



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

Випуск 13

Острог – 2013

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 28 лютого 2013 р.)*

Редакційна колегія:

Крالیук П. М. – доктор філософських наук, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету “Острозька академія” (відповідальний редактор);

Пенкаля Тереза (Rekała Teresa) – доктор габілітований, професор, декан факультету філософії і соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща);

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

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

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

Пасічник І. Д. – доктор психологічних наук, ректор Національного університету “Острозька академія”;

Петрушенко В. Л. – доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету “Острозька академія”;

Малахов В. А. – доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”;

Зайцев М. О. – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології і філософії Національного університету “Острозька академія”.

Н 34

Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2013. – Вип. 13. – 186 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”, 2013

Teresa Pečala

SAVING MODERNITY. AN AESTHETIC DISCOURSE

The paper presents the attempts of such philosophers as J. Habermas, G. Vattimo and J. F. Lyotard to “save modernity” from the perspective of postmodern culture. The paper focuses on the issues of aesthetics used to illustrate the genealogy of several essential features of contemporary culture, including individualism, freedom, creativity and performativity. The case of the development of art is used to demonstrate the consequences of these values’ promotion in public life and in science.

Key words: *modernity, postmodernity, art, culture, autonomy, performativity.*

Пенкала Т. Рятування модерності. Естетичний дискурс

У статті представлено спроби “порятунку модерності” з перспективи постмодерної культури, що належать таким філософам, як Ю. Габермас, Дж. Ваттімо, Ж.-Ф. Ліотар. У центрі статті лежить естетична проблематика, за допомогою якої проілюстровано генеалогію кількох суттєвих ознак сучасної культури: індивідуалізму, свободи, креативності, перформативності. На прикладі розвитку мистецтва показано наслідки популяризації цих цінностей у суспільному житті та в науці.

Ключові слова: *модерність, постмодерність, мистецтво, культура, автономія, перформативність.*

Пэнкала Т. Спасение модерности. Эстетический дискурс

В статье представлены попытки “спасения модерности” с перспективы постмодерной культуры, принадлежащие таким философам, как Ю. Хабермас, Дж. Ваттимо, Ж.-Ф. Лиотар. В центре статьи лежит эстетическая проблематика, при помощи которой проиллюстрирована генеалогия нескольких существенных качеств современной культуры: индивидуализма, свободы, креативности, перформативности. На примере развития искусства показаны последствия популяризации этих ценностей в общественной жизни и в науке.

Ключевые слова: *модерность, постмодерность, искусство, культура, автономия, перформативность.*

The title phrase “saving modernity” is not used purely descriptively in order to show the condition of society or culture as one that needs repairing. Such a treatment of the problem would have to be regarded as belated or premature. It would be delayed in relation to the debate on “the end of modernity”, which was particularly intense in the nineteen-seventies and eighties in philosophy, social sciences and science of art, and participated in, inter alia by J. Habermas, G. Vattimo, J. F. Lyotard, and R. Rorty. Conversely, attempts to comprehensively sum up theories of modernity after postmodernism and to conclusively discuss their relationship with early modernity would have to be considered premature. This description is not possible for historical reasons, because, like it or not, we are still in modernity even if we do not fully identify with everything that constitutes its legacy. The way of thinking proposed in the present text is close to the meaning of the category of *Verwindung* used by G. Vattimo and borrowed from Heidegger: a category which denotes a special relationship with modernity, which consists in “ambiguous relations of being part of and not being part of, continuity and discontinuity, [...] acceptance and distortion [...], identity and difference” [17, c.VIII-IX].

Saving modernity from the perspective of *Verwindung* currently, being effected more in the context of “the end of postmodernism” rather than “the end of modernity”, emphasizes other themes. The main theme in the present paper will be the aesthetic one, by means of which I will seek illustrate the origins of several essential characteristics of contemporary culture: individualism, freedom, creativity, and performativity.

The concepts of modernity and postmodernity are used in very different meanings in discussions on transformations in culture. The meanings attributed to modernism and postmodernism by many disciplines also have a limited power of explanation. What seems decisive in this matter is the historiosophic strategy, which ultimately decides whether the successive stages of historical development examined in terms of “discontinuity” and “crisis” or “long duration” and “common horizon of understanding”, or from an entirely different standpoint.

One of the most active participants in the modernism-versus-postmodernism debate, J. Habermas, stresses that the most often used strategy of the opponents of modernity is to call its historical uniqueness into question by excessively extending the concept of modernity, or, quite the opposite, by narrowing the understanding of modernity to the processes of socio-economic modernization, or by identifying the modernity project with rationalization of the world [7, c. 30-34]. Some of the interpretive strategies mentioned by Habermas surface in the history of the concept of modernity described by H. R. Jausse and recalled by Habermas in the context of the issues discussed here. These strategies speak of successive modernities understood as the consciousness of time harmonized with the spirit of the times, as “contemporary relevance” opposed to the old, the past, and

not new. Jausse points out that *modernitas* expressed the consciousness of the new era much earlier: at the end of the fifth century it helped to distinguish the officially Christian present from its pagan-Roman past; people considered themselves as "modern" in the age of Charlemagne, or in the age of the Enlightenment: whenever the consciousness of a new era developed in Europe through a new relationship to antiquity. Antiquity gave way to the Middle Ages only after the famous quarrel of the Ancients and the Moderns. Then Romanticism, as another kind of modernity, redefines the opposition between the old and the new, echoing philosophical disputes on history and tradition into art [11, c. 11; 7, c. 27]. Because changes in art on the turn of the eras were particularly noticeable, and its role increased as civilization dangers arose, the modernity discourse is sometimes identified with what is going on in art. The spectacular course of the process of autonomization of art and aesthetics was the reason why the concept of modernity was narrowed down to transformations in culture or even to artistic modernism by some theorists.

Without attempting to present the whole problem here, I agree with the standpoint of these scholars who believe that we can speak of modernity discourse only after the modern division of culture expressed in Kant's system. For the author of the *Critique of (the Power) of Judgment* the division of the mind's cognitive faculties did not mean the division of reason and the loss of the unity of the world, because reason was well-established in the principle of subjectivity. It is only in Hegel that the problem of identifying the sources of conflicts in his times and the attempt to remedy this condition appear. From the postmodern perspective it should be added that the one that was more far-sighted was Kant's project, which referred to experience, i.e. to the sphere of the subject, than Hegel's project, in which art together with religion and philosophy were forms of "dissemination of truth". In view of the impasse in defining the boundaries of modernity and postmodernity, Kant's perspective seems cognitively more promising. Contrary to Hegel's intentions, sciences contributed to loosening the idea of wholeness, while it is difficult to treat the knowledge that they carry as fragments of the knowledge of the absolute.

However, before the autonomy of scientific, moral, and aesthetic discourse went so far that they became untranslatable, attempts were made to save the idea of wholeness through the idealized image of the philosopher, the intellectual, or the artist. As Z. Bauman writes, this was about "the right to address the rest of one's own society in the name of Reason and universal moral principles" [2, c. 27].

An inspiration to seek the threatened unity of reason was Kant's *Critique of Judgment*. It encouraged attempts to find the lost unity, the absence of which Kant did not yet feel. It was later that his successors interpreted the division of cognitive faculties as the splitting of reason and the disintegration of the modern world into insurmountable conflicts between the spheres of freedom and necessity, morality and nature, as well as subjective thinking and the objective world.

Under such circumstances, the myth of rationality is replaced by the myth of the aesthetic. The history of "saving modernity" through aesthetic experience is best shown by *Letters on the Aesthetic Education of Man* by Friedrich Schiller. Written in 1795, they were the first aesthetic utopia that assumed that the lost identity would be restored by means of art. The introduction of the aesthetic state, as the third state between the natural state and the state of morality was at the same time the first criticism of modern dualisms.

Anticipating this discussion, one could say that attributing to art a unique role of reaching the sources of sense in opposition to the sphere of *ratio* turned out to be modernity's false alternative. "The myth of the aesthetic", observes I. Lorenc, "arisen in discussion with European rationalism, strengthens its own foundation" [12, c. 7]

Z. Bauman rightly draws the sociologist's attention to the moment, in which the commonality of the status and goal of the artists, and of the philosophers in later conceptions, is postulated more and more widely. This happens at the time "when the original unity of Reason was already in the state of far-reaching disintegration" [2, c. 26].

As has been said before, Hegel failed to reunite culture broken up in the modern era. The post-Hegelian discourse of modernity sought to restore philosophy's role of the critical self-knowledge of the era. It was only F. Nietzsche, who approached this discussion in a different way and criticized reason as the overriding principle, thereby opening the way out of "the dialectics of the Enlightenment. Not all modern thinkers accepted the idea of going beyond the horizon of reason and remained, Habermas claims, within the oppositions defined by post-Hegelian discourse. According to Habermas, the Young-Hegelian Left includes T. W. Adorno, M. Horkheimer, J. P. Sartre, and A. Heller, whereas the Hegelian Right comprises contemporary Neo-Kantianism: J. Ritter, A. Gehlen, H. Schelsky, D. Bell, R. Nisbert, and I. Kristol [8].

In contrast, the criticism of modernity outside of the standpoint of reason is represented by two trends which refer to Nietzsche. Members of the first are the authors who expose the will for power in different forms of reason: G. Bataille, J. Lacan, or M. Foucault. The other trend, in turn, is represented by the thinkers who continued the Nietzschean way of going beyond the rational foundations of Western metaphysics, such as M. Heidegger and J. Derrida [5, c. 90-91].

In order to show the oppositions and contradictions in modern culture, it seems essential to point out how great a role is accorded to art in sustaining the most important ideas of modernity. Although critics of modernity differ in their assessment of the role which art and aesthetic experience played in the advent of postmodernism,

everybody notices this aesthetic inspiration. Fundamental significance for the defense of modern societies against crisis is accorded to art by Martin Heidegger. His already classic lectures "...poetically lives the man on this earth" of 1951 and *The Question Concerning Technology* of 1953 directly oppose technology, blamed for forgetting the truth of being, to art, which defends the memory of being, or more precisely, to poetry. A rescue can be to remember both the essence of art and the essence of technology by resorting to the old meaning of *techne*. In poetic but explicit words Heidegger blames modern people for the fact that follies of technology are organized everywhere [10, c. 37], or he writes elsewhere that the inability to maintain moderation comes from the singular excessiveness of insane measuring and calculating [9, c. 180]. He accuses people of forgetting about the world of things and about language which, treated exclusively as the means of communication, may be degraded to being merely a means of pressure [9, c. 167]. Poets and philosophers can be entrusted with regaining the truth of being because it is only they who can still notice in language something more than a message but also something more than fantasy and illusion, they see in language a chance of discovering the essence, sense and source of our humanity. In the discourse of modernity Heidegger's myth of the aesthetic occupies a particularly distinguished position.

Another theme was initiated by the abovementioned *Letters on the Aesthetic Education of Man*, which saw the instrument of the process of emancipation in art and aesthetic experience. The theme of emancipation through art is continued by the Frankfurters: T. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse, and L. Lowenthal, i.e. also by the authors who, in Habermas's opinion, criticize modernity from the standpoint of *ratio*. Disputing Habermas's conception, G. Dziamski maintains that Habermas "was fully aware [...] that the Nietzschean and post-Nietzschean criticism of reason would have been impossible without the emergence and strengthening of the autonomous sphere of aesthetic experience, specific to modernity" [5, c. 101].

The ambivalence of attitudes in the assessment of the role of art in strengthening or in the collapse of the idea of modernity, as exemplified by Habermas's views, does not undermine the belief of the majority that the idea of modernity is closely related to the history of European art [7, c. 34]. The same Habermas does not share the optimism associated with the influence of *the Enlightenment's rearguard* of the artists and philosophers. He contends that the processes of understanding in the world we experience require a cultural tradition *that embraces all spheres*. That is why the rationalized everyday cannot be brought out of cultural poverty by forcibly opening only *one* domain of culture, in this case – art [7, c. 40].

When reconstructing the next stages of disillusionments and hopes in rescuing modernity which are associated either with philosophy or with art, it is time to repeat J. F. Lyotard's question: "what kind of unity does Habermas have in mind?" [13, c. 49].

Lyotard himself, as we know, regarded the yearning for unity as an illusion, a harmful one. He contends that the nineteenth and twentieth centuries gave us too much terror. We paid too much for our longing for wholeness and unity, for reconciliation of sensuality with concept, and for transparent and communicative experience [13, c. 61].

The same text by Lyotard contains the word "event", which is crucial to the change of the viewpoint in assessing the legacy of modernity. Instead of the "work" and "text" which always relate to the existing rules, to certain wholeness, the focus of attention will be "an event". Events are finite and individual by nature. The concept of nature must be challenged as a general one. Summing up J. F. Lyotard's view on modern art, W. Welsch lists five features of modern art which testify to its postmodern character: decomposition of the traditional essence of art, reflection resulting from the growing artistic self-awareness, departure from the aesthetics of the beautiful towards the aesthetics of the sublime, combined with some iconoclastic features in art and relation to the anaesthetic (this aspect seems important to Welsch himself, who will construct a large part of his theory around anaestheticism), unending experimentation, which has nothing to do with the quest for the lost absolute, and pluralism (eagerly called "radical" by the postmodernists) [18, c. 436-443].

"*The artist and writer work without rules* in order to formulate the rules of *what will have been done*" – for many years these words of J. F. Lyotard opened debates on the postmodernist character of modernist avant-gardes. In these contexts Lyotard will add that hence the work and text have the characteristics of an event [13, c. 61]. This version of art based on the sublime and on experiment turns critically against all claims about finality" [18, c. 442].

