Вип. 46. – С. 9-12.

7. Ларіон, Архієп. Блаженна людина, що любить народ свій! Слово на 29 січня, на пам’ять народних героїв. – Холм: Свята Данилова Гора, 1943. – 23 с. – (“Служити народові – то служити Богові!”).

8. [Карпов Василий]. Введение в философию. Сочинение проф. Спб. Д[уховной] А[кадемии] Карпова. – Спб.: В Типографии Иг. Глазунова, 1840. – 136 с.

9. [Карпов Василий]. Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // ЖМНП. – 1856. – Ч. 92. – С. 167-198.

10. Кресіна І., Панібудьласка В. Етнос // Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім. В. Корецького; Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – 942 с.

11. [Новицький Орест Маркович]. [О философских системах]. Конспект лекций. [Без дати].— Ін-т рукопису НБУ ім. В. Вернадського. – Ф. 201. [Новицький Орест Маркович]. – [Од. зб.] № 28. – 38 арк.

12. [Новицький Орест]. Об упреках, делаемые философии в практическом и теоретическом отношениях их сил и важности. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Университетат Св. Владимира 15 июля 1837 года Ординарным Профессором Философии Орестом Новицким. – Киев: В Университетской Типографии, 1838. – 50 с.

13. [Новицький Орест]. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч[инение] Ор[еста] Новицкаго: У 4-х ч. / [Вступ. стаття автора без підпису на с. V-XII]. – Киев: В Университетской типографии, 1860. – Часть I.: Религия и философия Древняго Востока. – XV с. + 326 с. – Далі: Постепенное развитие..., частина, рік, сторінка.

14. Новицкий Ор[ест]. Несколько слов в ответ на рецензию 1-ой части этого сочинения, помещенную в Современнике [у №6 за 1860 р.] // [Новицький Орест]. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч[инение] Ор[еста] Новицкаго. – Часть IV: Религия и философия Александрийского периода. – Киев: В Университетской типографии, 1861. – VI с.+ XX с.+ 384 с.

15. Сарапін О. В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності // Наукові записки НаУКМА. Серія “Філософія та релігієзнавство”. – 2008. – Т. 76. – С. 73-80.

16. [Сліпий Йосиф]. Віра і наука // [Сліпий Йосиф]. Твори Кир Йосифа Верховного Архієпископа і Кардинала / Зібрали о. проф. д-р Іван Хома і о. радник Іван Яцків. – Рим: УКУ ім. Климента Папи, 1969. – Т.2.

17. Ткачук М.Л. Історико-філософське сходознавство в Києві XIX-поч. XX ст. // Наукові записки НаУКМА. Серія “Філософія та релігієзнавство”. – 2006. – Т. 50. – С. 50-55.

18. Ткачук М.Л. Проблема теорії і методології історико-філософського пізнання в інтерпретації Петра Ліницького // Наукові записки НаУКМА. Серія “Філософія та релігієзнавство”. – 2010. – Т. 102. – С. 43-49.

19. Чижевський, Дмитро. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 221, [2] с. – (Праці Українського Наукового Інституту. Серія філософічна. Т. XXIV; кн. 1). – Обкл укр., поль. фр. мовою.

20. Шлемкевич Микола, д-р. Душа і пісня // Українська душа: [Зб.] / Ред. М. Шлемкевич; Мовна ред.: Р. Купчинський; Надпис і знак: С. Гординський. – Нью-Йорк-Торонто: Ключі, 1956. – 64 с. – С. 44-54. – (Серія “Проблеми”; кн.1).

***Рецензент** – доцент кафедри суспільствознавчої освіти Львівського інституту післядипломної освіти Л. О. Мазур*

Галина Берегова

## ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО ОСВІТНЬО-ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ В АГРАРНИХ ВНЗ

*У статті зроблено спробу філософського осмислення освітньо-виховного процесу в аграрних вищих навчальних закладах, що дало можливість накреслити основні концептуальні підходи до формування у студентів космічно-планетарного світогляду – світогляду людини майбутнього, здатної згуртувати націю й цивілізацію для досягнення вищих цілей, організувати якісну взаємодію у масштабах Землі та Всесвіту.*

**Ключові слова:** філософія, освіта, виховний процес, ціннісні орієнтації, соціально-гуманітарні дисципліни, космічно-планетарний світогляд.

### **G. Beregova. Philosophical approach to the educational process in agricultural higher educational establishments**

*The article attempts to understand teaching and educational process in agricultural higher educational institutions philosophically, which makes it possible to outline the principal conceptual approaches to the formation of students' space-global outlook – the outlook of the human, able to unite both the nation and civilization in order to achieve higher goals, to organize quality cooperation at scales of the Earth and the Universe in future.*

**Keywords:** philosophy, education, teaching process, value orientations, the humanities, space-global outlook.

### **Г. Береговая. Философский подход к образовательно-воспитательному процессу в аграрных ВУЗах**

*В статье сделана попытка философского осмысления образовательно-воспитательного процесса в аграрных высших учебных заведениях, которое даёт возможность начертить основные концептуальные подходы к формированию у студентов планетарно-космического мировоззрения – мировоззрения человека будущего, способного сплотить нацию и цивилизацию для достижения высших целей, организовать качественное взаимодействие в масштабах Земли и Вселенной.*

**Ключевые слова:** философия, образование, воспитатель-

*ний процес, ціннісні орієнтації, соціально-гуманитарні дисципліни, планетарно-космічне мировоззрення.*

Актуальність проблеми. Підвищений інтерес до філософської проблематики в освітній діяльності спричинений об'єктивно й усвідомлюваною сучасними науковцями роллю освіти у вирішенні глобальних проблем сучасності, оскільки філософія освіти утворює комплексне й міжгалузеве вивчення системи освіти, успішно поєднуючи соціальні науки з педагогікою, зорієнтовує та змістовно наповнює педагогіку новими знаннями, методами, способами, цілями з метою формування світогляду майбутнього покоління.

Аналіз основних досліджень. Загальне осмислення феномену освіти належить багатьом філософам від античності й до сьогодення. Оригінальні філософські теорії містяться у роботах, присвячених філософському осмисленню феномену освіти в історії педагогіки (П. Монро, Ф. Кордаско, Р. Пітерс, Е. Кабберлі, А. Джуринський та ін.). Відомими є роботи з філософії освіти таких зарубіжних авторів, як Г. Джонстон, В. Морріс, Г. Пратт, К. Томпсон, Г. Уліх, А. Уестон, С. Гесен та ін.. Досліджували освіту з аксіологічних позицій У. Баглі, Р. Хамфрей, Е. Глухова, Т. Косенко, М. Розов, О. Газман, Р. Вейс, Н. Крилова, з позицій гуманізації освіти висвітлювали проблему З. Паттерсон, С. Ламон, Г. Волет, Дж. Міллер, Ш. Амонашвілі, Г. Балл, Г. Корнетов, М. Романенко та ін.

Досить вагомим є внесок у філософію освіти українських науковців, які стоять на позиціях обстоювання необхідності формування у молоді космічно-планетарного світогляду й відповідних ціннісних орієнтацій (В. Андрущенко, О. Базалук, А. Бичко, В. Брюховецький, Б. Гершунський, Е. Гусинський, А. Запісоцький, І. Добронравова, С. Клепко, В. Кремень, К. Корсак, М. Култаєва, М. Левківський, В. Лутай, М. Михайлов, М. Михальченко, Н. Сухова, В. Пазенок, Н. Пішулін, І. Передборська, Ю. Огородников, І. Радіонова, С. Черепанова, В. Шевченко, Н. Юхименко й ін.).

Постановка проблеми. Однак окремі освітні проблеми ще не набули наукової ваги у філософії освіти й ґрунтового філософського аналізу. Саме до таких проблем, на нашу думку, належить проблема формування нових світоглядних позицій студентів аграрних закладів вищої освіти, що й склало мету цієї роботи. Необхідність зазначеного дослідження посилюється й визначається багатьма чинниками, серед яких О. Базалук, Н. Юхименко зазначають, по-перше, кризовий стан освіти через перехід суспільства від



постіндустріального до інформаційного; по-друге, актуальність нових загальнолюдських цінностей, що потребують формування особистості, здатної міркувати категоріями космічних масштабів; по-третє, потреба у спеціально організованих системах передачі культурного досвіду в умовах загальнонаціональної системи освіти; по-четверте, необхідність спрямування та коригування освітньо-виховного процесу майбутніх фахівців [2, с. 9].

Виклад основного матеріалу. З огляду на зазначені чинники пріоритетним і стратегічним завданням освітньо-виховного процесу у ВНЗ є гуманізація та гуманітаризація з метою формування образу "людини майбутнього", тобто людини з космічно-планетарним типом мислення [1]. А оскільки аграрні заклади вищої освіти в Україні готують майбутніх фахівців для галузі сільського господарства (тваринництва, рослинництва, рибництва, екології, економіки АПК тощо), і від стану й рівня розвитку якого залежить якість життя людей (і не тільки в країні, а й у масштабах планети), то, відповідно, актуалізується оновлення сучасної моделі освіти з метою формування нового, практичного, космічно-планетарного світогляду особистості.

До фундаментальних категорій сучасної моделі освіти, зорієнтованої на формування планетарно-космічного типу особистості, Н. Пішулін, Ю. Огородников зараховують: 1) універсальність (універсальність освіченої особистості, здатної результативно діяти в широкому діапазоні сфер життя, і опора навчання на універсали – гранично загальні поняття, що об'єднують багато галузей буття); 2) цілісність (зміст освіти, який утримує цілісність буття в поєднанні навчальних предметів; методи викладання й учіння, що спираються на інтелект, відчуття, інтерес до пізнання; духовна єдність світу та студента, коли їх неможливо розділити на об'єкт і суб'єкт пізнання); 3) фундаментальність (концептуальне вивчення законів світу, вироблення фундаментальних сенсів буття, спрямованість освіти на універсальні й узагальнені знання, істотні й стійкі зв'язки, на структурний і змістовний перегляд навчальних курсів, узгодження один з одним для вироблення єдиних культурно-науково-освітніх просторів); 4) компетентність і професійність, що за своїм значенням протилежні вузькій спеціалізації та охоплюють таку обов'язкову якість, як етична позиція до предмета вивчення та дослідження в контексті гармонії практичності й людяності; 5) гуманізацію та гуманітаризацію як процеси приведення освіти, її змісту й форми у відповідність до природи людини, її душі та духу [5].