M. Foucault regards as crucial to modernity the very moment in which reference to the absolute is no longer a validation of human existence, arguing that contemporary culture thinks of the finite, starting from the finite [6, c. 134]. Focusing on the finite restricts the role of philosophy, which is emphasized from different standpoints by H. G. Gadamer and P. Ricoeur. The philosopher recognized the stimulating role of experiment and criticism of artists, therefore they eagerly referred to art, which did not necessarily mean transition to the positions of aesthetics. Aesthetic experience and the language of art as a specific message were useful in solving anthropological or axiological problems that resulted from the adoption of the thesis of finitude and rejection of the idea of the absolute.

If one recognized the moment indicated by Foucault as a *signum temporis*, then both in modernism and in postmodernism we are dealing with the philosophy of finitude, i.e. the philosophy of modernity. Both M.

Foucault, J. Derrida, and later G. Deleuze become part of the Western culture they contest, although not always directly and not with complete approval [14, c. 429]. One could, at best, speak of the change in attitudes and the change of the object of interest as a response, first to the process of disenchanting the world, and then to the change in the position of philosophy itself. From the perspective allowed by the most representative works of thinkers associated with postmodernity, the division into modern and postmodern philosophy is not sharp.

The pace and duration of changes in philosophy are not analogous to transformations in art. Before postmodernist philosophy responds to the disintegration of the world, it focuses on the problems concerning man. One of the leading subjects of philosophical thought starting from existential philosophy and philosophy of life has been the consequences of loosening up the feeling of the relationship between individual existence and the wholeness of that which surrounds us. Modernity emphasizes the autonomization of human existence through liberation from routinized forms of the actualization of one's existence. No wonder that when the "condition of the spirit" of the times demanded a response from philosophers, it was the figure of the avant-garde artist whom they considered a rewarding analogy to illustrate what Lyotard calls the "paradox of the future anterior", which is how, he believes, postmodernism should be understood.

Lyotard's attitude towards postmodernism made him different from art theorists such as Ch. Jencks, who were supporters of a periodization approach. Lyotard discerned the process of cultural transformation, which resulted in the challenging of many assumptions of modernism at the close of the nineteenth century, yet he did not regard postmodernism as a new historical era. He rather meant a new state of the spirit permitting the critical "reworking of modernism". The adoption of this position allowed Lyotard to include the twentieth-century artistic avant-garde into postmodernism. He believed that avant-garde art could, by continually challenging its own rules and opposing the unity art, be a good example both for philosophy and other sciences. In Lyotard's conception, sciences are in a better condition than philosophy because, except for general ideas that place them within one paradigm, they did not unconditionally yield to philosophical metanarratives. The emancipation of the subject or the historiography of sense were attempts to reduce the multitude of discourses to one metadiscourse based on the criterion of truth. However, sciences have produced a multiplicity of discourses, which restricts their claims to being universally valid. Hence when in crisis, sciences, like the artistic avant-garde, are more ready to verify their assumptions [19, c. 31].

Like other philosophers who challenged the existence of one metadiscourse and firmly opposed "the outdated and suspicious values" like wholeness, unity and consensus, Lyotard did not fully realize the consequences of translating their concepts into other fields of study. The giving up of general ideas, such as justice in Lyotard's interpretation, is not necessarily convincing even as a theoretical postulate that tries to meet sensitivity to diversity. Postmodern thinkers have so far failed to develop some other ways of responding to conflicts and injustice without referring to the "outmoded idea" of justice. The introduction of new rules was not at all their goal after all.

Even in avant-garde art, regarded as a model in the field of experiment and sensitivity to otherness, the putting of one's own intentions into practice led to many intractable problems. This is also the case with many, once enthusiastically accepted postmodernist ideas. In response to the loss of utopian faith in ethical and historical foundations, late postmodernity expands the area of freedom but the consequences are discernible only from the perspective of today. The history of the avant-garde revolution may serve as an example.

The artists' striving for pure creativity and individual autonomy must be accompanied by the giving up of artistic autonomy. This is one of the many paradoxes of the avant-gardes in the twentieth century. They create a new vision of man, and radicalize the value of freedom and the right to transgress all boundaries. However, the consistent realization of their postulates leads to the self-liquidation of the positions from which criticism was leveled. This is not an exclusive paradox of the development of art. Similar attempts have been made with the ideas of freedom since the French Revolution. The evolution of art from modernism to postmodernism allows inspection into a number of social processes which have taken place and still do in Europe.

Postmodern axiology, which strongly emphasizes particularism, autonomy and individual responsibility, is an axiology of risk, which is why it is so important to create transparent mechanisms that regulate relationships between micro-ethics and macro-ethics. The fates of the twentieth-century artistic avant-gardes are a glaring example of the disruption of these relationships, as a result of which the ethos of the uncompromising rebel-artist collapses. The striving for liquidation of art as a set of universal laws that govern artistic creative work, of necessity deprives artists of the authority to speak on behalf of anyone but themselves. To prevent this, the avant-garde artists reluctantly give up the institution of art, which inevitably leads to self-limitation of the scope of freedom. The same takes place with many freedom processes that regulate human actions on the basis of the idea of communication utopia.

"Despite the fact that artistic and social utopias pertain to different problems of arts and the world, they develop in a definite order in accordance with the general hierarchy and special significance of issues within culture" [16, c. 7-8].

As long as the artist bears exclusively artistic responsibility, he is assessed within the codes of art and the rights granted to him. When art gives up autonomy, the sphere of artistic responsibility enters, by choice or

of necessity, the sphere of the rules of collective life. The relationship between the feeling of freedom of each community member and the reign of freedom in a community is not necessarily obvious. "Upon the natural unruliness of the moral drive it is difficult to build social justice, which requires rules and their universal observance" [1, c. 21].

The ambivalence of the artist's fate is unavoidable, which is not a revealing judgment: almost all the modern era is grappling with the problem of limits of freedom. I refer here to the figure of the artist because owing to its distinctiveness the figure of the artist can be used as an expressive cognitive metaphor. There are many observable analogies between the traits of the artist's behavior and the position of the individual in late-modern society described by contemporary sociologists and cultural scholars. The evolution of artistic attitudes distinctly shows a gradual departure from stable identity, co-created by tradition and strong ties with the community, towards dynamically constructed liquid identity. Several stages of the process of individualization can be distinguished in creative activity from modernism to postmodernism. For the sake of study, sincere efforts should be made to interpret changes in art in terms of cognitive metaphors. The first stage covers the period of the first avant-garde, which is characterized by the prevailing feeling of negation towards art, a sense of the necessity to distance oneself from and overcome art. The centuries-old tradition arouses disillusionment but it is still a point of reference, the best examples being the names with the root "art" such as "anti-art", "anart", or "non-art". The first avant-garde attempted to expand the concept of work of art, and save some of the values that make up the aesthetic paradigm. The activities of the early modernist artist, including representatives of the artistic avant-garde, can be described as an attempt to save modernity by taking on the burden of individual responsibility. Art in the generally applied meaning is a cultural, superindividual phenomenon.

"In contrast, many avant-garde artists suggest: I am art. It is upon me, upon my activities that its greatness or insignificance, and its existence or demise depends" [15, c. 234].

As G. Sztabiński writes, the fate and importance of art are made dependent on individual decisions of particular artists. The lonely artist, with a sense of mission, tries to combine utopian visions of the unity of the world with immediate social goals. This was the path followed by, for example, Wassily Kandinsky, a representative of the metaphysical trend in the avant-garde. It is in the solutions adopted by artists of such stature as Kandinsky or Malewicz that theorists devoted to the traditions of early postmodernity seek arguments for the defense of the idea of the universality of art work.

The examples of similar ways of saving the products of the avant-garde practices are provided by the strategy adopted by P. Bürger. The interpretation of the modernist program of art's autonomy in *Theory of the Avant-garde* demonstrates the difficult situation of sciences, including philosophy and aesthetics associated with it. On the one hand, aesthetics, like other sciences which sought to strengthen their position, faces the necessity of finding its position in the new reality. On the other hand, it is surprised by the "aesthetics of artists", which thwarts the plans of building a concept with a universal scope. Almost the whole of postmodernist knowledge was in a similarly paradoxical situation, in which the order of the paradigm came to be threatened.

An even greater theoretical challenge was the creative activities of the neo-avant-garde, which entirely gives up attempts to save art and expand the notion of work of art. Behind the discussion between P. Bürger and R. Bubner lies the prophesying of the crisis of art, which would be a form of the fulfillment of Hegel's vision concerning the end of art. Observe Bubner's assertion that attempts towards a fluent transition from "art" to "life" are experiments in the field where there is no longer any room for a special position of the work of art [4, c. 39].

I refer to the so-called performative turn in aesthetics (which took place by the agency of the neo-avant-garde) not for historical reasons, although its importance for aesthetics is of no small consequence, but for methodological reasons. The emphasis on the category of event not only deconstructs the assumptions of autonomous aesthetics but it also questions the foundations of the modern division of sciences. From the sociological standpoint liquid modernity also strikes at ideologies supporting the institutions that serve the modern "division of labor", including all its degenerations. In the *Rules of Art* P. Bourdieu shows how deep were the involvements of theorists and scholars, including aestheticians, in the laws governing the institutions which protected their autonomy [3]. The concept of the performative turn in the culture of the mid-twentieth century and its corresponding performative turn in humanities can be treated as a continuation of the idea of the aesthetics of events, but above all as a theoretical response to the challenges of postmodernity. It should be remembered, according to D. Mersch, that just as the ethics of response and responsibility at the same time becomes part of the aesthetics of an event, so too with each of us living in the performative culture rests the greater the responsibility the more rights we have been granted and the more freedom we have obtained.

Література:

1. Bauman Z., O strategii życia moralnego. Myśli przez Logostrupa i Levinasa wypowiedziane, [in:] Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. part 2, (ed.) J. Sójka, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995: 21.

2. Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1998: 27.
3. Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, [Les regles de l'art] Universitas, Kraków 2007.
4. Bubner R., *Doświadczenie estetyczne* [Aesthetische Erfahrung], translated by K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005: 39.
5. Dziamski G., *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996.
6. Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, [Les Mots and Les Choses. Une archeologie des sciences humaines] translated by T. Komendant, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, t. 2, 1st ed., : 134.
7. Habermas J., *Modernizm – niedokończony project* [Modernity – An Unfinished Project] [in:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, (ed.) R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997: 34.
8. Habermas J., *Neoconservative Culture Criticis in the United States and West Germany*, "Telos" 1983, no.56.
9. Heidegger M., "...poetycko mieszka człowiek..." ["... poetisch lebt der Mensch"], [in:] *Idem, Odczyty i rozprawy*, op. cit.: 180.
10. Heidegger M., *Pytanie o technikę* [Die Frage nach der Technik], [in:] *Idem Odczyty i rozprawy* [Vortraege und Aufsätze], Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002: 37.
11. Jauss H .R., *Literarische Tradition und gegenArtige Bewusstsein der Moderne*, [in:] *Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt am Main 1970:11 et seq.*, and on this subject cf. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony project*: 27 (op. cit.)
12. Lorenc J., *Logos i mit estetyczności*, Wyd. IF UW, Warszawa 1993: 7.
13. Lyotard J. F., *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, [Reponse a la question: qu'est-ce le postmoderne] [in:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, op. cit.: 49.
14. Pieniążek P., *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009: 429.
15. Sztabiński G., *Inne idee awangardy. Wspólnota, wolność, autorytet*, Wyd. Neriton, Warszawa 2011: 234.
16. Turowski A., *Wielka utopia awangardy. Artystyczne i społeczne utopie w sztuce rosyjskiej 1910-1930*, Warszawa 90: 7-8.
17. Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, [Fine della modernita], translated by M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006: VIII-IX.
18. Welsch W., *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, [The Birth of the postmodern philosophy of the spirit of modern art] [in:] *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, (ed.) R. Nycz, Universitas, Kraków 2004: 436-443.
19. Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2000: 31.

Анастасія Бортникова

ФЕНОМЕН "GENIUS LOCI" У ПРИРОДНОМУ Й КУЛЬТУРНОМУ ЛАНДШАФТІ МАЛОЇ БАТЬКІВЩИНИ

Зорієнтованість дослідницьких інтенцій на вияв унікальності, збереження й популяризацію природного й культурного ландшафту малої батьківщини через посередництво ціннісно маркованої, природо- й культурозбережної туристичної діяльності дає підстави авторові для впровадження поняття "genius loci" до наукового інструментарію туризмології. Предметом дослідження в межах статті є розвиток феноменологічного розуміння "genius loci" та його актуалізація у природному й культурному ландшафті малої батьківщини в контексті філософії туризму.

Ключові слова: "genius loci" (дух місця), туризмологія, філософія туризму, мала батьківщина, природний і культурний ландшафт.

Bortnykova A. Phenomenon "genius loci" in natural and cultural landscape of the small homeland

The researcher's intensions aimed at the detection of unique, conservation and popularization of natural and cultural landscape of the small homeland through value marked, nature- and culturesaving tourism activities give the author grounds to introduce the "genius loci" concept to the scientific instruments of tourismology. The subject of the article is the development of phenomenological understanding of "genius loci" and its actualization in natural and cultural landscape of the small homeland in the context of philosophy of tourism.

Key words: genius loci (place spirit), tourismology, philosophy of tourism, small homeland, natural and cultural landscape.

Бортникова А. Феномен "genius loci" в природном и культурном ландшафте малой родины

Ориентированность исследовательских интений на выявление уникальности, сохранение и популяризацию природного и культурного ландшафта малой родины посредством ценностно маркированной, природо- и культурсберегающей туристической деятельности дала основания автору для введения понятия "genius loci" в научный инструментарий туризмологии. Предметом исследования в рамках статьи является развитие феноменологического понимания "genius loci" и его актуализация в природном и культурном ландшафте малой родины в контексте философии туризма.

Ключевые слова: "genius loci" (дух места), туризмология, философия туризма, малая родина, природный и культурный ландшафт.

"Genius loci" (лат. дух місця) – неловима духовна характеристика, яка насичує й одухотворяє те чи інше місце, зумовлюючи його унікальність і визначаючи його стан у загальному порядку речей
Петро Вайль

Подорожуючи, ми дошукуємось у вигляді відвідуваних місць якихось особливих рис, що формують неповторність образу, зумовлюють унікальність вражень, – і дослуховуємось до себе, прагнучи відчутти й пізнати "дух" країни, міста, краєвиду. І, здається, ця невидима духовна характеристика мало залежить від значущості й "розкрученості" туристичного об'єкта: цей дух або є, або його нема. Надто часто – "нема": занепадає локальний культурний світ з усіма формами його прояву (ландшафтом, побутом, стереотипами поведінки тощо), десемантизована й десакралізована земля вмирає. А разом нею вмирають і специфічний дух місцевості – його "genius loci", – і сама культурна пам'ять. Проте незламне бажання людини знати своє коріння, відчувати неперервність "зв'язку часів" змушує її ворушити минуле, повертати забуті імена, вивчати історію свого краю, міста. І повсякчас переконуємось, що "genius loci" не так легко знищити – на те він і дух, щоб зберегти якісь глибинні потенції самозбереження, що змушують нас вивчати майже забуте й відновлювати майже втрачене. "Духовність", "культурна ідентичність", "спадкоємність", "мала батьківщина", "рідний край", "отчий дім" – ось ті поняття, які ресемантизуються внаслідок прояву креативної функції "genius loci" – глибокої сакральної структури, що є результатом синтезу природи, культури й людської духовності. "Genius loci" починає шукати нових форм існування.

Феномен "genius loci" відомий з античних часів і використовується в різних сферах гуманітарного знання: філософії, культурології, літературознавстві, етнології, релігієзнавстві тощо. У наукових дослідженнях, як і в текстах художньої літератури чи нарисах мандрівників, до нього звертаються, прагнучи створити глибокий, змістовно й духовно насичений образ певного специфічного локалу: образу міста,

села, унікального куточка природи, етнокультурного регіону, малої батьківщини. До міфологічного змісту та філософсько-релігійнознавчих аспектів розуміння феномену “genius loci” зверталися М. Еліаде, Т. Зелінський, О. Лосєв, Р. Оніанс, Р. Отто, В. Розанов, В. Топоров та ін. Філософсько-естетичний підхід до осмислення поняття “genius loci” як виняткового рівня творчої обдарованості людини пов’язаний з іменами К. Гельвеція, Д. Дідро, І. Канта (природа формує естетичну картину світу, в якій головну роль одержує людина-геній). Концептуалізації поняття набуло у творчості І.-Г. Гердера (“Ідеї до філософії історії людства”) в контексті цілей, яких прагне людина: істина, краса, любов. Феноменологічна традиція з’ясування взаємин людини з ландшафтом усталюється у працях Г. Башляра, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, Е. Кассіра, П. Сартра та ін. Висвітлення тих чи інших аспектів прояву феномену “genius loci” конкретизується в дослідженнях К. Геснера (причини присутності божества у певних місцях), К. Ріттера (людина як дзеркало території), А. Гумбольдта (духовний вплив ландшафту на людину), О. Герцена (місце як живий організм), В. Лі (дружба з “genius loci”), М. Анциферова (“душа міста”) тощо. Новим поштовхом до актуалізації феномену “genius loci” стала однойменна праця К. Норберга-Шульца” [11] – дослідження феноменології місця як гармонійних стосунків між архітектурою й ландшафтом з наданням першості ціннісному ставленню до природи. Такий підхід став предметом активного обговорення, яке й викристалізувало проблему “genius loci” як комплексне осягнення “відносин людини й місця-простору, що містить знаки контексту минулого, які підлягають інтерпретації з метою інтеграції у контекст сьогодення й майбутнього, щоб сприяти розумінню цілісного образу культури” [4, с. 9–10].

Загальна зорієнтованість наших дослідницьких інтенцій на виявлення унікальності, збереження й популяризацію природного й культурного ландшафту малої батьківщини та гармонізацію стосунків людини з довкіллям через посередництво ціннісно маркованої, природо- й культурозбережної туристичної діяльності дає нам підстави для впровадження поняття “genius loci” до наукового інструментарію туризмології. Предметом нашого дослідження в межах цієї статті є розвиток феноменологічного розуміння “genius loci” та його актуалізація у природному й культурному ландшафті малої батьківщини в контексті філософії туризму.

Зв’язок людини з місцем її проживання, як зауважував видатний популяризатор ідеї “genius loci” П. Вайль, – загадкова, але очевидна, безперечна, але таємнича. Відає нею відомий древнім “genius loci” – геній місця, що пов’язує інтелектуальні, духовні, емоційні явища з їхнім матеріальною середовищем. “Genius loci” (геній місця) – латинський крилатий вислів на позначення доброго генія, духа-покровителя місця, що опікувався кожним куточком землі, кожною будівлею чи спорудою. Термін зустрічається у Вергілія в “Енеїді”: “...і тут з пресвятого найглибшого місця / Вуж вилізає великий, слизький, із сьома обручами... Еней остовпів з того дива. / Той же, у довгому звої, повзе поміж чаши і легкі / Келихи, й жертви поївши, без перешкод у могилу / Глибоко лізе і залишки жертви на ній покидає. / Цим заохочений, жертву він батькові далі приносить, – / Хто це, не знає, чи дух цього місця, чи батьків слуга” (Енеїда. V 84-95; перекл. М. Білика). Вираз “genius loci” спочатку застосовувався переважно для позначення зв’язку топосу та його духовної частини: “Nullus enim locus sine genio est” (немає місця без генія) – пише Сервій у коментарях до Вергілія (I, 302). Римські автори згадують про генія місця поряд з міфічними істотами дикого й домашнього світу.

Нові мотиви для активізації інтересу до феномену “genius loci” в останній чверті ХХ ст. були віднайдені в контексті філософування на теми архітектури, насамперед у працях К. Норберга-Шульца – одного з найбільш знаних і впливових adeptів феноменологічної традиції в сучасній архітектурі, – адже архітектура не може існувати поза місцем. Будівлі не просто створюються для певного місця з набором індивідуальних властивостей, власною історією та духом, – будь-яка споруда таке місце трансформує й перетворює. Цим і зумовлена особлива актуальність сьогодні теми “genius loci” у контексті розвитку “історичних” міст, так само як і при зведенні будівель “на природі”, у відносно вільному від забудови ландшафті: “Цей дух животворить людей і місця, супроводжує їх від народження до смерті й визначає їх характер” [12, р. 45].

Вихідними аспектами людського буття у світі К. Норберг-Шульц вважає ідентифікацію та орієнтацію, позиціонує першу як основу почуття приналежності людини, а другу – як підґрунтя для її прагнення та здатності фігурувати як “homo viator”, що теж є частиною людської природи (пор. у феноменології місця І-Фу Туана: “людські істоти потребують і місця, і простору. Життя людини – це діалектичне коливання між безпечним притулком та пригодою, прив’язаністю та свободою” [13, р. 194–206]). Ідентифікація себе з місцем – це насамперед відкритість характерові, душі цього місця – “genius loci”. По суті, завдання архітектури К. Норберг-Шульц зводить до засобу візуалізації “генія місця”, а завдання архітектора – до створення значущих місць. Тим самим він прагне допомогти людині жити [11, р. 5], а духові місця – зберегти себе, знову й знову проявляючись у нових, але гармонійних локалу формах. По суті, архітектор повинен не тільки осягнути “genius loci”, а й бути ним, – така транспозиція функцій духа-охоронця місця на видатну особистість, що яскраво репрезентує місце, загалом досить поширена в сучасних гуманітарних дослідженнях (І. Кант – “genius loci” Кенігсберга, Л. Толстой – Ясної Поляни тощо), відкриваючи й нові горизонти для туризмології.

У площині феноменології архітектури К. Норберг-Шульц розробляє ідеї “екзистенційного простору”, метод феноменологічного аналізу міського простору, популяризує й розвиває концепцію “genius loci” – під безпосереднім впливом феноменологічних праць Г. Башляра, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, Е. Кассіра, П. Сартра та ін. Феноменологія, як відомо, замислювалася як “повернення до речей”, на противагу абстракціям і умовиводам “наукових” концепцій, які в пошуках “об’єктивного” знання “абстрагуються” від даного, втрачаючи при цьому повсякденний життєвий світ [10, р. 3–10], а місце – тотальність складної природи – не може бути описане за допомогою аналітичних наукових процедур. Тому звернення до феноменології К. Норберг-Шульц розглядає як вихід із глухого кута для архітектури. Розглядаючи феномен “genius loci” в історичній площині, він зауважує, що стародавня людина, переживаючи навколишнє середовище як богоодкровення, “зрозуміла екзистенційну необхідність” діяти згоди з “духом” тієї місцевості, де вона проживала [12, р. 45], а тому “захистити та зберегти “genius loci” – значить конкретизувати його єство у все нових історичних контекстах” [11, р. 18].

Продовжувачем ідей К. Норберга-Шульца, за його ж визнанням, став Л. Кан – відомий американський архітектор естонського походження, який сприймав архітектуру насамперед крізь призму місця, що чудово ілюструється тим традиційним питанням, з яким він звертався до замовника: “Яким хоче бути ваш дім?”. Концепцію “genius loci” Л. Кан формулював у своїх власних термінах, апелюючи до ідей епохи Відродження та під впливом філософських і мистецтвознавчих рефлексій архітектурних шедеврів того часу, насамперед храмових споруд, які віддзеркалювали духовний зв’язок між мікрокосмом людини й макрокосмом Бога. Архітектор і мислитель, Л. Кан завжди прагнув “створювати форми та простори, що долають повсякденність і тимчасовість сприйняття у пошуках вічних істин, досконалості й божественності” [5]. А загалом аналітична феноменологія архітектури, яка успадкувала глибокий інтерпретативний вимір у формі герменевтики, передбачає відкритість не тільки до сфери чуттєвого, а й до потенційного одкровення істини. Ця архітектура прагне відшукувати за зовнішнім розмаїттям форм їх стійкі просторові інваріанти, протоформи, глибинні структури, апріорні схеми, типи.

Ідеї феноменології архітектури К. Норберга-Шульца знайшли відгук серед його колег, зокрема у К. Дея – скульптора й архітектора, прихильника ідей архітектури “співучасті”: апелюючи до давньокитайської традиції, де території з гармонійним поєднанням ознак визначалися як джерело сил фізичного й душевного здоров’я [3, с. 116], і закликаючи до діалогу з довіллям [3, с. 81], К. Дей зауважує, що “гармонія оточення – аж ніяк не розкіш. Наше оточення являє собою каркас, який непомітно модулює, організовує й забарвлює саму повсякденність. Гармонійність оточення дає опору й зовнішній, суспільний, і внутрішній або особистісній гармонії” [3, с. 97]. Тут ідеться не стільки про дух, як про душу місця та загалом “про ту саму атмосферу або характер локальності, який вимагає від архітектора особливої природної чуйності та професійної освіченості” [5]. Цитована праця К. Дея (а точніше, її російський переклад) надзвичайно активізувала філософсько-архітектурні пошуки “genius loci” на східнослов’янському просторі (насамперед у площині історичних міст, садів і парків, “дворянських гнізд”), хоча загалом це поняття стає популярним у найрізноманітніших сферах вітчизняної культури з кінця 1980-х рр. ХХ ст., і особливо – в дослідженнях тартусько-московської семіотичної школи.

У процесі освоєння природного простору людина повсякчас семантизує його, наповнює знаками та значеннями. Локуси – географічно визначені місця – у текстах культури прирастають значеннями, символізуються, перетворюються на особливі топоси (д.-гр. “τόπος” – букв. “місце”; перен. “тема”, “аргумент”), образи яких, міфологізуючись, часто далеко відходять від дійсності, що їх породила. У цьому плані В. Топоров розрізняв простір та місце, яке “передбачає задум і, отже, цілеспрямованість та настанову” [9, с. 27]. Ю. Лотман та Б. Успенський у спільній статті “Миф – Імя – Культура” зазначали, що міфологічному простору властивий “клаптевий” характер, а міфологічному світові – специфічне міфологічне розуміння простору: “він подається не у вигляді ознакового континууму, а як сукупність окремих об’єктів, що мають власні імена” [7, с. 73]. Із плином часу додатковому означенню підлягали вже не тільки первинні, природні ознаки, а й вторинні – вироблені чи переосмислені культурою. В одних випадках природа, виступаючи лише в ролі натхненника, зберігала власний простір, в інших – він трансформувалася в “культурний”, незалежно від аксіології тих змін, що відбувалися в ньому, – досить, щоби там поселився “genius loci”, дух цього місця: якщо простір певним чином усвідомлюється, западає в історичну пам’ять, осмислюється як пов’язаний з тою чи іншою значною подією, видатною особистістю, то він віднаходить свою змістову основу, наповнює мову культури, формуючи просторовий код, що підлягає декодуванню.