У контексті оновлення сучасної вітчизняної моделі освіти та гуманізації і гуманітаризації як основного її спрямування для результативного навчання й виховання студентської молоді необхідно розробити концептуально-методичні підходи до формування світогляду нового типу особистості студента аграрного ВНЗ засобами гуманітарних наук і надання науково-обґрунтованих пропозицій щодо вдосконалення змісту, методів і прийомів навчання й учіння майбутніх фахівців. Варто підкреслити, що необхідність обґрунтування та практичної реалізації нових методологічних підходів до формування нового (практичного, космічно-планетарного) світогляду майбутніх фахівців визначається метою подолання негативних наслідків трансформаційних процесів в освіті України, спричинених низкою загроз-викликів: важка екологічна й демографічна ситуація, спад виробництва, обвальне зростання бідності, захворюваності та злочинності, деформація моральних засад життєдіяльності суспільства [1].

З огляду на зазначене проблема формування нового (практичного, космічно-планетарного) світогляду особистості майбутнього фахівця сільськогосподарської галузі вимагає філософського осмислення й методичного вирішення, адже студенти-аграрники – це майбутні агрономи, тваринники, технологи й переробники сільськогосподарської продукції, рибоводи, екологи, гідромеліоратори, будівельники, картографи, землевпорядники, що працюватимуть із земельними й енергетичними ресурсами країни й планети (земля, вода, повітря, сонячна енергія), і від їхньої професійної компетенції та ціннісних орієнтацій безпосередньо залежить повноцінне життя людства: природні цінності – чисте повітря, вода, корисні копалини, родючі ґрунти, ліси; біологічні, вітальні цінності – здоровий стан організму; психічні цінності – відчуття комфорту, піднесеності, закоханості, радості, щастя та ін.; соціальні й духовні цінності – зайнятість населення, злагода в суспільстві, мир, ідеали.

Розв'язання проблеми формування космічно-планетарного світогляду студентів-аграрників вимагає низки методологічних кроків:

– аналіз соціокультурного контексту сучасної вищої фахової освіти аграрників і виокремлення таких аспектів: усвідомлення глобальної відповідальності людини за свої дії, що визначаються мірою її духовно-ціннісних орієнтацій; необхідність вироблення у студентів гнучкості мислення і космічно-планетарного світосприйняття;

– визначення стану вітчизняної й зарубіжної освіти на основі розуміння філософського буття, універсальності, цілісності, фундаментальності, професіоналізму й компетентності, гуманізації й гуманітаризації освітньо-виховного процесу;

– осмислення й вирішення проблеми формування ціннісних орієнтацій творчої особистості у процесі навчання на педагогічно-методичному, психологічно-прагматичному, філософсько-методологічному рівнях;

– визначення концептуально-методологічних підходів до формування практичного світогляду особистості студентів аграрного ВНЗ (аксіологічно орієнтована епістемологічна концепція у сфері гуманітарного знання та методично-методологічні засади формування ціннісної орієнтації особистості як необхідної умови набуття нею професійних компетентностей);

– розробка методики формування (практичного) світогляду нового типу особистості студента аграрного ВНЗ засобами гуманітарних наук, що охоплює принципи, методи та прийоми формування світогляду нового типу й пріоритетними визначає інтерактивні форми роботи над формуванням ціннісної орієнтації особистості студентів;

– дослідно-експериментальна перевірка ефективності формування світогляду особистості в аграрному ВНЗ й надання методичних рекомендацій щодо формування ціннісно-нормативної моделі майбутнього фахівця.

На основі комплексного підходу до освітньо-виховного процесу в аграрних ВНЗ необхідно створити (розробити) концептуальну модель сучасної фахової освіти в Україні, яка ґрунтується на засадах гуманістичної спрямованості, світоглядного плюралізму та діалогічної взаємодії, що відповідає запитам суспільства і сучасної цивілізації. В основу концепції формування космічно-планетарного світогляду особистості майбутнього фахівця доцільно покласти синергетичну парадигму освіти з її превалюючим творчим компонентом, що передбачає процеси самоорганізації, сталості, розпаду та відродження різноманітних структур живої та неживої матерії, тобто "рух на випередження", плюралізм і релятивізм. Крім того, зазначена концепція повинна бути зорієнтована на конкретний педагогічний результат, якому підпорядковуються відповідні принципи навчально-виховної діяльності (аксіологічний, компетентнісний, цивілізаційний, гуманістичний тощо).

Для успішного формування космічно-планетарного світогляду особистості майбутнього фахівця особливо важливою є гуманіс-

тична спрямованість навчально-виховного процесу, де передбачається: 1) надання студентам ініціативи у пізнавальній діяльності, створення емоційно стимулюючого навчального середовища, розвиток у студентів саморегуляції і свободи, закорінених у почуття й усвідомлення особистої відповідальності; 2) здійснення навчально-виховного процесу в атмосфері взаємодії, приязні, емоційної співдружності; 3) структурування педагогічного процесу на визначній викладачем і студентом солідарній основі; 4) виконання викладачем ролі порадирика, консультанта, джерела знань; 5) добір освітньо-виховних програм з орієнтацією на максимально можливий рівень розвитку духовного потенціалу особистості та стимулювання творчих здібностей студентів.

Методика формування практичного світогляду особистості студента аграрного вищого навчального закладу засобами гуманітарних наук спирається на закономірності, принципи навчання й виховання, включає методи та прийоми формування практичного світогляду особистості в аграрному ВНЗ.

Потрібно враховувати й вікові особливості психічного розвитку студентів, адже людина розвивається, формується протягом усього свого життя. З раннього дитинства, а потім і в шкільному віці у дітей розвиваються інтереси й нахили, стимулюється пізнавальна активність, що сприяє інтелектуальному розвитку особистості. Цей процес продовжується й у студентські роки, але він набуває дещо іншого спрямування – формування світогляду особистості майбутнього фахівця у ВНЗ здійснюється в основному під час лекцій, семінарсько-практичних і лабораторних занять, навчальних практик, що супроводжуються активним спілкуванням з викладачами.

З огляду на спостереження й педагогічний досвід роботи у вищому навчальному закладі України, пропонуємо поетапну модель формування космічно-планетарного світогляду особистості майбутнього фахівця:

Перший етап (1 курс): вивчення історичних і мовознавчих дисциплін – української мови професійного спрямування, історії України, історії української культури.

Другий етап (2-3 курс): оволодіння філософськими науками, що виконують низку важливих функцій (світоглядну, загально-методологічну, пізнавальну, прогностичну, освітню, соціальну, гуманістичну й ін.).

Третій етап (3-4 курс): засвоєння таких соціальних предметів, як соціологія, культурологія, політологія.

Так, навчання студентів першого курсу, згідно з типовими програмами Міністерства аграрної політики й робочими планами факультетів аграрних ВНЗ, розпочинається з вивчення дисциплін соціально-гуманітарного циклу, до якого входять науки, покликані формувати світоглядні орієнтири майбутнього фахівця, загальні принципи одержання знань, виробляти навички логічного мислення, етичні позиції творчої особистості: стійкі моральні якості, потреби, почуття, навички та звички поведінки на основі ідеалів, норм і принципів моралі, творчої (а не тільки споглядальної) участі у практичній діяльності.

До соціально-гуманітарних дисциплін, що формують активну життєву позицію студента як майбутнього фахівця, передусім слід зарахувати філософію. Підкреслюючи першорядну роль філософії як науки у формуванні особистості, Кант заявляє: "Якщо й існує наука, справді потрібна людині, то це та, котрої я вчу, – як належним чином зайняти зазначене людині місце у світі ... яким бути, щоб бути людиною" [6, с. 122]. Ця наука виконує чимало важливих функцій (світоглядну, загальнометодологічну, пізнавальну, прогностичну, освітню, соціальну, гуманістичну й ін.), дає студентам теоретичні знання, які надалі ляжуть в основу їхнього світогляду, світогляду особливого – практичного, заснованого на розумі.

Філософія дає майбутньому спеціалістові передусім універсальні знання та духовні орієнтири, спираючись на які, він прагне повною мірою реалізувати свої життєві плани й наміри. Крім того, філософія допомагає людині відкрити в собі людину: спонукає прагнення розгадати свою природу, виокремити в собі низку ознак людського, серед яких не тільки наявність розуму, соціальність, цілеспрямована діяльність, а й духовність як міра якості особи, міра людяності, даність, що сягає глибин внутрішнього життя людини, саме завдяки їй відбувається реалізація людської індивідуальності. Духовність включає в себе моральність, що передбачає в особистості наявність моральних переконань, моральних звичок, моральної свідомості та визначає стійку суспільну позицію особистості – моральну спрямованість.

Моральність як якість особистості знаходиться в постійному полі зору не тільки філософії, а й етики як філософського вчення про мораль і моральність, релігієзнавства, естетики, логіки, культурології тощо. Так, зміст навчального матеріалу з етики (розподілений на лекційні та семінарсько-практичні заняття) передбачає ознайомлення студентів із системою моральних цінностей, виявляючи

фундаментальні, граничні засади справедливих, розумних і осмислених дій у спільному житті людей. Знання, отримані на заняттях з етики, відіграють дуже важливу роль у формуванні творчої особистості майбутнього фахівця. Вони передусім сприяють виробленню, засвоєнню чи набуттю етичних норм, принципів, цінностей, стереотипів вирішення в ситуаціях морального вибору, формуванню моделі моральної поведінки та допомагають регулювати творчу діяльність особистості; відіграють важливу роль в оцінюванні вчинків людей, їхніх намірів, мотивів, особистих якостей, чинного права, політики держави та ін.; а також беруть участь в обґрунтуванні активності чи пасивності особистості та дозволяють виробити систему пріоритетів, переваги одних норм іншим, сформувати стратегію і тактику поведінки (виявити найбільш кращі варіанти поведінки), а отже, – забезпечують взаєморозуміння і спілкування людей на основі загальних моральних цінностей (вираженням цієї функції є товариство, співробітництво, дружба, любов, спільне життя).

Піднесенню рівня моральності майбутнього фахівця сприяє й вивчення релігієзнавства, оскільки, знайомлячись із теоретичними відомостями з предмету, студент доволно заглиблюється у суть складних світоглядних питань, які ставить релігія. Крім того, релігія вносить у земне життя вищий зміст, освічує його полум'ям вічності, віра впливає на всі сторони людського життя і психіки. Релігієзнавчі знання необхідні спеціалістам з будь-якої галузі знань, кожній культурній, освіченій людині. Вивчення релігієзнавства допоможе орієнтуватися у складному сучасному релігійному житті, а історія релігій світу – це і є своєрідний компас для розуміння психології інших народів, глибокого сприйняття творів світової культури, мистецтва, усвідомлення релігійного феномену як тисячоліттями накопиченої скарбниці мудрості й моральності.

Варто зазначити, що весь комплекс соціально-гуманітарних дисциплін об'єднаний спільною метою – дати універсальні загальнолюдські знання й через них формувати особистість майбутнього фахівця, удосконалювати його морально-етичні риси. Так, вивчення естетики як філософського вчення про красу й творчість допомагає студентам сформувати сучасні наукові уявлення про естетичне і художнє знання, ознайомитись зі специфікою структури естетичної діяльності й особливостями естетичної свідомості. Саме на заняттях з естетики всебічно аналізується мистецтво як соціальне явище, його морфологія, закономірності розвитку й історична типологія, розкриваються сутність, особливості естетичної культури

ри особистості й система естетичного виховання, обґрунтовується значущість естетичної культури в загальній культурі людини.

Засвоєння матеріалу з логіки дасть змогу студентам пізнати основні закони та форми мислення, схеми побудови правильних міркувань, сформувані навички ефективного відстоювання своїх поглядів і спростування хибних міркувань опонентів, ознайомитися з деякими тенденціями розвитку сучасної логіки. Культурологія ж як наука розкриє майбутнім фахівцям специфіку культури як людської форми життєдіяльності, висвітлює історію становлення культурологічної думки, аналізує основні наукові концепції культурного розвитку людства.

Безумовно, що вивчення зазначених соціально-гуманітарних предметів ще не означає піднесення рівня професійної компетентності майбутніх фахівців. Однак уже сам факт ознайомлення з теоретичними відомостями з цих дисциплін і пошуки вирішення практичних завдань змушує студентів замислюватися над морально-етичною стороною міжлюдських стосунків, над самооцінкою себе та значенням своєї діяльності для інших людей та ін.

Формування світоглядних орієнтацій особистості шляхом філософського осмислення та засвоєння загальнолюдських цінностей продовжується й у процесі вивчення студентами фундаментальних і спеціальних наук, що дають майбутнім фахівцям основи професійних знань і формують засади практичної професійної підготовки студентів.

У змісті й завданнях навчальних дисциплін природничо-наукового й практично-професійного циклів дисциплін містяться неабиякі можливості для формування нового світогляду особистості. Так, вивчаючи природничо-наукові навчальні дисципліни, студенти набувають умінь, визначених освітньо-кваліфікаційною характеристикою, й у процесі цього набуття формуються інтелектуально-розумові й почуттєво-емоційні світоглядні компоненти, покликані зв'язувати людину зі світом, надавати їй основні життєві орієнтації, подавати навколишню дійсність через людські виміри. Практично-професійні навчальні дисципліни покликані виробити у майбутніх фахівців не тільки професійні вміння й навички, а й певний тип екологічної свідомості, який ляже в основу науково-філософських світоглядних позицій, спрямованих на повноцінне життя людини. Екологічна освіта, незалежно від спеціалізації навчання, є органічною частиною професійної компетенції майбутнього фахівця сільськогосподарської галузі, оскільки збереження

навколишнього середовища – завдання не лише науковців, інженерів, господарників, а й кожного громадянина.

Висновки. Отже, філософське осмислення освіти в аграрних ВНЗ наштовхує на вироблення специфічного підходу до навчання й виховання, що передбачає поетапність вироблення ціннісних орієнтацій особистості майбутнього фахівця, підпорядковану гуманізації та гуманітаризації освіти з метою підвищення рівня моральної культури українського народу й людства. Основними освітньо-виховними завданнями потрібно визнати такі: вироблення у студентів планетарно-космічного світогляду; підготовка відповідальних, творчих, активних молодих людей, які поважають багатоманітність культур і прагнуть згуртувати націю, цивілізацію задля досягнення вищих цілей; формування у покоління, яке підростає, образу людини майбутнього, особистості та цивілізації, здатних організувати якісну взаємодію у масштабах Землі та Всесвіту.

Насамкінець варто зазначити, що вирішення завдання з формування нового практичного світогляду визначає стратегію сучасної вищої освіти в Україні, і головну роль у цьому процесі, безумовно, відіграє сучасна фахова освіта, що потребує найсуттєвішого реформування на основі нової філософської парадигми.

### **Література:**

1. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту / В. П. Андрущенко // Статті. Нариси. Інтерв'ю [2-ге вид., доповн.] – К.: Знання України, 2008. – 819 с.
2. Базалук О. О., Юхименко Н. Ф. Філософія освіти : навчально-методичний посібник / О. Базалук, Н. Юхименко – К. : Кондор, 2010. – 164 с.
3. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С. Ф. Клепко – Полтава : ПОІППО, 2006. – 328 с.
4. Лутай В. Про стан розробки концептуальних засад філософії освіти в Україні та їх впровадження в педагогічну практику / В. Лутай // Філософія освіти: Науковий часопис. – 2005.– № 1. – С. 30–36.
5. Пищулин Н. П. Философия образования / Пищулин Н. П., Огородников Ю. А. – М.: Центр инноваций в педагогике ; Москомобразование ; МГПУ, 1999. – 234 с.
6. Таранов П.С. 120 філософів: Життя. Доля. Учення. Думки: Універсальний аналітичний довідник з історії філософії: у 2-х т. – Сімферополь: Реноме, 2005. – Т.1 – 684 с.; Т.2 – 702.

***Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент О. Г. Найдьонов*



Світлана Ганаба

## “ЛЮДИНОВИМІРНИЙ” ХАРАКТЕР ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПТУ СКЛАДНОСТІ

*У статті розглядаються можливості методологічного потенціалу концепту складності щодо модернізації сфери освіти, яка б враховувала складність як суспільства, так і світу людини. Наголошується, що одним із орієнтирів освіти інформаційної доби є акцентуація на вільному розвитку особистості, створенні умов для її творчої самореалізації.*

**Ключові слова:** концепт складності, особистість, творчість, людина складна, сфера освіти.

### **S. Ganaba. “Homomeasuring” character of education in the context of conception of complexity**

*The article deals with the possibilities of methodological potential of conception of complexity concerning to the modernization of educational sphere which considers the complexity of society and the human world as well. It is emphasized that the accentualization on free development of the personality, creative self-realization is one of the educational bearings of informational epoch.*

**Keywords:** conception of complexity, personality, creativity, Homo Complexus, educational sphere.

### **С. Ганаба. “Человекоизмеримый” характер образования в контексте концепта сложности**

*В статье рассматриваются возможности методологического потенциала концепта сложности относительно модернизации сферы образования, которая бы учитывала сложность как общества, так и человеческого мира. Подчеркивается, что одним из ориентир овобразования инфор- мационной эры является акцентация на свободном развитии личности, создании условий ее творческой самореализации.*

**Ключевые слова:** концепт сложности, личность, творче- ство, человексложный, сфера образования.

Початок ХХІ століття дослідники окреслюють як ситуацію культурного та цивілізаційного переходу, що зумовлена зміщен-

ням акцентів з норм та цінностей індустріального суспільства на інформаційне, основним ресурсом якого є знання та освітній капітал. Усі аспекти сучасного людського життя та діяльності пронизані інформацією, під впливом якої створюються нові соціальні структури, виникає новий спосіб розвитку людської цивілізації – інформаціоналізм (М. Кастельс). “В епоху телекомунікацій, потужних потоків інформації, Інтернету ми переповнені відомостями про складність світу, численні інформаційні відомості, що надходять про світ, переважають нашу здатність їх осмислення”, – пише Е. Морен [6, с. 55-56]. Зростання обсягу інформації породжує фрагментарність світосприйняття та світорозуміння і, як наслідок, кризу самоідентифікації людини, напруженість у міжнаціональних та міжконфесійних взаєминах, у її стосунках з природою, соціумом тощо.

У такі періоди суспільного поступу руйнується викристалізована “органічна цілісність епохи” (М. Бердяєв), а людське життя та свідомість перебувають у “граничній ситуації” (К. Ясперс), яка нищить звичний “грунт” людського існування та жорстко впливає на світовідчуття особи.

В умовах інформаціонально-комунікативного способу розвитку суспільства *HomoSapiens* опиняється і перебуває у просторі небезпеки, безпорядку та потенційних ризиків, з якими до сьогодні не зустрічався. Він стає заручником світу, який сам створив, щосекунди зустрічаючись з реаліями майбутнього та виявляючи недостатню здатність адаптуватися до швидкоплинного життя. Такі обставини спонукають до пошуків нових життєвих смислів, що покликані подолати всеохоплюючий стан ситуативної тривожності, задовольнити вітальні та духовні потреби людини, окреслити шляхи її самовираження та самовдосконалення, культивувати здатність збагнути та розкрити світ власної унікальності та духовно-культурної самобутності.