З іменами Ю. Лотмана й В. Топорова пов’язані основоположні ідеї у площині досліджень “тексту міста” (насамперед на прикладі Петербурга, а потім інших історичних міст), де Дух місця глибоко й міцно вкорінений у кожному камені, кожному будинку, кожній вулиці та сквері. Це – пам’ять міста, сплетена з подій далекого минулого, сучасних турбот та мрій про майбутнє. Варто зауважити, що, по суті, місто виступає як культурний текст зі своєю мовою вже на початку ХХ ст. – у працях петербурзького культуролога, історика та краєзнавця М. Анциферова [1]: якщо ми можемо зрозуміти цю мову, то

можемо й прочитати цей текст, а щоб познайомитися з містом, потрібно розкрити його душу – “genius loci”. Що ж до пошуків у царині принципів дослідження просторових образів, то М. Анциферов пропонує поглянути на них крізь призму художнього тексту (“genius loci відкривається нам у переживанні образу Петербурга в російській художній літературі” [1, с. 45]), вважаючи, що феноменологічний погляд на місце притаманний літературі а ргіогі, бо художнику “доступне цілісне бачення міста, яке може привести до з’ясування його смислу” [1, с. 47]. Інша річ, що тут іще не формулюється поняття міста як тексту: це поняття концептуалізується в семіотичних дослідженнях 70-80 рр. ХХ ст.; водночас М. Анциферов посилається і на своїх попередників у дослідженні “душі місця” – І. Тена, В. Лі та О. Герцена. Апелюючи до висловлення В. Лі: “місця й місцевості <...> діють на нас як живі істоти, і ми вступаємо в дружбу з ними” [6, с. 15], – М. Анциферов підходить до проблеми діалогу людини й місця (“бесіда з душею міста” [1, с. 30]): людина має бути “відкрита для тихого споглядання. В такі хвилини між вами й містом народиться незримий зв’язок, і його genius loci заговорить з вами” [1, с. 38], – лише так нам доступний “досвід осягнення місця” [1, с. 46].

Підкреслюючи складність ландшафтів тих міст, у яких зустрічаються різні культури (культури різних епох, рас тощо), М. Анциферов ввів в обіг поняття “подвійний ландшафт” на позначення їхньої боротьби, пояснюючи таким чином бінарний характер доміант такого міста. Ця ідея набула розвитку й поглиблення в сучасній гуманітарній і культурній географії: модель місця, яке у процесі історичного розвитку перетворюється з “одношарового” матеріального ландшафту в сукупність безлічі автономних пластів з варіативною ієрархією, називають палімпсестом (грец. “παλιμψηστον”, від “πάλιν” – знову та “ψηστός” – зішкребений (лат. “Codex rescriptus”) – пергамент, на якому стерли первісний текст, а поверх нього написали новий) – це метафора, яка репрезентує ландшафт як багатшарову структуру, що складається з елементів, відмінних за часом виникнення та ступенем збереження [8], – і становить значний інтерес для міждисциплінарних досліджень, здійснюваних Російським НДІ культурної та природної спадщини ім. Д. С. Лихачова (Ю. Веденін, Д. Зам’ятін, М. Крилов, О. Лавренова, І. Мітін, Л. Смирнягін та ін.), поряд із проблемами аспатіальності, вернакулярності регіонів, культурних гнізд, провінціології, міста як історично-культурного ландшафту, персоніфікації місцевої культури, регіональної ідентичності як системної сукупності культурних відносин, пов’язаних з поняттям “мала батьківщина” тощо. Як бачимо, дилема права на самовизначення культурних ідентичностей та глобального примусу до універсальності все сміливіше розв’язується на користь культурної ідентичності, яку Є. Бистрицький назвав “останньою підставою всіх інших форм соціальної приналежності людей” [2] і додав, що адекватно сформулювати й вирішувати цю дилему дає змогу апеляція до оновленої теорії суб’єктивності: “Незважаючи на радикальні спроби новітньої філософії позбутися метафізики і, відповідно, трансцендентальної теорії суб’єктивності, оновлені версії останньої наполегливо покладаються в основу досліджень практичної філософії”.

Таким чином, феномен “genius loci” спирається на ідентичність (автентичність) конкретного локусу зі специфічною структурою й сакральним змістом та ціннісне ставлення людини до нього, яке виражається в чуттєвому сприйнятті життєвих форм, способі буття, духовної суті пізнаваних феноменів. Через феномен “genius loci” розкривається механізм зазначених відносин: людина водночас дістає доступ до гармонійного природного компонента й освоює та перетворює природний і культурний простір. Будь-який сакральний природний об’єкт – це “genius loci” – дух місця, “центр світу”, символ території. Тому такі об’єкти (гори, водойми, дерева тощо) є місцями поклоніння, здійснення обрядів і, водночас, елементами культурної спадщини етносів, народів. Вони особливо значущі як місця духовного єднання людини з Природою, прояву неповторної своєрідності локальних культур і тих природних ландшафтів, які цю неповторність породили. У просторі рухаються мандрівники, кожен з яких є транслятором культурної інформації та активним співучасником життя культурного простору. Проте збільшення припливу туристів, як зазначається у Квебекській декларації ІКОМОС про збереження духу місця (жовтень 2008 р.), є одним із серйозних приводів для занепокоєння щодо збереження ландшафтів: хоча туризм може бути корисним у справі збереження культурної спадщини завдяки розвитку інфраструктури й більш глибокому усвідомленню важливості культури й традицій, він усе ж становить загрозу для фізичної, екологічної та соціальної цілісності спадщини.

Наша унікальність – у нас самих: у глибині нашої свідомості, у неповторності нашої природи, у давнині нашої культури, знаки яких ми мусимо навчитися прочитувати. Тому перспективними й туристично привабливими для пробудження культурної своєрідності регіону нам бачаться тільки ті форми, які поєднують сучасні методи й технології проектування з дбайливим ставленням до локальних світів – до “genius loci”

Література:

1. Анциферов Н. П. “Непостижимый город...”: Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Петербург Пушкина / Н. П. Анциферов ; сост. М. Б. Вербловская. – Спб. : Лениздат, 1991. – 335 с.
2. Быстрицкий Е. К. Трансцендентальная аргументация и культурная идентичность: доклад на Международ-

ном научном форуме ученых-гуманитариев стран Содружества Независимых Государств и Латинской Америки “Глобализация. Культура. Человек” (Буэнос-Айрес, 23-26 августа 2011 г.) [Электронный ресурс] / Евгений Быстрицкий. – Режим доступа : <http://www.bystrytsky.org/casa11.htm> (18.01.13).

3. Дэй К. Места, где обитает душа (архитектура и среда как лечебное средство) / К. Дэй ; пер. с англ. В. Л. Глазычева. – М. : Ладья, 2000. – 280 с.

4. Казначеева Т. А. Понятийный статус концепта “Genius loci” (на материалах истории культуры города Мюнхен): автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Казначеева Т. А. ; Костром. гос. ун-т им. Н. А. Некрасова. – Кострома, 2009. – 29 с.

5. Кияненко К. О феномене, структуре и духе места у К. Норберг-Шульца [Электронный ресурс] / Константин Кияненко // Архитектурный Вестник. – 2008. – № 3 (102). – Режим доступа : <http://archvestnik.ru/ru/magazine/av-3-102-2008/o-fenomene-strukture-i-dukhe-mesta-u-knorberg-shultsa>.

6. Ли В. Италия: Избранные страницы / Вернон Ли ; пер. Е. Урениус, под ред., предисл. П. Муратова. – М. : Изд. Сабашниковых, 1914. – 361 с.

7. Лотман Ю. М. Миф – Имя – Культура / Лотман Ю. М. Успенский Б. А. // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. – Т. I: Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. – С. 58–75.

8. Митин И. И. Палимпсест, место как палимпсест: Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах / Отв. ред. и сост. Д. Н. Замятин. – М.: Институт Наследия, 2005. – Вып. 2. – С. 351–353.

9. Топоров В. Н. О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) / В. Н. Топоров // Язык культуры: семантика и грамматика. – М. : Индрик, 2004. – С. 12–107.

10. Norberg-Schulz C. Phenomenon of Place / Christian Norberg-Schulz // Architectural Association Quarterly. – 1976. – № 4. – P. 3–10.

11. Norberg-Schulz C. Genius loci. Towards a phenomenology of architecture / Christian Norberg-Schulz. – New York: Rizzoli, 1980. – 213 p.

12. Norberg-Schulz C. Kahn, Heidegger and the Language of Architecture / Christian Norberg-Schulz // Oppositions. – 1979. – № 18. – P. 29–47.

13. Tuan Yi-Fu. Literature and Geography: Implications for Geographical Research // Humanistic Geography: Prospects and Problems. Ed. Ley Ley and Marwyn Samuels. – Chicago: Maaroufa P, 1978. – P. 194–206.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, ректор Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **В. В. Молодиченко**

Святослав Вишинський

ЦАРСТВО КІЛЬКОСТІ. ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКА КРИТИКА НАУКИ

У статті висвітлено проблеми критичної рецепції науки в дискурсі інтегрального традиціоналізму та філософії Консервативної революції. Автор вдається до порівняльного прочитання ідей Рене Генона і Мартіна Гайдеггера в ключі інтерпретації науково-технічного розуму як дефінітивного начала західної раціональності і західної цивілізації.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, Консервативна революція, Рене Генон, Мартін Гайдеггер.

Vyshynskiy S. The Reign of Quantity. A Traditionalist Critique of Science

The article deals with the problems of critical reception of science in the discourse of integral traditionalism and the Conservative-Revolutionary philosophy. The author compares René Guénon and Martin Heidegger's ideas in the key of understanding scientific and technical reason as a defining principle of Western rationality and Western civilization. René Guénon emphasizes theoretical framework, which is the foundation of the temple of modern science and philosophy: i.e. "quantity" and quantification. The French thinker connects it with the view of emancipated and fragmentary Western man on the dead and "disenchanted" world. Appealing to the perennialist perspective, René Guénon contrasts modern immanent vision of reality with wholeness and integrity of immanent and transcendent aspects of being in traditionalism. Yet in Martin Heidegger's opinion such penetration into the depths of matter is culminated in "technics", which in this context means the character of relations between modern man and the outer world – thus technics is understood as a "destiny" of being in the way the man as being-in-the-world and the being itself dialectically manifest their essence through concealment and revelation of the hidden. Unlike works of integral traditionalists interpretation of materialism and nihilism through the prism of mythology and metaphysics by such authors as Friedrich Nietzsche, Ernst Jünger and Friedrich Jünger, Martin Heidegger, Carl Jung and Mircea Eliade return modernity to its source, representing it as a part of one history, one time, one and indivisible manifestation of the being. This means the possibility of the Conservative-Revolutionary reinterpretation of traditionalism itself – together with the new comprehension of Western rationality and its role in Tradition and Seinsgeschichte.

Key words: Tradition, modernity, integral traditionalism, Conservative Revolution, René Guénon, Martin Heidegger.

Вышинский С. Царство количества. Традиционалистская критика науки

В статье освещены проблемы критической рецепции науки в дискурсе интегрального традиционализма и философии Консервативной революции. Автор обращается к сравнительному прочтению идей Рене Генона и Мартина Хайдеггера в ключе интерпретации научно-технического разума как дефинитивного начала западной рациональности и западной цивилизации.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, Консервативная революция, Рене Генон, Мартин Хайдеггер.

Стаття присвячена порівнянню рецепції науки школою інтегрального традиціоналізму (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Юліус Евола, Тітус Буркхардт, Фрітьоф Шуон) та філософією "Консервативної Революції" (Освальд Шпенглер, Ганс Фраер, Карл Шмітт, Ернст та Фрідріх Юнгери і, з певними зауваженнями, Мартін Гайдеггер) як знаковими ідейними течіями середини ХХ ст., зосередженими на докорінній ревізії модерну. Відомі своєю надкритичною налаштованістю до просвітницького проекту, обидва філософські напрями, попри базову спорідненість, по-різному оцінюють фактичний інструментарій західної цивілізації, отриманий у спадок від Нового часу – з одного боку, ставлячи під сумнів технократію і домінацію раціоцентричної науки, традиціоналісти та консервативні революціонери з різним ступенем радикалізму закликають від них відмовлятися, а відтак фактично пропонують два відмінні консервативні проекти для майбутньої Європи.

Обидва підходи, попри свою актуальність, залишаються непропорційно вивченими в сучасній філософії – не зважаючи на велику увагу, яку до цієї проблематики привернули Освальд Шпенглер та Мартін Гайдеггер, а також Ернст Юнгер, чия праця "Робітник. Панування і гештальт" [12] (1932) справила значне враження на засновника фундаментальної онтології, чи його брат Фрідріх Юнгер, чия книга "Досконалість техніки" [11] (1946), написана ще до поч. II Світової війни, на десятиліття випередила філософську дискусію на цю тему, практично нерозглянутими в академічному середовищі залишаються теорії їхніх сучасників із середовища традиціоналістів. У цьому матеріалі йтиметься першочергово про французького мислителя Рене Генона, чия критика західного раціоналізму і "профанічної" науки [1, с. 45] торкнулась самих витоків модерну, і таким чином на декілька кроків попередила пізніші постмодернові ревізії новочасної раціональності.