Сучасні суспільні екзистенції зумовлюють необхідність становлення людини нової формації, здатної до створення та сприйняття нового. Така людина відіграє провідну роль у розгортанні соціальних процесів. Вона уявляє, бачить, розуміє, сприймає світ не лінійно. Діяльність людини здобуває істотно нелінійний, інноваційно-циклічний характер. Змінюється її зміст: з діяльності активного суб’єкта епохи модерну, що цілеспрямовано й агресивно засвоює світ, вона спрямовує свою діяльність у напрямку до креативного комунікативного конструювання активних нелінійних се-

редовищ складних реальностей. Відбувається становлення нового типу людини – людини складної (*HomoComplexus*), якій властиві не лише нове мислення, але і нові відчуття, нова інтуїція, нові адекватні способи бачити самих себе та навколишній світ. Відтак, наявне різноманіття соціокультурних систем, на думку І. Предборської, у сучасному світі перестають сприйматися як певні етапи єдиного закономірного процесу сходження людства до вершини світлого майбутнього, а починають розумітися як реалізація багатоваріантності шляхів розвитку *HomoSapiens*. Дослідниця наголошує на тому, що не лише соціум, але й людина також все частіше розуміється як феномен багатомірний [9, с. 94].

Своє бачення людини як багатомірного, складного суб’єкта презентує Е. Морен. Дослідник звертає увагу на ту обставину, що пізнавальні парадигми, які спрощують, редукують світ людини до світу природи чи розглядають його лише як елемент соціуму заважають розумінню складності людської природи як подвійної єдності людського буття (одночасної приналежності людини до природи та відокремлення людини від світу природи). Людина за своєю природою є множинною єдністю та унікальною багатоманітністю, своєрідною “точкою голограми, яка несе у собі Космос” [6, с. 52]. “Нам належить також зрозуміти, що будь-яка людина, навіть найбільш пересічна, в найбільш банальних ситуаціях життя, творить у собі певний великий світ. Він несе у собі свою внутрішню множинність, свої віртуальні індивідуальності, нескінченність химерних персонажів, полі екзистенцію у реальному та мрійливому, у сні та наяву, у покорі та порушеннях, у явному та таємному... в своїх потаємних печерах та у своїх бездонних глибинах”, – пише Е. Морен [6, с. 52]. Однак складність, багатомірність людини, полягає не лише у сукупності фізичних, фізіологічних, психологічних, ментальних, емоціональних, інтелектуальних тощо характеристик, але і у визнанні між ними очевидного та прихованого взаємозв’язку. “Раціональна людина є також емоційною людиною, людиною міфу, безумства. Людина праці є також людиною гри. Емпірична людина є також людиною з уявою. Економічна людина є також людиною “споживання”...”, – стверджує дослідник [6, с. 52]. Тому набуття сучасною людиною сукупності раціонально-технічних знань ніякою мірою не знищило у ній чуттєвого, поетичного, міфічного, символічного тощо пізнання світу. Усе різноманіття людського єства та його проявів сплетено, зіткано у певну єдність, цілісність, що створює людську тканину,

становить світ людського буття, тобто є зв'язком між єдністю та множинністю. Такий погляд на людську сутність дозволяє Е. Морену кваліфікувати її як людину складну – HomoComplexus.

Такі складні утворення як суспільство та людина не лише засвідчують про свою багатомірність, багатоаспектність, багатогранність та множинність проявів, але й потребують освітньої моделі, яка б враховувала та визнавала складність як суспільства, так і світу людини. Навчально-пізнавальна діяльність покликана допомогти людині швидко адаптуватися до мінливостей сьогодення, навчитися вчитися, орієнтуватися серед великого обсягу інформації, і, водночас, не втратити зв'язок із традиціями, духовними надбаннями попередніх поколінь. Така людина, як HomoComplexus, має не лише вижити в умовах інформаційної епохи, але й своєю діяльністю, своїми ціннісними орієнтаціями та світоглядними орієнтирами сприяти сталому розвитку світової спільноти.

У світі, який постійно змінюється та ускладнюється, класична методологія освіти спричинила проблему повноцінної адаптації знань до реалій сучасності, оскільки зорієнтована на репродуктивне знання і зводиться до накопичення матеріалу. При чому це накопичення відбувається в межах незмінної системності, в якій кожна дисциплінарна структура замкнута на собі. Освітнє середовище постає жорстко структурованим простором, у якому використання джерел інформації має тенденцію звужуватися до інструкції, настанови, певного зразку, а методами, що переважають у засвоєнні навчального матеріалу – є зубріння та натаскування, 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. Ці обставини зумовлюють потребу переорієнтації навчального процесу зі світу науки на широкий світ культури, що сприяє формування “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. Вона не обмежуватиметься лише раціональним методом пізнання, оскільки включатиме у себе також ірраціональні, асоціативні, інтуїтивні тощо форми швидше проживання, а не знання істини. За таких умов освіта дозволяє звернутися до досвіду окремої персони, її системи цінностей, що презентують її внутрішній світ. Можливість “внутрішнього доступу” до іншої людини робить її

світ відкритим та засвідчує свободу у виборі засобів особистісного ставлення до інших і світу в цілому.

Одним із орієнтирів у створенні освітнього ресурсу інформаційної доби є акцентуація на вільному розвитку особистості, визнання самоцінності суб'єктів освітнього процесу, створення умов для творчої самореалізації особистості, на плеканні людського в людині. Адже наскільки розвинений в індивіді творчий первінь, настільки високим буде його рівень культури і здатності, зберігаючи свою ідентичність, адаптуватися у мультикультурному освітньому середовищі, збагачувати духовний та інтелектуальний потенціал суспільства.

Вирішальне значення набуває творче начало в людині, її інтелектуальний потенціал, комунікативна компетентність, духовно-моральні орієнтації тощо. Відтак, освіта орієнтується не стільки на інформаційні, наукові, ціннісні, нормативні, діяльнісні сторони особистості, але й на складові, які сфокусовані на пізнавальних, емоційних, психологічних можливостях індивідуальної, а не абстрактної людини.

Метою статті є акцентування уваги на людському вимірі освітнього ресурсу в контексті концепту складності.

Зміст поняття “складність” залишається поки що не визначеним. Він змінює своє смислове навантаження та значення залежно від зміни типів раціональності. Звертаючи увагу на цю обставину, Н. Кочубей виокремлює такі характеристики поняття – це, поперше, властивість об'єктів, що вивчаються, по-друге, характеристика сучасної науки, по-третє, якість мислення, яка переростає в складність як невід'ємну рису сучасних конвергентних NBIC (нано-біо-інфо-конго) технологій і практик [3, с. 9].

Складність постає способом не просто відкриття, але і створення реальності, способом побачити світ по-іншому й активно увійти в нього, розгледівши старі проблеми у новому світлі. Однією із перших наукових дисциплін, що звернулася до вивчення складності, була класична термодинаміка, яка досліджує системи, які складаються з великої кількості елементів. Сьогодні у світі поняття “складності” вивчають: школа І. Пригожина (у дослідженні складності виходить із неврівноваженої динаміки); школа Г. Хакена (виходить із дослідження інформації, що породжується самоорганізаційними процесами); школа С. Курдюмова (висловлює ідеї про інтеграцію частин у складне ціле як корегентний процес узгодження темпів існування різних структур) тощо. Загалом біля ви-

токів наукового напрямку були такі вчені, як А. Пуанкаре, Л. Онзагер, М. Ейген, Л. Мандельштам, Р. Тома, І. Пригожин, Г. Хакен та інші. Барвіста палітра концептуальних підходів щодо трактування сутності концепту складності та його методологічного потенціалу в освітній сфері представлені у працях Л. Бевзенко, Л. Горбунової, І. Добронравової, І. Єршової-Бабенко, А. Євдотюк, Н. Кочубей, В. Лутая, О. Робуль, І. Предборської, В. Шевченка тощо.

Засадами концепту “складності” є уявлення про багатовимірність майбутніх проявів буття, що визначає його особливу роль в осмисленні нелінійних ситуацій і виборі шляхів розвитку. На думку дослідників І. Пригожина та І. Стенгера, для характеристики нестійких, непередбачуваних систем недоцільно використовувати традиційні, детерміністські поняття причинності. “Причинність” поведінки та розвитку таких систем передбачити неможливо, оскільки величини, які характеризують систему, завдання початкового стану системи через певний часовий проміжок докорінного змінюються. Власне такі системи, які не підлягають опису у причинно-наслідкових категоріях, які є недостатніми для характеристики, і є складними [10, с. 81]. Розуміння системи як складного утворення можливо лише у контексті ймовірності, яка дозволяє розглянути “внутрішні”, тобто “істинні”, характерні їй випадковості. “Складність”, таким чином, є не “кількісним, а якісним” терміном, що характеризує стан системи: її внутрішню організацію і обставини, за яких ця система створюється”, – підкреслює І. Дубіна [2, с. 5].

Необхідно звернути увагу, що у природі, суспільстві не існує чіткого розмежування на прості та складні системи. Будь-яка система здатна бути простою і, водночас, набувати характеристик надзвичайно складної. Один і той самий об’єкт залежно від ситуації може виявляти передбачувану чи спонтанну, ймовірнісну поведінку. “...Категорії простого і складного не можна протиставляти одну іншій, позаяк в них відбиваються різні рівні осягнення світу людиною”, – зауважує Г. Рузавін [12, с. 114]. Вести мову про те, що система складна, можна лише у випадку, коли вона виявить себе як складна, відбудеться у своїй складності. Відповідно складність системи відбувається за її зміни, руху, динаміки тощо. Вона перебудовується, змінюється знову і знову, породжуючи нові сенси, відкриваючи при цьому нові грані складного світу.

Складні системи є відкритими, їх діяльність не може бути редукована до взаємодії частин, з яких ці системи складаються. Відкритість забезпечує буття складних систем. Як зазначає І. Пригожин,

саме відкритість систем є однією із суттєвих умов для виникнення самоорганізації: “Взаємодія системи із зовнішнім світом, її занурення в нерівноважені умови може стати вихідним пунктом для формування нових динамічних станів – дисипативних структур” [11, с. 198].