Виходячи із загальної критичної настанови щодо Нового часу, Рене Генон виокремлює теоретичний каркас, на якому зведено храм науки та філософії модерну: а саме “кількість”, квантифікацію, з якими він ототожнює погляд емансипованої, фрагментарної західної людини на мертвий, “розчаклований” світ [13, с. 105]. У своїй роботі “Царство кількості і знаки часу” [2] (1945) основоположник інтегрального традиціоналізму виніс концепт кількості у центр розгляду та оцінки гносеонтологічного базису модерну, розуміючи під кількісним сприйняттям реальності засадничу рису сучасного світогляду, який зводить як картину дійсності, так і методи її пізнання до кількісного співвідношення, атомізації, підрахунку та нівеляції якісних розрізень, що для філософії традиціоналізму рівноцінно опануванню чистого матеріалізму. Визнаючи на основі томістських тез кількість як фундаментальний метафізичний атрибут рівня прояву *materia secunda*, субстанції [2, с. 13], Рене Генон протиставляє його підпорядковуючому принципу есенції, корельованої з ідеєю якості, атрибутивності і видових розрізень, сутність яких традиційна доктрина вбачає виключно в якісній площині. Водночас ідеї науки про можливість кількісного опису реальності за допомогою профанних математичних методів, неправомірне зведення будь-яких проявів дійсності до суми матеріальних чинників (марксистська теорія про тотальність матерії та її діалектичну “гру” самої з собою) – результують нівеляцією якісних розрізень у самому людському житті, соціальним егалітаризмом, “гіпердемократією” [8, с. 20], а також атомізмом економіки, конвертацією цінностей у бездушні кількісні грошові еквіваленти. Подібний підхід, за традиціоналізмом, визначається відмовою від сакральної ідеї про божественне Ціле, а отже, і відкиданням якісної ієрархії, що структурує єдиний світ відповідно до наближеності до метафізичного Першопринципу. Таким чином, монізм традиційної думки протистоїть монізму профанних наук саме в якісному ключі, визначаючи субстанційну єдність як матерії, так і ідеальних планів реальності в чітко ієрархічному – а отже, фундаментальному ключі, за якого всі можливі вектори пізнання радіально зводяться до свого начала, відображаючись у єдиному та багатопроявному міфологічному наративі, яким описана водночас уся реальність і різні її модуси, принципово згідні одне до одного згідно з власною приналежністю до сакрального Цілого. На противагу такій статико-циклічній моделі в добу Нового часу, засновуючись на монотеїстичній есхатології та здобутках античної раціональної філософії, постає модерна лінійна модель, за якої сумнів про абсолютний Центр перетворює саме пізнання в безмежно невизначений процес, позбавлений чітких орієнтирів, будучи заснованим виключно на фундаменті *ratio* – тоді як світ феноменальний перетворюється у сферу безкінечного пізнання, не структурований жодними міфологічними орієнтирами, абсолютну роль яких ситуативно підмінюють наукові теорії, гіпотези і закони, в котрих віддзеркалюється принципова відкритість та незавершеність науково-технічного розуму, його спрямованість до Ніщо як своєрідний пошук “утраченого Раю” Традиції. Вслід за Рене Геноном ми можемо погодитись, що, облаштувавши царство модерну, людство входить у сферу відносності, заснованої на суб’єктивності головного критерію філософського і наукового пошуку – плинної “очеретини” [10, с. 16], що з нею Мартін Гайдеггер порівнює емансиповану людську істоту в її спробі осягнення істини.

Становлення на цьому ґрунті уніфікованого промислово-технічного виробництва, економізація всіх сфер життя, серійне книгодрукування як гомогенізація текстів, засновані на втраті числами сакральних смислів та їхньої якісної диференціації – поступово призводять до тотального перевороту цінностей і “перерахунку” дійсності у пласку двовимірну площину Сучасності, егалітарно звішшої не тільки людину, цінності та соціальні інституції до показної рівності – але й найглибинніші уявлення про природу самої реальності – і відповідні стратегії стосовно її пізнання під скальпелем науки. Результатом цього стала поступова демонізація та винесення на маргінес гуманітарних залишків попередньої, якісно-орієнтованої парадигми премодерну (“Традиції” з великої літери), відмова їм у праві на онтологічну та гносеологічну легітимність, їхнє систематичне висміювання як продуктів міфологічної “фантазії” та “нерозвиненості” людини з традиційним світоглядом, що, за Рене Геноном, остаточно утвердило домінацію профанного “царства кількості” як знаку входження людства в епоху Темних віків [1, с. 15]. У перспективі традиціоналізму одним із фінальних наслідків такого онтологічного розщеплення виглядає неоднозначна філософія Фрідріха Ніцше з його тотальною критикою будь-якої трансцендентності [7]. Такий підхід став можливий саме як результат першочергового розщеплення реальності на “ідеальне” та “матеріальне” (критика Фрідріхом Ніцше Платона як “симптому загибелі” в “Сутінках кумирів” [6, с. 126]), доведений до краю середньовічною християнською філософією і який призвів до витіснення духовного спочатку у сферу чисто раціонального, а потім і до його спростування як “недоведеного” в емпіричному досвіді, ототожненому з чистою матеріальністю, об’єктивованою науковим пізнанням. Відповідь Фрідріха Ніцше в деякому сенсі виявилась парадоксально близькою до традиціоналістських (і пізніших гайдеггерівських інтенцій) – і в той же час фундаментально відділеною від нього негативним спадком історії, який з необхідністю афектував і самого німецького мислителя, і який, відповідно, піддав модерн критиці з позиції втраченого минулого і невизначеності майбутнього, тоді як традиціоналізм – з позиції вічного минулого та ефемерності майбутнього. Цілісність та єдність імманентного та трансцендентного у візії традиціоналізму до поч. ХХ ст. змінилась модерновим поглядом на дійсність як на цілісність самого лиш імманентного.

Знаком такої обезбоженої реальності виступає нова картина суцільної атомізації, уявлення про кількісну гомогенність світу, вираженому найбільш очевидно в атомістських фізичних теоріях: "...Сучасні фізики у своєму зусиллі звести якість до кількості, прийшли через деякого роду логічну помилку до змішування одного й другого та, внаслідок цього, до приписування самої якості до їхньої "матерії" як такої, що до неї вони зводять усяку реальність..." [2, с. 18]. На думку традиціоналістів, найбільш тонкого вираження така підміна в модерновій науці зазнала на рівні самого її методологічного інструментарію – у зведенні пізнання до чисто експериментального та спекулятивно-математичного рівня, виміру дійсності "профанними" засобами нової математики, в рамках якої будь-який феномен може бути конвертований у низку співвідношень "гомогенних" чисел, так само десакралізованих, як і дійсність, що ними описується і на їх мову конвертується. Розглядаючи еволюцію в історії філософії понять "форма", "субстанція", "есенція" і власне "матерія", Рене Генон проводить розрізнення між якісною та кількісною природою числа, остання з яких стала виключним пріоритетом модерної науки з причини її цілковитої орієнтації на вивчення сфери даного в чуттєвому досвіді: "...Коли святий Фома Аквінський говорить, що *"numerus stat ex parte materiae"* ("число почасти стає матерією"), то йдеться саме про кількісне число, і тим самим він стверджує, що кількість безпосередньо має стосунок до субстанційної сторони прояву..." [2, с. 13]. Російський дослідник Александр Дугін назвав цю мутацію сакральної математики [4, с. 91–92] її перетворенням на "чорну" математику [3, с. 448], тобто інструмент революційного опису колись ієрархічної, священної, неоднорідної дійсності новими, "ліберальними" методами, що для світогляду традиційного могло правити за щось діаболічне. Закономірним zenітом такого проникнення в глибини матерії став феноменом "техніки", який у цьому контексті потрібно розуміти не лише як сукупність технічних засобів виробництва, але головню як характер відносин, установлених людиною в її взаємодії із зовнішнім світом – техніка таким чином, за Мартіном Гайдеггером, стає "долею" буття [9, с. 322], тим способом, яким людина – а через неї буття – являє себе у світ, виявляють свою сутність у діалектиці приховання і розкриття потаємного. Провіденціальність такого ходу речей відтворює універсальний космологічний міф, що, за Петером Козловскі, є нічим іншим, як "проривом" [5, с. 8] міфологічної підоснови розгортання "філософського епосу" [5, с. 18], який дає про себе знати у постатях, перелічених Норбертом Больцем "дезертирів" модерну [5, с. 15]: представників німецької Консервативної революції – до яких ми вважаємо логічним додати також плеяду традиціоналістів як натхненників абсолютного відчуження від Сучасності.

Концепція циклічного часу, декларована в роботах усіх мислителів традиціоналістського кола, пов'язана з темпоральним проявом різних онтологічних потенцій, стає ключем до розуміння метафізичної сутності глобальних зрушень, що захлинули європейське ХХ ст. Трактуювання матеріалізму крізь призму міфології та метафізики, тобто як необхідну реалізацію в останні часи нижніх, телуричних потенцій, їх виявлення у відреченні людини від вищого "божественного права", її повстанні проти сакрального, апофеозом якого стали дві світові війни як кульмінаційні точки пробудження хтонічних стихій – подібно до філософування Фрідріха Ніцше, Ернста Юнгера, Мартіна Гайдеггера, а також, у більш специфічному контексті, Карла Юнга та Мірчі Еліаде – повертають модерн у контекст міфу, представляючи його як частину єдиної історії, єдиного часу, імманентний прояв Вічності. Партикуляризація і заострення проекту людського існування, його екзистенціалізація як відрив від повноти буття виступають відтак належними та необхідними наслідками розгортання Першопринципу, а відтак, наука і техніка в ширшому сенсі є частиною онтологічної "технології" як механізму буття Єдиного через самовіддалення і новий пошук утраченого, на що у відомому фрагменті натякав і Мартін Гайдеггер. Темпоральна концепція традиціоналізму таким чином виявляється співзвучною зі спробами перегляду логіки модерну, здійсненими низкою мислителів у ключі розуміння його як часової вісі, і, враховуючи глибинний зв'язок між проявами часу і його якісною природою, надає універсальний інструмент пояснення природи всіх процесів з опорою на абсолютні метафізичні принципи, до яких звертаються Рене Генон і його послідовники, і що ми можемо вважати логічною перевагою традиціоналізму, який виявляється готовим до всеохопного розуміння як суто традиційних, так і контртрадиційних явищ (позаяк останні з необхідністю також являють себе традиційними – і, крім того, наділені особливими есхатологічними смислами). Однак водночас, що помітно і на прикладі критики матеріалізму, індустріалізації та технократизму, подібний дистанційований підхід виявляється надто віддаленим від буденних проблем людства, залишаючись холодним вироком з недсяжних висот теоретичних спекуляцій. Своєрідна піднесеність, як водночас і відчуженість Рене Генона від сучасного йому світу, його внутрішня екзистенція поза межами модерної парадигми дозволяють традиціоналізму ширше охопити буття в його повноті та історичних звершеннях, наділяючи його виключними теоретичними достоїнствами – однак водночас така висота погляду не дозволяє традиціоналістам практично проникнутись та увійти у співдотик із дійсністю, з якою вони, зрештою, і не намагаються мати нічого спільного. Неоднозначність такої позиції інтелектуального "відлюдництва" – часто реалізованого і в соціальній площині – знімається тільки поодинокими межовими фігурами, серед яких варто виділити сучасника та постійного кореспондента Рене Генона Юліуса Еволу.

Залишаючи поза дужками нашого розгляду суперечки в царині точних наук, ми, однак, повинні порушити проблему оцінки тих процесів, що стали закономірним результатом розгортання антропоцентричної

та, з необхідністю, матеріалістичної моделі світогляду, з якою ми однозначно ототожнюємо цивілізацію Заходу. В цьому відношенні висновки традиціоналізму, як уже зазначалося, є особливо продуктивними в огляді причин та витоків проблеми зміни статусу людини та світу, в якому вона живе і який вона перетворює при допомозі техніки – та провести аналогії між традиціоналістською критикою утилітарної цивілізації та її критикою з боку цілої плеяди консервативних мислителів ХХ ст.: Освальда Шпенглера, Хосе Ортега-і-Гассета, Мартіна Гайдеггера, Ернста і Фрідріха Юнгерів, чимало робіт яких було безпосередньо присвячено філософії науки й техніки. Однак водночас ми змушені визнати неповноту, навіть неадекватність традиціоналістської візії техніки в перспективі історії ХХ ст. – фундаментальна зорієнтованість практично всіх авторів-традиціоналістів у сферу духовного пошуку, опис релігійних форм минулого та безапеляційна критика Нового часу фактично перетворили традиціоналістський дискурс якщо не на певну інтелектуальну абстракцію, відірвану від реалій минулого століття, то, щонайменше, звели практичну цінність низки традиціоналістських ідей до нуля. Не заперечуючи теоретичної правоти Рене Генона і його послідовників в аналізі та діагнозі ситуації модерну, ми повинні визнати недостатність реалістичних рецептів щодо виходу з кризи, причиною чого потрібно вбачати радикалізм та безкомпромісність авторів, їхній погляд на світ немовби з віддаленої перспективи, що, надаючи переваги описового характеру, втім, мало допомагає у розв’язку безпосередніх проблем – до чого Рене Генон і його учні й не виявляли належного інтересу. В цьому ключі певна схожість – та одночасно відмінність, яку можна помітити між традиціоналістами й революційними консерваторами, полягає в рівні безпосередньої участі, втягнутості мислителів у вир життя, який вони покликані описувати і якому дають оцінки: якщо Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фрітьоф Шуон та ін. обмежуються інтелектуальним самітництвом, майже “кабінетним” відчуженням від соціально-політичної ситуації, то імена Ернста Юнгера, Освальда Шпенглера, Мартіна Гайдеггера, як і “консервативно-революційного традиціоналіста” Юліуса Еволи, тісно пов’язані з виром історичних подій ХХ ст., а тому і кінцеві висновки щодо загальної ситуації в низці пунктів суттєво різняться. Сходяться в негативній оцінці панування техніки та матеріальної стихії, консерватори, однак, приймають її як виклик – та як долю, з необхідністю підкреслюючи значення співдотику людини зі світом пробуджених нею стихій. У самому стилі висловлювань на цю тему ми можемо помітити, що зацікавлення традиціоналістів і консервативних революціонерів у проблемі матеріальності та утилітаризму співвідносяться, в деякому сенсі, таким же чином, як співвідносяться точки зору брахманів і кшатріїв – нагадуючи генонівське ж ототоження Заходу зі сферою дії [1, с. 38], ми отримуємо додаткову вказівку на особливу близькість консервативно-революційної філософії до історичного пульсу Європи – а отже, і на його більшу “практичність”, що виражається і на рівні самого теоретичного осмислення проблеми науково-технічного розуму в його вирішальній функції перетворення буття. Доповнена ж перспективою традиціоналістської метафізики, така картина починає проступати перед дослідником як перший, передуючий постмодерністській критиці, вихід за межі модерну в реконструйовану традиційно-консервативну парадигмальну альтернативу.