Свій підхід до розуміння відкритості як властивості складних систем висловлює Е. Морен. На думку дослідника, для складних систем є властивими і відкритість, і закритість. Ці стани обумовлюють один одного. Процес відкриття/закриття розуміється як нелінійний процес саморозвитку систем, у яких у відкритості приховується закритість (як певна межа) і навпаки. У такому єднанні альтернатив реалізується можливість самоорганізації системи як процесу самовпливу (рекурсивної петлі). “...Відкрита система відкрита, щоб відкритися, і вона знову і знову закриває себе, щоб себе відкривати. Закритість “відкритої системи”, – це замикання петлі на саму себе”, – констатує Е. Морен [7, с. 169]. Будь-яке складне явище, пізнання, мислення, на думку дослідника, містить у собі протиріччя, що не руйнують складне, а створюють його балансуєчи на межі хаосу.

Чи породжує складність певний хаос та невпорядкованість? Ні, оскільки твориться складна єдність іншого порядку. Єдність та різноманітність розуміються не як поняття, що конкурують, а як такі, що доповнюють одне одного, при цьому не позбавлені різноманітності та, можливо, і антагоністичності. На цих засадах Е. Морен пропонує таким чином розуміти складне: “Складність виникає в самій серцевині Єдиного одночасно як відносність, співвіднесеність, різноманітність, несхожість, двоїстість, двозначність, невизначеність, антагонізм, і в поєднанні цих понять, які є по відношенню одне до одного додатковими, конкуруючими та антагоністичними. Система – складне утворення, яке є дещо більшим, меншим, іншим порівняно з нею самою. Вона є одночасно і відкритою, і закритою. Не існує організації без анти організації. Не існує функції без дисфункції” [7, с. 183-184]. Складність виявляється, на думку дослідника, у єднанні єдиного та множинного. “Насправді, складність виявляється тоді, коли різноманітні елементи складають ціле, стають невід’ємними один від одного (як наприклад, економічне, політичне, соціологічне, психологічне, емоційне, психологічне) і коли існує взаємозалежний, інтерактивний і взаємно ретроактивна тканина між об’єктом пізнання і його контекстом, частинами та цілим і частинами між собою”, – пише Е. Морен [6, с. 38].

Такий контекст формує нові підходи до змісту, мети та способів трансляції знань. Варто зауважити, що концепція складності не відкидає основні принципи і закономірності освітнього процесу. Вона швидше розглядає його вузлові ідеї значно ширше і глибше, з позиції складноорганізованих систем, “доповнюючи” таким чином еволюцію розвитку освітнього процесу. Результати навчання, виховання і розвиток залежать від дії багатьох чинників, а тому зміна декількох чи навіть одного можуть суттєво вплинути на навчальний процес та його результати. Освітні процеси характеризуються своєю неповторністю, непередбачуваністю, відкритістю, що, своєю чергою, вимагає від педагога високого професіоналізму, гнучкої системи управління і наукової організації навчального процесу та також ймовірно-прогностичного підходу до педагогічних результатів навчання.

Концепція складності дозволяє виявити єдиний механізм еволюції систем різної природи, походження. Завдяки їй навколишній світ, людина, суспільство, культура, природа, Всесвіт тощо вивчаються не як окремі автономні частини, а як єдина цілісна глобальна самоорганізуюча система. У цьому плані вона виступає інтегруючим чинником природничого та гуманітарного знання, який дозволяє реалізувати міждисциплінарний підхід у вивченні складних об’єктів та процесів, забезпечити учасників освітньої взаємодії формування багатовимірних та ймовірнісних їх бачення та розуміння. Таким чином, такий підхід у навчальному процесі надає можливість забезпечити інтегрований, узагальнено-науковий погляд на навколишній світ. Він дозволяє здійснити міжпредметні зв’язки та інтеграцію навчальних предметів за іншими принципами, а саме: вивчення чи дослідження явищ, предметів з єдиної методологічної позиції; виявлення їх загальних властивостей; формування багатовимірних бачення властивостей об’єктів, які вивчаються. Відтак, інтегративна освіта є особистісно-зорієнтованою, вона дозволяє людині активно пізнавати світ цілісно, а не фрагментарно, сформувати інтелектуально розвинену, духовну особистість. “У фундаменті інтегративної освіти найбільш важливими є підходи, засоби й методи мислення та діяльності, а не завершені системи “знань про світ”, – вважає С. Клепка [5, с. 31]. Дослідник наголошує, що інтегративна освіта не може бути зведена лише до перетасовування колоди знань із монокурсів в інтегративні дисципліни: “Це не екстенсивне об’єднання різнорідних речей, а взаємодія принципу монізму й плюралізму, системності



та асистемності, логіки – інтуїції, точності – невизначеності, центричності – ацентричності, алгоритму – парадоксу, нарешті, монокультурності – полі культурності в здобуванні особистісного знання” [5, с. 31].

Як приклад може слугувати освітня технологія “Екологія і розвиток”, зміст якої ґрунтується на поєднанні знань навчальних дисциплін природничого та гуманітарного циклу, що презентують цілісну наукову картину природи, людей і суспільства. Така інтеграція у навчальному процесі відкриває шлях до гуманізації природничих знань та несе величезних розвиваючий потенціал. Автори технології зазначають, що “відповідно до принципу інтеграції необхідно досягати, щоб учні усвідомлювали світ не як набір формальних схем, які функціонують за чітко визначеними правилами, а як сукупність великої множини діалектично взаємопов’язаних процесів, що розвиваються і загасають згідно ймовірнісних законів” [13, с. 173]. Вони зазначають, що “принцип інтеграції суттєво виходить за межі ідеї між предметних зв’язків, оскільки вимагає “прив’язки” кожного навчального предмету до реалій навколишнього світу і тим самим протистоїть характерній для традиційної школи формалізації і схематизації навчальних предметів” [13, с. 173].

Людина живе повноцінним життям за умови, що вона включена у справжню пізнавально-практичну діяльність, у якій здатна використати як найбільш повно увесь спектр свого внутрішнього потенціалу, виявити багатогранність власної особистості тощо. Наразі реальний стан справ в освітній сфері засвідчує інше. Освітні навчальні плани передбачають засвоєння учнями/студентами майже усіх видів діяльності – пізнавальної, ціннісно-орієнтаційної, перетворювальної, які спрямовані не лише на зміну навколишнього середовища, але й самої людини, її самовиховання та самоосвіти. Але справа полягає у тому, що види діяльності розпорозені у навчальних предметах та циклах. Так трудове навчання, яке передбачає формування навиків практично перетворювальної діяльності, зводиться зазвичай, до механічної, репродуктивної роботи та майже повністю є відсутньою у інших освітніх дисциплінах. Тобто усі види діяльності розподілені по “клітинках” навчального плану, предметів, розкладу занять тощо. “А композиції, об’єднання немає. Але у цьому випадку повноцінного життя дитини також бути не може”, – зауважує О. Новіков [8, с. 70].

Потрєбує контекстуального підходу, тобто розгляду її, насам-

перед, у контексті визначень сучасності як плинної цілісної складності у ситуації глобальних трансформацій і проблема “якості освіти”, якісної зміни дидактичних методів та прийомів трансляції знань, продукування оригінальних виховних ідей тощо. Орієнтиром у цьому випадку слугуватиме теорія ступенів навчання Грегора Бейтсона. Відповідно до неї первинним навчанням є трансляція певної суми знань, яка може бути відокремлена, записана, запроєктована і запланована, тобто цілком свідомо. Вторинне навчання, або навчання другого ступеню, може бути неусвідомленим, вкрай рідко відстежуваним самими його учасниками, і часто слабко пов’язаним із заявленою темою навчання. Саме у процесі вторинного навчання учні/студенти набувають навичок, що значно важливіші для їх майбутнього життя, ніж відібрані елементи наукових знань. У процесі навчання цей ступінь можна представити як “навчання вчитися”. Він є необхідним доповненням будь-якого первинного навчання, оскільки в його межах учасники освітньої взаємодії набувають умінь пошуку контексту інформації, вибудовування сенсів та формування завдань у певній перспективі, здатності орієнтуватися у різних ситуаціях соціуму тощо. Проте “вторинне навчання зберігає свою адаптивність цінність і забезпечує необхідні результати лише доти, доки зберігається стабільність того світу, щодо якого були здобуті навички мислення та пізнання”, – констатує Л. Горбунова [1, с. 16]. Аналізуючи концепцію Г. Бейтсона, дослідниця зазначає, що перші два ступені навчання відповідають еволюції природних ресурсів людини в умовах сталого розвитку і лише “навчання третього ступеня” передбачає формування нелінійного, можливісного мислення, що виходить за межі актуально-наявного через процес здобуття учнями навичок зміни варіантів мислення, які вони опанували в процесі вторинного навчання. Вони набувають додаткового творчого потенціалу й імпульсу конструювання, але вже в модальності можливого, а відтак, є затребуваним в умовах мінливого світу [2, с. 16]. У процесі “третинного навчання” учні/студенти набувають навичок зміни способу мислення, зміни набору варіантів вибудовування сенсів та завдань, якими вони оволоділи у процесі вторинного навчання. За таких умов в освіті актуалізується проблема пошуку нових стратегій мислення та моделей поведінки.

Нові підходи до освіти вимагають нових, таких, що відповідають рівню сьогодення, способів передачі і трансляції знань. Змінюються уявлення про методи пізнання знань. Метод розглядається вже

не як визначений “а ргіогі” шлях, а як прокладання цього шляху. З цього приводу Е. Морен підкреслює, що метод має формуватися, визначатися лише в процесі дослідження: “З самого початку слово “метод” означало “прокладання шляху”. Але тут ми трактуємо метод як просування вперед без дороги, прокладання дороги в процесі просування по ній” [7, с. 44]. Це не конкретна, а загальна програма дослідження і дій. Метод визначає лише магістральний напрямок пошуку. Метод, на думку дослідника, це те, що вчить нас навчатися. Оскільки не існує “дзеркального” відображення об’єктивного світу, то пізнання завжди є певною його конструкцією.

Таке розуміння методу пізнання певною мірою протистоїть уніфікованим способам здобуття та передачі знань, які зводяться до певної суми “технічних” рецептів, правил та приписів їх реалізації. Єдино вартісним визнається те знання, яке живиться невизначеністю, спонукає до пошуку, аналізу, нової інтерпретації, формування нової знанневої конфігурації. “Знання, що вважаються визначеними... – можуть бути відкинуті, зруйновані, перетворені у шум в результаті вторгнення нових знань”, – пише Е. Морен [7, с. 406].

Отже, модернізація освіти зумовлена необхідністю розробки механізмів адаптації особистості до швидко змінюваного світу, а також зростанням розбіжності між відносно сталими пізнавальними можливостями і світом, що все більш ускладнюється. Сучасність вимагає розгляду кожної проблеми у контексті, в масштабі всього світу. Пізнання світу як світу цілісного є одночасно інтелектуальною та життєвою необхідністю. Універсальна проблема яка стосується кожного, полягає у тому: як отримувати доступ до інформації та сформувати вміння систематизувати, упорядковувати в загальну картину інформаційні відомості, тим самим усвідомити та зрозуміти глибину світових проблем. Уміння організувати знання, робити їх затребуваними та ціннісними у величезному потоці інформації є одним із завдань сучасної освіти. Освіта має сприяти розвитку “загальної здібності мислення” (Е. Морен), що включає в себе вміння зрозуміти складність, багатовимірність і глобальні взаємини у світі. Відповідні методи та підходи у навчальній діяльності мають визнавати складність та багатовимірність як людини, так і суспільних процесів. Сучасні освітні підходи до організації освітнього процесу вимагають філософського узагальнення на міждисциплінарних засадах. За таких умов освітня сфера повернеться до розуміння людини як певної монади, що уявляється як єдність унікального та є підрунтям людської індивідуальності.

**Література:**

1. Горбунова Л. Возможна відповідь на виклик after-постмодерну / Л. Горбунова // Вища освіта України. – № 2. – 2003. – С. 46-51.
2. Дубина И. Н. К феноменальности творчества – через синергетическую сложность / И. Н. Дубина // Известия АГУ. – № 2. – 1997. – Барнаул, 1998. – С. 91-94.
3. Кочубей Н. В. Синергетические концепты и нелинейные контексты / Н. В. Кочубей. – Суми : Университетская книга, 2009. – 236 с.
4. Кочубей Н. В. Складність як концепт сучасного педагогічного дискурсу / Н. В. Кочубей // Освіта як важлива соціокультурна детермінанта становлення особистості: матеріали міжвуз. наук.-практ. конф. (Хмельницький, 19 листопада 2010 р.) – Хмельницький : ХГПА, 2010. – С. 9-16.
5. Клепко С. Інтеграція і поліморфізм знання у вищій освіті / С. Клепко // Філософія освіти. – № 3 (5). – 2006. – С. 22-32.
6. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24-96.
7. Морен Э. Метод. Природа природы / Э. Морен. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
8. Новиков А. М. Постиндустриальное образование / А. М. Новиков. – М. : Изд-во, “Эгвес”, 2008. – 136с.
9. Предборська І. Багатомірні образи соціуму: на шляху до нової парадигми / І. Предборська // Філософський метод: перед лицем нових парадигм / ред. М. Верніков. – Львів : філ. Спілка “Cogito” – Львів – Одеса, 1997. – С. 91-94.
10. Пригожин И. Время, хаос, квант / И. Пригожин. И. Стенгерс. – М. : Мысль, 1994. – 236 с.
11. Пригожин И. Перспективы исследования сложного / И. Пригожин // Системные исследования. Методологические проблемы. – М. : Прогресс, 1987. – 156 с.
12. Рузавин Г. И. Проблема простого и сложного в эволюции науки / Г. И. Рузавин // Вопросы философии. – 2008. – № 3. – С. 102-114.
13. Тарасов Л. Диалектический характер инновационной образовательной технологи “Экология и развитие” (“Экология и диалектика”) / Л. Тарасов, Т. Тарасова // Філософія освіти. – № 2. – 2005. – С. 171-178.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова **І. М. Предборська***

Леся Левченко

## ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНИХ ПРОЦЕСІВ У СОЦІАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ СУСПІЛЬСТВА

*У статті досліджено гендерні процеси у соціальній структурі суспільства. Показано, що гендерні дослідження останніх десятиліть виявили, що поняття статі, гендеру і гендерної асиметрії стають головним предметом вивчення філософії фемінізму, а маскуліність – одним із напрямів постфемінізму. Тому з'явилися праці про “кризу маскуліності” і переваги “фемінних” психологічних рис, переосмислення питання місця та ролі жінки в сучасному світі, без вирішення яких неможливий поступальний розвиток сучасного демократичного суспільства.*

**Ключові слова:** *стать, гендер, гендерні ролі, маскуліність, фемінність, чоловіче, жіноче.*

**Levchenko L. The investigation of gender processes in social structure of society**

*The article is devoted researches of gender processes in the social structure of society. It is shown that gender researches of the last decades educed that concept of sex, gender and gender asymmetry become the main article of study of philosophy of feminism, and masculine – one of directions of post-feminism. Therefore labours appeared about the “crisis of masculine” and advantages of “feminine” of psychological lines, reconsideration of question of place and role of woman in the modern world, without the decision of which forward development of modern democratic society is impossible.*

**Keywords:** *gender, sex, masculine, feminine, male, female.*

**Л. Левченко. Исследование гендерных процессов в социальной структуре общества.**

*В статье исследованы гендерные процессы в социальной структуре общества. Показано, что гендерные исследования последних десятилетий выявили, что понятие пола, гендеру и гендерной асимметрии становятся главным предметом изучения философии феминизма, а маскулинность – одним*

*из направлений постфеминизма. Поэтому появились труды о “кризисе маскулинности” и преимуществах “феминных” психологических черт, переосмысление вопроса места и роли женщины в современном мире, без решения которых невозможно поступательное развитие современного демократического общества.*

**Ключевые слова:** *пол, гендер, гендерные роли, маскулинность, феминность, мужское, женское.*

Актуальність. Гендер – це те, у що суспільство перетворює фізичні, анатомічні і психологічні відмінності людей. Поняття чоловічої і жіночої поведінки, маскулінних і фемінних манер, дій, мови несуть гендерні конструкти, оскільки втілюють у собі соціальні очікування щодо характеристик “справжнього чоловіка” і “справжньої жінки”. Це не біологічні факти, а культурно-специфічні переконання, які організують соціальну практику саме так, а не інакше.

Гендерна методологія – це міждисциплінарна методологія. Вона включає в себе філософію, соціологію, психоаналіз, літературознавство. Актуальним є розгляд багатьох проблем, пов’язаних з гендерними проблемами. Сьогодні в Україні має місце тенденція поглиблення у вивчення гендерної проблеми.

Гендер створюється суспільством як соціальна модель жінок і чоловіків, що визначає їх становище і роль у суспільстві. Гендерні системи розрізняються в різних суспільствах, проте вони асиметричні: чоловіки і все “чоловіче – маскулінне” вважаються первинними, значущими і домінуючими, а жінки і все “жіноче – фемінне” – вторинними, незначними із соціальної точки зору [3, с. 9].

Дослідження гендерних процесів у суспільстві відображають асиметричні культурні оцінки й очікування, що адресуються людям залежно від їх статі. Із часом майже в кожному суспільстві, де вказані характеристики мають два гендерні типи, одній біологічній статі нав’язують соціальні ролі, які вважаються культурно вторинними. Соціальні норми змінюються з часом, проте гендерна асиметрія залишається. Саме гендер є одним із способів соціальної стратифікації суспільства, який у поєднанні з такими соціально-демографічними чинниками, як національність, клас, вік, організовує систему соціальної ієрархії.

Формування гендерного підходу не випадково збігалось з широким обговоренням філософської проблеми про співвідношення

біологічного і соціального в природі людини. На Заході проблема ідентифікації статі, з’ясування ролі соціального, культурного, з одного боку, і біологічного, з іншого боку, стали головною проблемою, яку обговорювали.

Метою статті є дослідження гендерних процесів у соціальній структурі суспільства.

Започаткувавши нову парадигму мислення, де в центрі уваги опинилась стать людини, гендерна методологія вивела на авансцену суспільствознавства нові проблеми людського існування. Ці проблеми виявились універсальними, оскільки стать (не тільки в особистому значенні, але і в значенні гендера) – універсальна характеристика людського буття. Така банальна істина ігнорувалась, як з’ясувалося, при новому погляді на речі, в традиційному суспільствознавстві, де “стать” і “людина” виявились відірваними одне від одного. “Людиною” тут був чоловік, “стать”. І відповідно проблема людини була центральною проблемою філософії, проблема статі – другорядною. Психологія була нейтральною або “без статі” (І. Кон) і також орієнтувалась на чоловічу норму [1, с. 92].

Теоретики фемінізму починають досліджувати соціальну технологію формування гендерних ролей, те, як формується у людей гендерна свідомість через різні соціальні інститути, мистецтво, науку, врешті, досвід повсякденного життя. “Гендер як соціальний аспект відносин статі, – стверджують дослідники, – конструюється і виражається в багатьох галузях соціального життя. Він включає в себе культуру, ідеологію, дискурсивну практику, хоча і не ототожнюється з ними. Гендерний розподіл в домашній і професійній праці, організація держави, сексуальність, структура насилля і багато інших аспектів соціальної організації впливають на гендерні відносини”.

Одна із особливостей сучасного етапу гендерних досліджень полягає в тому, що їх об’єктом, поряд з жінками, все частіше стають чоловіки. Одні автори вбачали проблему в тому, що гендерний клас або соціальна група відстають від вимог часу: їхня діяльність і групова самосвідомість, уявлення про те, яким може і повинен бути чоловік, не відповідають соціальним вимогам і підлягають радикальним змінам. Інші автори вбачають у соціальних процесах загрозу “природним” основам людської цивілізації і закликають чоловіків як традиційних захисників стабільності і порядку покінути з цією деградацією і повернути суспільство в спокійне і надійне минуле [1, с. 562].