Література:

1. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Арктогея, 1991. – 160 с.
2. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 7–302.
3. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
4. Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2001. – 416 с.
5. Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – 240 с.
6. Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. – М. : АСТ, 2005. – С. 119–222.
7. Ницше Ф. Жадання влади. Спроба переоцінки всіх цінностей / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, 1993. – С. 329–414.
8. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – 624 с.
10. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Мартин Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
11. Юнгер Ф. Совершенство техники / Фридрих Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность / Фридрих Юнгер. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – С. 11–273.
12. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – С. 55–440.
13. Weber M. The Protestant ethic and the spirit of capitalism / Max Weber. – Mineola : Dover Publications, 2003. – 294 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ **В. П. Загороднюк**

УДК: 172.16:37.013.73

Світлана Ганаба

МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ДОСВІДУ ТРАНСГУМАНІТАРНОСТІ В ДИДАКТИЧНО-ОСВІТНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

Стаття присвячена розгляду методологічного потенціалу концепту трансгуманітарності, який передбачає розгляд не лише феномена людини в реаліях сьогодення, але й середовища, створеного людиною, особливостей її діяльності та існування. Наголошується на евристичному потенціалі досвіду трансгуманітарності в осмисленні характеру та спрямованості трансформацій, що відбуваються в освітній сфері. Акцентовується увага на необхідності зміни гуманітарної парадигми на трансгуманітарну в дидактично-освітній діяльності.

Ключові слова: трансгуманітарність, людина, освіта, дидактика, гуманітаризм.

Ganaba S. Methodological possibilities of the experience of transhumanitarish in the didactic-educational activity

This article is dedicated to the analysis of methodological potential of the concept of transhumanitarish, which foresees the analysis not only the phenomena of a human in the realities of our time, but also the environment, which was created by a human, peculiarities of its activity and existence. Transhumanitarish foresees the changes in scientific perception, it reflects all cultural practices, connected with the human world, where the inner potential of personal "I" is realized. Concept of transhumanitarish comes from central understanding of a person, her position in the world and personal nature. It orients educational process to the necessity of searching and creation by a person the social requirements in all identical and cultural forms.

Attention is accented to the circumstances that formation and development of transhumanitarish as a new humanitarian direction is prepared by scientific-technological and cultural development of mankind. It is stressed on the problem of the evristic potential of the experience, transhumanitarism in the comprehension of the character and the direction of transformations, which take place in the educational sphere. Attention is paid to the necessity of changing the humanistic paradigm for the transhumanistic in the didactic-educational activity.

The article proves the need and nature of innovational development of education in the modern society. Innovational part of transhumanitarish orients the didactic-educational process to the maximal development of creative qualities to the formation of great motivation of self-development of individuum. Educational activity is more concentrated on the development of capability to education. It is emphasized that the accentualization on free development of the personality, creative self-realization is one of the educational bearings of informational epoch. Organization of educational process, educational institutions and technologies are directed to the disclosing of inner world of a person who happens to be "in the movement" (self-changing and self-formation). It is emphasized that the accentualization on free development of the personality, creative self-realization is one of the educational bearings of informational epoch. Stressed, that the dialogue in education is the desire to attract people to active learning of the world.

Key words: transhumanitarism, a human, education, didactic, humanitarism.

Ганаба С. Методологические возможности опыта трансгуманитарности в дидактично-образовательной деятельности

Статья посвящена рассмотрению методологического потенциала концепта трансгуманитарности, который предусматривает рассмотрение не только феномена человека в реалиях современности, но и среды созданной человеком, особенностей его деятельности и существования. Подчеркивается эвристический потенциал опыта трансгуманитарности в осмыслении характера трансформаций, которые происходят в сфере образования. Акцентируется внимание на необходимости смены гуманитарной парадигмы на трансгуманитарную в дидактично-образовательной деятельности.

Ключевые слова: трансгуманитарность, человек, образование, дидактика, гуманитаризм.

Реалії сучасності означені стрімким розвитком та конвергенцією NBICS (нано-біо-інфо-комп'ютерно-мережеві технології). Вони свідчать про небувалі зміни, що з'явилися у всіх сферах життя людини – економічній, культурній, політичній, соціальній тощо та торкнулися і самої людини – її способу життя, цінностей, світоглядних орієнтирів, тілесності. Так, досягнення у сфері генної інженерії, ДНК-комп'ютерних, біоінформаційних, комп'ютерно-мережевих, інформаційно-медійних та інших технологій дозволяють розв'язати низку вічних та нагальних проблем людства щодо життя, безпеки, здоров'я тощо. Винайдення ліків від захворювань, що зумовлені генними патологіями, боротьба із процесами старіння, створення біофабрик з виготовлення препаратів – замінників речовин, які виробляє орга-

нізм, удосконалення людського геному тощо, з одного боку, полегшать та зроблять безпечним життя людини, а з іншого, зумовлять зміни у напрямку до подальшої еволюції її як виду. Така людина, на думку М. Шевченка, “перебуває в процесі становлення, але вже на цей момент, крім власне теоретичних, чи то культурних абрисів, має ще й суто технічний вимір, який включає такі сфери, як геномні технології, нанотехнології, робототехніку, нейробіологію, штучний інтелект, які поряд з вдосконаленням людської природи, можуть докорінно її змінити” [7, с. 143]. Її образ та характеристики мають доволі принадливі риси. Зокрема, вона володіє набагато досконалішою пам’яттю, аніж звичайна, її фізична та розумові можливості перевершують можливості будь-якої не модифікованої людини, вона володіє тілом, сповненим молодості та енергії, яке не підвладне хворобам та старості тощо. Модифікація людського тіла та свідомості за допомогою нейропротезів, нейрочіпів та навіть пігулок від старіння чи покращення настрою робить людське Я штучним, ефемерним, мінливим. Воно втрачає усталені межі власної ідентичності та під дією зовнішніх чинників і впливів повсякчас набуває нових характеристик та очікуваних зовні результатів. “Новий світ антропологічних навантажень формує антропологічні ландшафти особистості”, – зауважує В. Буданов [1, с. 59].

У просторі сучасності складається нова ідентичність людини як “можливості бути” (С. К’еркегор). Вона детермінована лише собою, є можливою, фактично відкритою світу та розглядається як проект (Ж.-П. Сартр), як зусилля бути собою. Така людина розуміється як нова антропологічна реальність, яка нівелюючи соціальні норми та правила, звільняючись від релігійних, сімейних, національних цінностей, які визначали життя суспільства у попередні епохи, перетворюються у творця власної сутності. Її існування в сучасному світі – це не насолода від створеної власної ідентичності, не замикання на самій собі, а усвідомлене утвердження власної сутності через безперервне творення нових ідентичностей, постійне приміряння нових образів, вміння їх позбуватися та обирати залежно від зміни ситуації чи контексту буття. Сучасна людина все частіше виходить з-під контролю будь-яких дискурсів, не вкладається у межі жорстких, чітко визначених смислових схем, тобто постає як “одичність, що кочує” (Ж. Дельоз). Вона повсякчас перебуває на межі власних образів, вибудовує траєкторію власного розвитку згідно з реаліями часу. Така людина, як зазначає В. Лук’янець, “не є ані біблійним “рабом Бога”, ані суб’єктом новочасної метафізики. Вона не вважає себе “вершиною еволюції”, “фіналом Історії”, “володарем Всесвіту”. Свій теперішній еволюційний стан вона розуміє як початок нового витка еволюції, у ході якої вона, створюючи все потужніші надтехнології, поступально перетворює себе в носія надлюдських якостей, здібностей, намагань” [4, с. 5]. Вона не мислиться як ілюзорний, абстрактний ідеал чи візирець епохи, під які підлаштовувалися реалії її буття, а як ефект своєї присутності у світі, як інспірована її участю дійсність.

Проте технічні та наукові новації постають у житті людини у вигляді дволикого Януса, який однією рукою пропонує їй низку надлюдських здібностей, можливостей, відчуттів, а іншою спричиняє нищення звичного “грунту” її існування, створює напруженість у стосунках з природою, соціумом та з самою собою, поширює моральну нестабільність, ціннісний нігілізм тощо. Людина, яка звикла до усталеності та порядку, відчуває кризу самоідентифікації. Вона втрачає ті звичні символічні орієнтири та горизонти всезагального, які тримали її у бутті, та опиняється у стані лімінальності, культурної паузи, ситуації переходу, коли звичне та стабільне вже зникло, а нове ще не ствердилося. “Те, що століттями складало світ людини, тріщить по швах. Людина ніби розчиняється у тому, що має бути лише засобом її буття. Вона втрачає сенс свого життя, все те, що надає їй цінність та гідність”, – пише Т. Сидоріна [5, с. 110]. Кризові явища суспільного і певною мірою природного життя, набувають нової природи – антропологічної, корені якої містяться в процесах, що творяться людиною та відбуваються з нею самою. Принади науково-технічного прогресу приховують у собі реальні небезпеки реалізації песимістичних сценаріїв розвитку майбутнього людства. Модифікація людської тілесності зумовлює вірогідність змін не лише у гуманістичних і аксіологічних орієнтирах людства, а й передбачає зникнення людяності й гуманності як таких. “Страх перед тим, що кінець кінцем біотехнологія принесе нам втрату нашої людської суті – тобто важливої якості, на якій тримається наше відчуття того, хто ми такі та куди йдемо, які б не відбувалися зміни з людиною за всю її історію”, – наголошує Ф. Фукуяма [8, с. 147]. Людство вперше опинилося у межовій ситуації, зоні біфуркації, вихід з якої можливий за умови збереження унікальності та самобутності людини як індивіда, міри “людського в людині”. Факт відставання духовно-моральної компоненти стратегії розвитку людства від його науково-технічної складової стає поштовхом до пошуку та створення проектів власного виживання на основі нових культурних парадигм, реалізації їх у соціально-культурних сферах життя, зокрема в освіті.

Освіта як культуротворча складова життя суспільства та людини не лише транслює досвід минулого, але й окреслює орієнтири майбутнього, готуючи людину до життя в суспільстві знань, де визначальну роль відіграють інтелектуальні ресурси та інновації. В умовах сучасності вона орієнтується на формування у людей таких умінь, якостей, характеристик, які б дозволяли їй жити в умовах постійних ризиків та змін.

Метою статті є окреслення методологічного досвіду трансгуманітаристики у збереженні та плеканні “людського в людині” в дидактично-освітній діяльності.

Варто зазначити, що на сучасному етапі концепт гуманізму переживає ґрунтовну трансформацію. Вона зумовлена тією обставиною, що стрижнева ідея гуманізму, а саме утвердження особистості як основної цінності світу, її прав на свободу, розвиток, плекання своїх здібностей у реаліях сьогодення потребує перегляду. Прагнення возвеличити людину, звести її на один щабель з Богом, поставити у центр усього світового порядку та життя (антропоцентризм, дитиноцентризм тощо) є свідченням тонкої репресії, приборкування, дисциплінування та маніпулювання усіма сферами людського життя. Така людина позбавлена подальшого свого розвитку, вона розуміється як певна універсальна сутність з чітко окресленими межами та набором фізичних, психічних, пізнавальних тощо здібностей, які здатна використати у певній ситуації стабільного, мало змінного світу. Однак за умови динамічного, сповненого ризиків світу людина має позбутися свого централізму, її індивідуальності повинна бути властива здатність до набуття нових характеристик та рис через подолання чітко окреслених меж та узвичаєних образів, здатності до зміни ідентичності залежно від зміни контексту чи ситуації. “Досвід останніх десятиліть виявляє особливу мінливість, рухливість, плинність, пластичність різноманітних аспектів людського буття. Особливо характерним тут є звернення твердого центру, відкритість назовні, перетин кордонів, номадичний рух у просторі “транс”, – зауважує Л. Горбунова [6, с. 100].

Нові гуманістичні напрями, на відміну від традиційної гуманістики, основне своє завдання вбачають в окресленні майбутніх перспектив розвитку суспільства та людини. Вони позначаються за допомогою префіксів – транс-, пост-, нео- тощо, які означають “крізь”, “через”, “по той бік” тощо, тобто певну межову ситуацію, ситуацію еволюційного переходу до нового типу людини та світу довкола неї. Становлення та розвиток нових гуманістичних напрямів підготовлено усім ходом науково-технічного та культурного розвитку людства. Однією з перших праць, у якій були окреслені ідеологічні орієнтири “нової гуманістики”, було есе “Дедал: наука і майбутнє” британського біохіміка Дж. Холдейна. Важливу роль у трансформації концепту гуманізму відіграли також праці Р. Етгінгера “Перспектива безсмертя”, “Від людини до надлюдини”, у яких він розглянув можливі перспективи поліпшення людського організму. До авангардних робіт з окресленої тематики потрібно віднести твори Е. Дрекслера “Машина творіння”, Г. Моравека “Діти розуму” та інших. У роботах Н. Віта-море сформувався особливий напрям трансгуманітарного мистецтва, де ідеї та мрії про еволюцію, транслюдину, біотехнології, штучне життя стають частиною людської культури.

Варто зазначити, що сучасна філософська думка не стоїть осторонь окресленої проблематики. Зокрема, проблеми постмайбутнього людства знайшли відображення у працях Ж. Бодрійяра, У. Бека, Н. Вінера, М. Кастельса, Б. Латура, Ю. Хабермаса, Ф. Фукуями та інших. Розгляду проблем впливу високих технологій на майбутнє людини та навколишній світ довкола неї присвячено низку праць вітчизняних дослідників, зокрема: Д. Медведєва, І. Добронравової, О. Соболь, Н. Карпенко, В. Лук’янца, І. Лядського, М. Попової, О. Трубнікової, В. Чуйка, В. Цикіна, М. Шевченка та інших. Більшість досліджень зосереджені на можливостях та небезпеках, що породжує собою бурхливий розвиток високих технологій. Аналізу сучасних проблем та тенденцій розвитку освітньої сфери в контексті індустрії хайтек присвячені наукові розвідки В. Андрущенко, О. Власової, О. Гомілко, Л. Горбунової, Н. Зглінської, І. Ершової-Бабенко, Н. Кочубей, І. Предборської та інших.

Найуживанішим у дослідницькій літературі є поняття трансгуманізму, що трактує людину не як вершину еволюційного розвитку природи, а як індивіда, який за допомогою наукових досягнень та новітніх технологій здатен посилити свої фізіологічні, фізичні, психічні, розумові тощо здібності. Сьогодні трансгуманізм – це світогляд і стиль життя, це філософія і міжнародний інтелектуальний і культурний рух, що підтримує використання високих технологій для підвищення пізнавальних і фізичних здібностей людини, намагається поєднати прориви в галузі комп’ютерних і генетичних технологій із філософією подолання природних обмежень, властивих людині як смертній істоті. На думку дослідників, він ґрунтується на тих самих позиціях, що і гуманізм, включаючи повагу до розуму, схильність до прогресу, визнання гідності людського (транслюдського) життя. Його відмінна риса “полягає у визнанні і передбаченні радикальних змін у природі і можливостях нашого життя, що стали результатом різних наукових та технологічних нововведень” [6, с. 120]. З огляду на цю обставину, трансгуманізм є не лише трансформацією гуманізму, але й напрямом, який здатний представити інтереси людини у реаліях створеного діяльністю людини технізованого світу. Стрижневими принципами концепту трансгуманізму є техноцентризм та сцієнтизм. Як зазначає Н. Зглінська, “трансгуманізм у власному сенсі слова являє собою результат розвитку сцієнтично орієнтованого світогляду і сам претендує на своєрідну ідеологічну роль” [6, с. 102]. На думку дослідниці, звільненим від ідеологічної упередженості є поняття трангуманітарності, яке виявляє здатність лише фіксувати нове положення людини у зміненому світі, співвідносячись з певними фундаментальними положеннями щодо людини та її буття, ідентичності, цілісності. “Сумірне людині наукове знання не існує автономно, розвиваючись в руслі “вільного пошуку істини”, а здобувається і спрямовується згідно з імперативами гуманістичних цінностей, серед яких чільне місце займає збереження людства”, – констатує Н. Зглінська [6, с. 102]. Трансгуманітарність передбачає зміни не лише у науковому пізнанні, але й відображає усі культурні практики, що пов’язані

зі світом людини, у яких реалізується внутрішній потенціал людського Я. Концепт трансгуманітарності дозволяє розглянути навколишній світ та діяльність з позицій людини, зробити їх людиною мірними.

Методологічні можливості трансгуманітарності у сфері освіти виражаються в орієнтації на індивідуальність учасників освітнього процесу, розвиток їх креативного потенціалу. Організація освітнього процесу, освітні інституції та технології спрямовані на розкриття внутрішнього світу людини, яка знаходиться “у русі” (самозміні та самотворенні). Впровадження ідей трансгуманітаризму, орієнтація на індивідуальність людського Я в дидактично-освітній діяльності, на думку О. Гомілко, є можливою через подолання активізму, антропоцентризму, європоцентризму [6, с. 111]. Відмова від активізму як методологічної засади у змісті освітніх теорій і практичних моделей передбачає відхід від наддіяльнісного підходу, у якому людина розуміється як активний володар і творець світу та відомостей про нього. Активність людини у пошуку та здобутті нових знань має компенсуватися когнітивними та духовними практиками в освіті. В гонитві за новими знаннями, використовуючи інформаційні пристрої та комп’ютерні технології, сучасна людина не встигає їх “проживати”, “переживати”, тобто недостатньо використовує свій духовно-емоційний потенціал, певною мірою ігноруючи емоції здивування, захоплення, задоволення, гніву, роздратування, розпачу тощо. Тому набуття людиною сукупності раціонально-технічних знань та умінь, ніякою мірою не виносить “за дужки” освітнього процесу чуттєвого, поетичного, міфічного, символічного тощо пізнання світу. Передбачається епістемологічне зрушення в освітніх практиках на користь ефектів “виробництва присутності” людини, коли не смисл, а спосіб присутності у світі постає у центрі уваги. “Суб’єкт як основний творець замінюється іншою версією людини, зокрема, людиною як живою істотою”, – пише О. Гомілко [6, с. 111]. Стан спокою та споглядання розуміється як не менш продуктивним способом до відношення, розуміння та осмислення світу та людини у ньому, способом відношення до світу. Така освіта розуміється як практика свободи людини, розуміння себе не як “відзеркалення” світу, а як унікальну його частину, свобода вибору та творення себе. Вона є “творцем”, а не “заручником” світу. Як результат “людина ґрунтовніше засвоює і пізнає світ і саму себе, причому не окремо світ і окремо себе, а передусім різні форми і етапи свого онтико-онтологічної єдності, що відкриває їй нечувані перспективи й можливості гармонізації свого життя, котрі розширюються, із соціальною і природною дійсністю”, – пише В. Кізіма [2, с. 120].

Необхідним атрибутом трансгуманітаристики, на думку З. Самчука, є запитальність як здатність не просто володіти інформацією, а бачити проблемні ситуації, чітко формулювати завдання, самостійно вирішувати їх, рефлексійно ставитися до всіх буттєвих чинників, уміння передбачити розвиток подій, спроможність генерувати нестандартні ідеї [6, с. 138–139]. Культивування ідей трансгуманітаристики в дидактично-освітній діяльності дозволить відійти від старої інформаційної моделі у напрямку до парадигми проблемності, діалогічності. Фактично концепт діалогу є ключовим у методології гуманітарних наук. Він розглядається як особлива форма людського спілкування, як співтворчість, що здатна відкрити світ “вперше” та подолати як авторитаризм, так і релятивізм окремих смислів та способів розуміння буття. Його продуктом є “істина”, що повсякчас “народжується” у співтворчості, співрозумінні, співпереживанні унікальних свідомостей, які реалізують свій внутрішньо-екзистенційний, інтелектуальний, духовно-емпатійний потенціал у множинності сенсів, смислів, конотацій, значень, розумінь буття та не підпорядковуються єдиній раціонально-системній концептуальній домінанті. Діалог не підлягає законам “тотожності”, а є взаємодоповненням “Іншостей”, що визнаються самоцінними та вартісними. Проте взаємодія *Іншостей* під час діалогу-зустрічі не позбавлена боротьби, оскільки людина керується не лише своїми переконаннями, баченням та розумінням проблеми чи ситуації, а повсякчас змушена наштовхуватись та витримувати вплив чужої реальності, яка руйнує межі її сутності. У діалозі людина відкриває себе Іншому, перебуваючи у контакті з ним, потрапляє у граничність свого буття та набуває здатності творення нової ідентичності. Звертаючи увагу на цю обставину, Л. Горбунова зазначає: “У сучасних контекстах граничного буття людину можна зрозуміти як істоту, яка *конститується у розмиканні себе*, доланні себе, актуалізується у своїх відношеннях з Іншим. Це людина, яка *трансгресує*, відкриває себе для простору Іншого, здатна до комунікації з Іншим. Це людина *переходу*, “терміналу”; вона *самоконститується* знову і знову як *смыслотворча* у ситуаціях обезсмищення. Це можливо лише в напруженому спрямуванні до Іншого як вищого (Бога, Людини, Природи, Космосу тощо)” [6, с. 139]. Таке розуміння людини є релевантним у контексті відмови від ідей європоцентризму, оскільки передбачає розвиток дидактично-освітньої діяльності у площині транснаціонального культурного та соціального досвіду, дозволяє врахувати думки та почуття і просто присутність *Іншого*, імплементувати інші типи мислення, культуру, світогляд, тобто стати людиною світу. Подолання європоцентризму, як зазначає О. Гомілко, “полягає у визнанні інших типів мислення як епістемологічно легітимних, дозволяє формувати освітні стратегії у площині плюралістичних онтологій” [6, с. 111].

Антропологічне обґрунтування трансгуманітарності як методологічного орієнтиру в розвитку дидактично-освітньої діяльності передбачає і подолання антропоцентризму. Як зауважує О. Гомілко, відмова від антропоцентризму полягає у визнанні того, що не лише людський чинник зумовлює певну культурно-історичну практику [1, с. 111]. Соціальні практики, на її думку, варто розглядати не лише

як практики людської активності, але й через звернення до не-людських агентів дії. Як приклад, дослідниця розглядає розвиток такої нової галузі, як філософія тварин [1, с. 111]. Дбаючи про людину як окремий вид в умовах технізованого, інформаційного суспільства ми маємо при цьому не погіршувати становище інших живих істот, виявляти людяність не лише стосовно людини, але й до всього живого, до довкілля, яке разом з людиною і становить єдину сферу живого та розумного (В. Вернадський), у якій набуває здатності жити та гармонійно розвиватися людина. Подолання антропоцентричної парадигми культури в практиках освіти дозволяє спрямувати дидактично-освітню діяльність у світлі екологічних викликів.

Концепт трансгуманітарності відходить від центристського розуміння людини, щодо її становища у світі та власної природи. Він орієнтує освітній процес на необхідність пошуку та творення людиною співмірних суспільним запитам ідентичних та культурних форм, акцентує увагу на самотрансценденції, самостановленні людини. “Він акцентує увагу на *світглядно-аксіологічних та цілепокладаючих основах людського буття*, допомагаючи індивіду збагнути своє місце в космосі культури”, – зауважує З. Самчук [6, с. 111]. Освітня діяльність все більше концентрується на розвитку здатності до навчання. Вона розглядається як процес самопізнання, самотворення, само вибудовування середовища та людини. В освітньому просторі складається нова ідентичність людини – людина-аутопоезис, людина, що творить себе.

Поняття “аутопоезис” (з грец. – творення, самовиробництво) було запроваджене до наукового обігу у 1973 році чільськими дослідниками У. Матураною та Ф. Варелою. Науковці працювали над розв’язанням проблеми визначення сутності життя, пошуку здатності до життя будь-якої живої системи. Традиційне розуміння життя як здатності до відтворення собі подібних, тобто до репродукції, вони вважали неповним та обмеженим у трактуванні природи живого. Сутність життя, на їхню думку, полягає в підтримці власної ідентичності живою системою, тобто здатності до “аутопоезису”. Аутопоезисна система будується за принципом самовибудовування, вона створює та перебудовує сама себе, використовуючи власний потенціал. Процес самовибудовування не є ізольованим, він повсякчас знаходиться у ситуаційній та взаємній детермінації із світом. Тобто самовибудовування людиною самої себе передбачає і самовибудовування, конструювання світу довкола людини, а не його відображення. Взаємодія людини та світу передбачає стан творчого натхнення. О. Князева звертає увагу, що практики “аутопоезису” висвітлюють сутність людини та розкривають її внутрішній творчий потенціал. Самовибудовування знаходиться в основі роботи творчої інтуїції, інсайту, озаріння. Під час самовибудовування, як зазначає дослідниця, відбувається заповнення відсутніх ланок, “перекидання мостів”, самовибудовування цілісного образу довкола обраної ключової ланки. “Інтуїція завжди холістична, на відміну від логіки, котра аналітична. Власне потік думок і образів в силу власних потенцій ускладнюється і спонтано вибудовує себе”, – зауважує О. Князева [3, с. 24]. Творити – це значить уміти поєднати та створювати нові конфігурації не лише з невідомих елементів, але й відомих, долаючи їх стереотипну структуровану єдність та зумовлюючи хаос, з якого і твориться нова єдність. У творчому процесі людина окреслює лише контекст, не зациклюючись на окремих його частинах, оскільки передбачає, якими вони мають бути. Творення розглядається як здатність до поєднання елементів досвіду, до інтерпретації смислу частин з точки зору цілого. Умови реалізації творчого потенціалу людини в дидактично-освітній діяльності створюються безпосередньо в процесі її діяльності. Вони не передбачають механічного, репродуктивного освоєння, а протікають у формі творення простору нових можливостей діяння. Тому в основі освітніх методик, які покликані розвивати творчий потенціал особистості, продукувати креативні ідеї, мають бути: хаотизація стану свідомості і мислення, культивування багатоманітності з метою руйнації стереотипів мислення та виходу на нові шляхи пошуку; усвідомлення позитивної ролі забуття (необхідно забувати, щоб відкривати і творити); тренування перцептивного мислення, (конструювання мисленневих образів та продуктивних метафор, збирання цілісних образів, які виникають у голові); розуміння того, що відкриття відбувається неочікувано, але не випадково (орієнтація на вирішення проблеми не виключає, а передбачає наявність важливої стадії інкубації, визрівання ідеї); тренування дивергентного мислення як методу креативного пізнання і діяльності, що дозволяє рухатися у різних напрямках, висувати низку креативних ідей та їх комбінацій, які б дозволили вирішувати проблеми [3, с. 23–24].