До середини 1980-х років чоловічим проблемам присвячувались книги і дослідження медико-біологічного характеру. Потім зросла кількість публікацій, що охоплювала все новіші теми і галузі знання. Все більше з'являлося видань про чоловіків і для чоловіків. Ці видання містили в собі масу нової цікавої інформації про різні сторони й аспекти чоловічого буття. Однак співвідношення понять “чоловіче буття” і “маскулінність” залишаються відкритими для дискусій. Під чоловічими дослідженнями розуміють предметну область знання, що включає в себе все те, що стосується чоловіків, включаючи і біологію чоловічого тіла. Маскулінність частіше трактується як особлива соціальна ідентичність, яка існує виключно у визначеному соціумі і змінюється разом з ними.

Як й інші гендерні категорії “маскулінність” не має однозначного визначення і має щонайменше три різні значення:

– маскулінність – це категорія, що означає сукупність поведінкових і психічних властивостей і особливостей, які об'єктивно властиві чоловікам, на відміну від жінок;

– маскулінність – це категорія, що означає один із елементів символічної культури суспільства, сукупність соціальних уявлень, настанов і вірувань про те, ким є чоловік і які якості йому приписуються;

– маскулінність – це система приписів, маючи на увазі не середньостатистичного, а ідеального “справжнього” чоловіка, це нормативний еталон чоловічості.

Але індивідуальні властивості, стереотипи масової свідомості і соціальні норми, як і наші уявлення про реальне, бажане і про те, як повинно бути, ніколи не збігаються. Тому існують не тільки різні канони маскулінності, але й різні парадигми її вивчення, які є взаємодоповнюючими. Крім того, що вони реалізуються різними науковими дисциплінами.

Найбільш популярна в гендерних дослідженнях така парадигма маскулінності та фемінності, як психоаналіз. Психоаналіз є універсальним у тому значенні, що він ухвалює універсальні чоловічі властивості, а також механізми і стадії формування чоловічого характеру. Однак вважається, що ці властивості біологічно не задані, але формуються в процесі індивідуального розвитку, в результаті взаємодії дитини з батьками.

Однак більшість суспільствознавців і психологів ставляться до психоаналітичної парадигми скептично. Базові категорії психоаналізу – це не наукові поняття, а метафори, його висновки не



піддаються статистичній перевірці. Різні школи і течії психоаналізу (Фрейд, Юнг, неофрейдисти, Лакан) концептуально не поєднуються один з одним, одні і ті самі терміни означають у них різні речі. Йдучи за буденною свідомістю, психоаналітичні теорії зводять маскуліність до сексуальності або описують її в сексологічних термінах. Психоаналітична парадигма дозволяє виразити і описати суб’єктивні переживання чоловіків, пов’язані з “кризою маскуліності”, але конкретно-історичні соціальні реалії і особливі механізми соціальної зміни від неї вислизають.

У світлі психоаналізу маскуліна самосвідомість і поведінка стають продуктами наслідування й ідентифікації з конкретним чоловіком-батьком або його символічним образом.

Маскуліність та фемінність не пов’язані з біологічною статтю, а складаються з відмінних психологічних характеристик, історично сформованих особливостями культури певного соціального середовища. Маскуліність асоціюється з екстравертивністю, активністю, незалежністю, самовпевненістю, а фемінність – з інтровертивністю, залежністю, несміливістю, сентиментальністю.

Однією з ключових гендерних проблем є проблема патріархату. На початку 90-х років професор соціології, С. Волбі (Велика Британія), наповнила поняття патріархату соціологічним змістом, визначивши патріархат як “систему взаємопов’язаних соціальних структур, за допомогою яких чоловіки пригнічують та експлуатують жінок”. Термін “патріархалізм” застосовував ще М. Вебер для означення певних типів суспільств чи соціальних інституцій, у яких владна структура аналогічна моделі сім’ї, що живе за “правилом батька”.

Чоловіче домінування виникло внаслідок того, що жінка, народжуючи й виховуючи дітей, тим самим обмежує свою життєву діяльність лише материнством і хатньою роботою. Жінки були цілком залежні від своєї фізіології; часті вагітності, клопоти з малими дітьми спричинили й залежність жінок від чоловіків як годувальників. Поступово відбувалася інституалізація патріархату як системи соціального контролю та порядку, трансформуючись з мікрорівня, зі сфери приватних стосунків у межах домашнього господарства, до макрорівня, в систему суспільних взаємин. Усі сучасні суспільства перебувають в ідеологічних тенетах патріархату, відрізняючись лише ступенем і характером прояву соціальних нерівностей згідно із соціальним статусом чоловіків і жінок, тобто гендерних нерівностей [5, с. 86].

Останньою в переліку теоретичних гендерних перспектив виступає феміністична теорія, основним положенням та відправною точкою якої є пригноблення, пригнічення жінки в (капіталістичному) суспільстві. Фемінізм досить активно розвивається в напрямі вироблення практичних пропозицій щодо ймовірних шляхів подолання пригніченого становища жінки як соціальної проблеми капіталістичного суспільства.

Головним постулатом фемінізму є те, що тільки в інтересах усіх чоловіків – зберегти патріархат, тобто такий соціальний лад, де жінки систематично пригнічуються чоловіками в усіх сферах життя. Адже в ідеальному суспільстві індивіди повинні мати можливість виконувати роботи, які найбільше їм відповідають незалежно від статі. На противагу розподілу праці за статтю, фемінізмом висувається концепція культурного розподілу праці, згідно з якою поведінка статей або вже гендерна поведінка визначається рівнем культурного розвитку суспільства.

Сучасна феміністична теоретична перспектива, породжена політичним феміністичним рухом, представлена трьома напрямками:

- ліберальним або помірним фемінізмом;
- марксистським або соціалістичним фемінізмом;
- радикальним фемінізмом.

Спільним для всіх напрямів є зосередження уваги на проблемі пригнічення жінки, а відмінним – підхід до пояснення цього соціального явища та пропозицій щодо пошуку шляхів його подолання. Ліберальний фемінізм зайнятий викриттям дискримінаційних форм щодо жінки з подальшим розв'язанням цієї проблеми шляхом державних реформ.

Спочатку ліберальні ідеї стосувалися виключно чоловіків та чоловічого визволення з-під монархічної влади. Суттєвий внесок у формування необхідності жіночого визволення зробив англійський мислитель та політичний діяч Дж. Міль. Його погляди щодо питань жіночої рівноправності викладені в есе “Поневолення жінки”, яке було написано в 1863 році. У ньому він критикує принципи “споконвічного підпорядкування однієї статі іншою” як несправедливого у своїй основі, що є “одним з основних перешкод на шляху людства до досконалості”. Цей принцип він пропонував замінити принципом “ідеальної рівності”, що не припускає ніякої влади або привілеїв для жодної зі сторін, так само і визнання неспроможності якоїсь із них.

Сама по собі політична доктрина лібералізму підштовхує послідовників до необхідності визнання жіночої рівноправності в

суспільстві. Але на певному етапі суспільного розвитку вона суперечить сама собі. З одного боку, пропагується індивідуальна свобода, а з іншого – ліберальні ідеологи виступають проти будь-якого державного втручання для підтримки ситуації рівних можливостей для реалізації такої свободи. Держави, які будують власну політику на основі ліберальної ідеології, дотримуються залишкового принципу фінансування соціальної сфери. У цих державах також не можна сподіватися на широке розповсюдження політики позитивних дій, спрямованих на рівень зростання участі жінок у політичному житті країни. Таким чином, будучи основною течією, у межах якої була безпосередньо обґрунтована концепція рівності жіночих прав і свобод, лібералізм обґрунтовує позиції противників практичного досягнення жіночої рівності саме тому, що сподівається на власні сили індивіда, якого не повинна підтримувати держава. Ліберальна ідеологія несе в собі внутрішнє протиріччя, що має суттєві практичні наслідки.

Марксистський, або соціалістичний фемінізм ґрунтується на тому, що жіноча пригніченість – це продукт капіталістичних і патріархальних суспільних взаємин, а звільнення від пригнобленого стану можливе й пов'язане із завершенням капіталістичної фази та подоланням жорстокого чоловічого контролю. Радикальний фемінізм вбачає причину проблемної ситуації в існуванні патріархату, тобто чоловічого домінування та контролю над жінками, незалежно від економічної системи, й закликає боротися за звільнення від такого контролю.

Головним завданням фемінізму є внесення канонів в науку, конфронтація культурологічних концепцій і канонічних тем з феміністськими теоріями.

Основна риса жіночих досліджень – це розвиток колективних способів дії. Хоча жінки – науковці, медики, митці і багато інших працюють на самоті, вони часто об'єднують свої ресурси (знання, навички та енергію) для колективної роботи, результат якої робить акцент не на індивідуальних зусиллях, а на сукупних зусиллях групи. По-перше, колективна дія – це взаємна підтримка в складних починаннях. По-друге, більшість проблем потребують експертизи не однієї людини, а спеціалістів різного профілю або досвіду.

Для жіночих досліджень на першому етапі було важливим виявити і назвати відмінності між чоловіками і жінками. Головне завдання полягало в наданні інформації від жінок і про жінок, щоб таким чином створити фундамент для нових теоретичних кон-

цепцій. З цього моменту важливими стали гендерні дослідження, присвячені продовженню критики витіснення жінок і не стільки опису механізмів влади, скільки критичному аналізу механізмів, пов'язаних з ієрархізацією. На відміну від початкової критика стереотипних зображень жіночості одночасно намагається скорегувати зображення, тобто замінити їх на більш “правильні”.

Фемінність та маскуліність як ідеальні частини цілого доповнюються варіантами способів чоловічої – жіночої суб’єктивації, що відображають прагнення до рівного входження в соціальне життя.

Визначення чоловіка і жінки, відмінностей між жіночністю і мужністю, змінюється з плином часу. Різні уявлення існують одночасно, набуваючи більшої або меншої значущості; їх комбінують, зіставляють одне з одним, щоб через відмінності між статями дати характеристики людини взагалі. Усвідомлення факту цих історичних змін відбулося не так давно, що дало поштовх для досліджень, які стали однією з найбільш продуктивних галузей наукового пошуку у світі, результати якого наполегливо вимагають свого впровадження у вітчизняну освітню практику.

### **Література:**

1. Введение в гендерные исследования / [под ред. И. Жеребкиной]. – Харьков : ХЦГИ ; Санкт-Петербург : Издательство “Алетейя”, 2001. – Ч. 1. – 708 с.
2. Виноградова Т. В. Сравнительное исследование познавательных процессов у мужчин и женщин: роль биологических и социальных факторов / Виноградова Т. В., Семенов В. В. // Вопросы психологии. – 1993. – № 2. – С. 63-71.
3. Гендерний розвиток у суспільстві: (конспект лекцій). – К.: ПЦ “Фоліант”. – 2004. – 351 с.
4. Головко Б. А. Філософська антропологія / Борис Андрійович Головко – К. : ІЗМН, 1997. – 240 с.
5. Іващенко О. Гендерна наукова перспектива: від світогляду до політики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6. – С. 78-91.
6. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / [за ред. В. Г. Табачковського]. – К. : Наукова думка, 2004. – 244 с.

***Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”, протокол № 4 від 16 лютого 2012 р.***

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Артеменко Андрій** – кандидат філософських наук, доцент доцент кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.

**Берегова Галина** – кандидат педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету.

**Берегуляк Ірина** – магістр теології, аспірант з філософії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

**Бочуля Олена** – аспірант кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Брилинська Богдана** – аспіранка кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету ім. І. Франка.

**Будько Марина** – доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького.

**Вишинський Святослав** – аспірант Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

**Войтків Леся** – аспірант Дрогобицького педагогічного університету імені Івана Франка.

**Ганаба Світлана** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін КПНУ імені І. Огієнка.

**Гасвська Світлана** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

**Гергун Артем** – аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.

**Грекова Наталія** – аспірант кафедри філософії Київського університету ім. Бориса Грінченка.

**Даниленко Мирослава** – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету "Острозька академія".

**Дарморіз Оксана** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Дудченко Володимир** – кандидат філософських наук доцент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-подільського національного університету імені І. Огієнка.

**Качуріна Лілія** – аспірант Київського університету імені Бориса Грінченка.

**Кірюхін Денис** – кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.

**Киричок Олександр** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії.

**Коновалова Ірина** – аспірант кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету.

**Колісник Олександр** – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

**Костюк Лариса** – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**Левченко Леся** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії ДВНЗ “Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”.

**Литвинчук Оксана** – викладач кафедри гуманітарних наук Житомирського державного технологічного університету.

**Мазур Любов** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”.

**Матицин Олексій** – аспірант кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка.

**Марійко Світлана** – аспірант кафедри філософії Полтавського Національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

**Москвич Ольга** – аспірант Волинського національного університету імені Лесі Українки.

**Ніколенко Ксенія** – асистент кафедри філософських наук Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського.

**Папаяні Іван** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного технічного університету.

**Поліщук Олександр** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

**Самчук Олена** – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та профспілкового руху Академії праці і соціальних відносин ФПУ.

**Саліженко Юлія** – студентка бакалавратури філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

**Синиця Андрій** – кандидат філософських наук, викладач кафедри уманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури.

**Сарабун Оксана** – аспірант кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Тіменик Зиновій** – кандидат філософських наук, доцент НУ “Львівська політехніка”.

**Шевченко Сергій** – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

**Шевчук Катерина** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Ольга Шевчук** – старший викладач кафедри гуманітарної підготовки Інституту підприємництва та перспективних технологій Національного університету “Львівська політехніка”.

**Михайло Якубович** – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”.

## ЗМІСТ

<i>Оксана Дарморіз</i> НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ЧИННИК МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ ...	3
<i>Сергій Шевченко</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ: РОЗДУМИ НАД ЦІННІСНИМИ ПРІОРИТЕТАМИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДЖ. МАККУОРРІ .....	13
<i>Любов Мазур</i> ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ І КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ .....	25
<i>Олена Самчук</i> ФЕНОМЕН НАРАТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ: ЕТИЧНИЙ ВИМІР .....	35
<i>Олександр Поліщук</i> ЗБЕНТЕЖЕНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОЛЕКТИВНІЙ ДІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ГРУПИ .....	46
<i>Оксана Литвинчук</i> ВІД МАРГІНАЛЬНОСТІ ДО КРИЗИ ІДЕНТИЧНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ .....	57
<i>Наталія Грекова</i> ЕТНІЧНИЙ СВІТОГЛЯД ЯК ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ .....	67
<i>Іван Папаяні</i> ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ ВИКОРИСТАННЯ НАРАТИВНОГО ПІДХОДУ У ВИВЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИ .....	76
<i>Андрій Артеменко</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДИСКУРС .....	91
<i>Світлана Марійко</i> ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ “НОМО VIRTUALIS” В УМОВАХ СУЧАСНОГО СОЦІУМУ .....	100
<i>Лариса Костюк</i> ЕТНІЧНА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ: СОЦІОКУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ ТА ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ .....	113



<i>Ольга Шевчук</i> ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ .....	121
<i>Оксана Сарабун</i> ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МОДУС СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ АЛЬБЕРТА КАМЮ .....	129
<i>Світлана Гаєвська</i> ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ СПЕЦИФІКИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ .....	141
<i>Ірина Берегуляк</i> ПОДВІЙНІСТЬ СВІТІВ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ І МАРТИНА БУБЕРА .....	154
<i>Денис Кірюхін</i> ЛЮДИНА ТА ПРИРОДА: ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ .....	165
<i>Олександра Колісник</i> МЕНТАЛЬНІ ФЕНОМЕНИ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ ДЖ. СЬОРЛЯ .....	175
<i>Ксенія Ніколенко</i> КРЕАТИВНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФАКТОР ІСНУВАННЯ ЛЮДСТВА .....	187
<i>Михайло Мовчан</i> ФЕНОМЕН СТРАХУ: ЙОГО КЛАСИФІКАЦІЯ І РІВНІ .....	197
<i>Богдана Брилинська</i> ФЕНОМЕН МЕЖІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ГНОСЕОЛОГІЇ .....	205
<i>Святослав Вишинський</i> ДО ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ОНТОЛОГІЧНИХ ДИСКУРСІВ “PHILOSOPHIA PERENNIS” .....	214
<i>Лідія Сафонік</i> СЕНС ЖИТТЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ .....	225

<i>Андрій Синиця</i> ПРАГМАТИЗАЦІЯ СМISЛУ І ЗНАЧЕННЯ В ПОСТВІТЕНШТАЙНІАНСЬКІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ .....	234
<i>Олена Бочуля</i> ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТАРНОЇ РЕФЛЕКСІЇ .....	243
<i>Олексій Матицин</i> ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНІ ОСНОВИ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ХУДОЖНЬОЇ ТРАДИЦІЇ .....	253
<i>Олександр Киричок</i> ПОЛІФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ЛЕКСИКИ У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ ПЕРЕКЛАДІ “EPISTOLA CANONICA” ГРИРОГІЯ НИСЬКОГО .....	262
<i>Катерина Шевчук</i> ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД ТА ЕМАНСИПАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ВАТТІМО .....	272
<i>Ольга. Москвич</i> ХРОНОТОП ФОТОГРАФІЧНОГО ЗОБРАЖЕННЯ .....	282
<i>Юлія Саліженко</i> ІДЕЯ ЯК ПІЗНАВАЛЬНА ТА ЕСТЕТИЧНА ЦІННІСТЬ У ТВОРАХ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА .....	293
<i>Марина Будько</i> НА ПЕРЕТИНІ “СВІТІВ”: ФЕНОМЕН ГОСТИННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ ВІРТУАЛЬНОСТІ .....	302
<i>Леся Войтків</i> ВІРА І РОЗУМ – ПРЕДМЕТ ОСМИСЛЕННЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТОЛІТТЯ .....	310
<i>Володимир Дудченко</i> ПОТЕНЦІАЛ І НОВІ ГОРИЗОНТИ ДУХОВНОГО ООНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	319
<i>Мирослава Даниленко</i> СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ Т. ШЕВЧЕНКА .....	330

<i>Ірина Коновалова</i> ЄВРАЗІЙСТВО У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ П. М. БІЦІЛЛІ .....	339
<i>Михайло Якубович</i> ФУНДАМЕНТАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ ІБН СІНІ: ПОНЯТТЯ ВУДЖУД .....	351
<i>Артем Гергун</i> СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТА МЕЖІ ТРАДИЦІЇ: ВІДПОВІДЬ ДЖОНА РОЛЗА КОМУНІТАРИСТАМ .....	359
<i>Лілія Качуріна</i> ФІЛОСОФІЯ ТА ЕМПІРИЧНІ НАУКИ: ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКИ, СПІЛЬНІ ТА ВІДМІННІ РИСИ .....	374
<i>Зиновій Тіменик</i> ІДЕЯ ІСТИННОСТІ ТА ПОВНОТИ (МІЖ) РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ І МОДЕЛЬ “(ЕТНОС)-НАРОД-НАЦІЯ” .....	382
<i>Галина Берегова</i> ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО ОСВІТНЬО-ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ В АГРАРНИХ ВНЗ .....	391
<i>Світлана Ганаба</i> “ЛЮДИНОВИМІРНИЙ” ХАРАКТЕР ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ КОНЦЕПТУ СКЛАДНОСТІ .....	401
<i>Леся Левченко</i> ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНИХ ПРОЦЕСІВ У СОЦІАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ СУСПІЛЬСТВА .....	413
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....	421

Збірник наукових праць

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
**Серія “Філософія”**

ВИПУСК 10

**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. 26,75. 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.