Творчість – це життєва енергія людини, що закладена у ній від природи. Здатність до творчості, творення навколо себе та у собі іншого відмінного світу дозволяє людині піднятися над собою, подолати свою сутнісну обмеженість, відкрити нові горизонти свого буття. Творча людина – це трансцендуюча людина, яка усвідомлено та вільно долає межі власного Я, повсякчас робить вибір, набуває нових якостей, характеристик, відкриває нові сенси та смисли свого буття.

Отже, сучасна кризовість суспільного розвитку має антропологічні корені, тобто зумовлена процесами, які творяться людиною та відбуваються з нею самою. Концепт трансгуманітарності є одним із варіантів осмислення та окреслення нових обріїв розвитку та буття сучасної людини. У лоні освіти методологічні можливості трансгуманітарності спрямовуються на розкриття індивідуальної природи лю-

дини, забезпечення успішної життєдіяльності людини, відповідно соціальних потреб нової цивілізації. Інноваційність трансгуманітарисності орієнтує дидактично-освітній процес на максимальний розвиток творчих здібностей особистостей, на створення потужної мотивації саморозвитку індивіда.

Література:

1. Буданов В. Г. Постнеклассические практики и квантово-синергетическая антропология / В. Г. Буданов // Постнеклассические практики: опыт концептуализации : коллективная монография / под общ. ред. В. И. Аршинова, О. Н. Астафьевой. – СПб. : Изд. Дом "Мир", 2012. – С. 37–61.
2. Кизима В. Новое образование для нового человека / В. Кизима // Філософія освіти. – 2005. – № 2. – С. 36–61.
3. Князева Е. Н. Творческое мышление: натуралистическое видение / Е. Н. Князева // Творчество: эпистемологический анализ / Российская академия наук, Институт философии. Отв. ред. Е. Н. Князева. – М. : ИФРАН, 2011. – С. 5–25.
4. Лукьянец В. С. Этическая парадоксальность фундаментальной науки коллайдерного века / В. С. Лукьянец // Практична філософія. – 2009. – № 3. – С. 3–14.
5. Сидорина Т. Ю. Философия кризиса : учеб. пособие / Т. Ю. Сидорина. – М. : Флинта: Наука, 2003. – 456 с.
6. Трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки та освіти. Матеріали методологічного семінару // Філософія освіти. – № 1–2. – 2011. – С. 98–141.
7. Шевченко М. О. Буття людини в геномній перспективі дис... канд. філос. наук: 09.00. 09 / Мирослав Олексійович Шевченко. – К, 2006. – 155 с.
8. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : АСТ: ЛЮКС, 2004. – 349 с.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософських наук Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка **А. В. Найчук

УДК 3.072 (043.3/5)

Марія Петрушкевич

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ “КОМУНІКАЦІЯ” У ВІТЧИЗНЯНИХ ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ: СТАТТЯ ТРЕТЯ

У статті аналізується поняття “комунікація” та феномени, пов’язані із ним. Автор порівнює кілька класичних визначень комунікації та авторських визначень, які знаходяться в авторефератах вітчизняних наукових досліджень переважно філософського спрямування. Також аналізуються поняття масової комунікації, віртуальної реальності, маніпуляції за допомогою мас-медіа, релігійної комунікації.

Ключові слова: комунікація, масова комунікація, релігійна комунікація, мас-медіа, маніпуляція, віртуальна реальність, діалог.

Petrushkevych M. Interpretation of the term “communication” in domestic dissertations

This article analyzes the concept of “communication” and the phenomena associated with it. The author makes a comparison of several classical definitions of communication and author of definitions that are in the home’s abstract research mainly philosophical direction. Also examines the concept of mass communication, virtual reality, manipulation by the media, religious communication.

This scientific exploration consists of three articles. The first article is dedicated to the concept of “communication”, its understanding and interpretation. It is concluded that the phenomenon of communication has recently become actively explored in the domestic humanitarian scientific community. Such situation was caused by anthropological crisis in modern popular culture and large number of phenomena that contribute to the mechanization of human relations.

The second article is devoted to research of mass communication. National scientists are mostly interested in questions related to the peculiarities of the functioning of mass communication technologies, manipulative possibilities of media, behavioral stereotypes in mass communication and construction of reality through television and the Internet.

The third article examines the phenomenon of religious communication. Only a fraction of dissertations by one of research objects chooses religious communication, which is often seen in the narrow confessional circle. Study of religious communication raises problems of its vertical and horizontal sections; religious language and constructing through her religious consciousness; ecumenical dialogue and dialogicality in general.

Keywords: communication, mass communication, religious communication, mass media manipulation, virtual reality, dialogue.

Петрушкевич М. Толкование понятия “коммуникация” в отечественных диссертационных исследованиях

В статье анализируется понятие “коммуникация” и феномены, связаны с ним. Автор делает сравнение нескольких классических определений коммуникации и авторских определений, которые находятся в авторефератах отечественных научных исследований преимущественно философского направления. Также анализируются понятия массовой коммуникации, виртуальной реальности, манипуляции с помощью масс-медиа, религиозной коммуникации.

Ключевые слова: коммуникация, массовая коммуникация, религиозная коммуникация, масс-медиа, манипуляция, виртуальная реальность, диалог.

IV. Релігійна комунікація

Найбільш типовими галузями, де внутрішній діалог частіш за все характеризується конфліктністю і призводить до домінування однієї спільноти над іншими, є релігія та політика, як зазначає Є. Юнусова. Монологічний та абсолютистський підходи часто приводять до серйозних міжполітичних та міжрелігійних конфліктів і зіткнень. Не є винятком й Україна. Ця ситуація актуалізує звернення до досліджень феномену комунікації (її принципів, мети, завдань та можливостей), до необхідності осмислення його в широкому філософському та теоретико-культурному аспектах.

Сучасна доба глобалізації та інформаційних технологій принципово змінює статус та значення релігії. Релігія була і залишається засобом збереження та відтворення духовних засад суспільства. Водночас вона уособлює морально-орієнтовану діяльність і глибинні ціннісно-духовні засади національного буття. Україна має вагомий здобуток у сфері дослідження релігії, вітчизняні наукові школи є знаними у світі. У сучасному українському просторі виникає завдання методології дослідження релігії, яка зможе розкрити її змістовність, бути на рівні вимог і викликів часу. Зазначені завдання є тим більш актуальними з огляду на дедалі активнішу участь України в загальноцивілізаційних і загальнокультурних

процесах, що нагально вимагає глибше осмислити власну національну ідентичність у контексті глобалізаційних процесів, знайти своє унікальне місце у контексті сучасної культури і сучасної цивілізації [3, с. 3].

Маючи на меті проаналізувати тенденції вітчизняних наукових досліджень феномену комунікації та явищ, пов'язаних із ним, не можемо не звернутися до теми релігійної комунікації, яка особливо гостро постає як елемент дихотомії “масова комунікація – релігійна комунікація”. Особливе зацікавлення викликають три автореферати дисертаційних досліджень: Людмили Вороновської “Свідомість і мова: філософсько-релігієзнавчий аналіз”, Євгенії Юнусової “Комунікативний простір релігії в європейській культурі” та докторська дисертація Ірини Васильєвої “Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти”.

Доречно сконцентруватися на основних тезах авторів, зробити аналіз ключових положень, а також зазначити, що українські науковці, досліджуючи релігійну комунікацію, надають перевагу вузько конфесійній комунікації – християнській.

Релігійна діяльність людини повинна мати свою мотивацію. Як такі мотиви, що знаходяться в безпосередній єдності з емоціями людини, є прагнення до духовності, потреба у вдосконаленні, у спілкуванні з іншими людьми, переживання самотності, втрати близької людини.

І. Васильєва звертає увагу на проблему, яка нас безпосередньо цікавить, – зіставлення масової комунікації та релігійної. Вона пише: “... аналіз релігійної діяльності, релігійної творчості передбачає використання загальнометодологічного “*принципу додатковості*” Н. Бора (курсив наш – П. М.). Цей принцип передбачає аналіз та описування внутрішньої суперечності у двох еквівалентних аспектах з наступним зовнішнім зіставленням обох взаємододаткових аспектів. Все, що існує у масовій комунікації, є амбівалентним. Це відбувається тому, що все, що в ній існує, може стати світочем премудрості, а може стати цвинтарем ідей. Творчість у процесі комунікації, в тому числі й релігійної комунікації, є методологічно коректною і тому може стати надійним засобом психокорекції антиномічних станів свідомості в історичному русі людства. Вже друга половина ХХ ст. продемонструвала людству необхідність розробки соціотерапевтичних технологій і методик для того, щоб допомогти суспільству подолати негативний вплив того, що в абстракції визначалося як “психоістеричний стан” і що тепер виразилося у масових депресіях, асоціальних рухах, девіантних формах поведінки, різкому зростанні суїциду та ін. Релігія приділяє увагу енергетиці людини, або її психологічній стабільності” [3, с. 17].

Дослідниця зазначає, що кардинальним моментом будь-якої масової комунікації є творче осмислення життєвої перспективи в реальній комунікативній ситуації (коли людина звертається до Бога з будь-яким проханням, вона, зрозуміло, осмислює своє майбутнє, найважливіші речі у своєму житті). Людина створює культуру, змінює природні умови свого існування заради підтримання духовності власного “я”. Творчість у процесі комунікації, в тому числі й релігійної комунікації, є методологічно коректною, і тому може стати надійним засобом психокорекції антиномічних станів свідомості в історичному русі людства. Будь-яка однобічність (а з нею ми часто зустрічаємося в новітніх релігійних рухах) призводить до психічних відхилень, які або раніше, або пізніше будуть вимагати самокорекції, а можливо, і втручання фахівців [3, с. 7].

Проте з останнім твердженням погодитися досить важко, воно є науково не обґрунтованим. До речі, авторка використовує досить цікавий термін “масова релігійна свідомість”, але, на жаль, в авторефераті не пояснює його суть.

Іншою темою, що цікавить вітчизняних науковців, є проблема взаємозалежності та взаємоструювання релігії та мови. Порушується питання мовних засобів у процесі формування релігійної свідомості, проблематика функціонування релігійної мови. Л. Вороновська у зв'язку із цим пише: “Релігійна свідомість будується на основі віри, мови, релігійного переживання і досвіду. Актуальними у цьому зв'язку постають дослідження *впливу мовних засобів на формування свідомості* (курсив наш – П. М.). Це проблема, що потребує багатоаспектного вирішення, тобто реалізації філософсько-релігієзнавчого, психологічного, психіатричного і теологічного підходів. Ідеться про екзистенцію людини, яка знаходиться у стосунку до Бога, Абсолюта і у зв'язку із цим ставленням змінює власне внутрішнє “я”. Побудова філософсько-релігієзнавчої, психологічної, теологічної моделей взаємодії свідомості та мови особливо є актуальною для сучасної України, на теренах якої існує багато конфесій та новітніх нетрадиційних рухів і течій” [4, с. 1].

Проблеми релігійної мови розглядає також І. Васильєва, вона доводить, що мовна єдність організовує єдність побуту, єдність звичаїв і єдність релігійних вірувань. Релігійні терміни і висловлювання, які й складають релігійну мову, у містифікованій формі відображають дійсні відносини природного, соціального, культурного та інших середовищ. *Релігійна мова* – це використання мови повсякденної, але використання таке, що вкладає у слова повсякденної мови особливий, священний смисл. Такі терміни, як “спасіння”, “спокута”, “гріх” та ін., використовуються не тільки в релігійній мові, але тоді вони не мають священного змісту. З точки зору етимології, релігійних термінів у “чистому вигляді” не існує [3, с. 29].

Звертається дослідниця і до зіставлення релігійної мови та теологічної. “Існує і певна різниця між релігійною мовою і мовою теологічною. Так, наприклад, віровчення, яке викладене у “символі віри”, Святому Письмі й катехізисі, втілюється у мові віри як такої, тоді як теологічна мова постане свого роду мета-мовою у відношенні до мови віри, тому що мета-мова – це судження, висловлювання, положення щодо віри. Предметом теологічного розгляду є категорії і положення віровчення. Релігійні почуття теж втілюються у висловлювання тієї ж мови, що і релігійні ідеї, стрижнем яких виступає саме теологія. Культурні дії, які являють собою певну знакову систему, теж співвідносяться з відповідними елементами системи ідей” [3, с. 28].

Іншою темою, до якої хочеться звернутися, є проблема визначення релігійної комунікації, особливостей її розгортання та функціонування. *Релігія є суспільною комунікацією*, зазначає Л. Вороновська, яка здатна об’єднати почуття людей у колективному зворушенні завдяки тому, що певні почуття, які не осмислюються, але існують у душі кожної людини, неочікувано отримують спільний вираз, прозорий як просвітлення. Відтак у релігійній діяльності виникає такий момент, коли, на думку філософів, психіатрів і психологів, “несвідоме переходить поріг свідомості” й у людини формується новий образ певного явища дійсності та самої себе. В релігійній комунікації цей процес не лише посилюється, але набуває характеру становлення діяльності нового типу – релігійної діяльності: по-перше, релігія виникла завдяки людині й одразу взяла на себе турботу про людську душу, і дотепер виконує цю важливу функцію; по-друге, релігія, у своєму віровченні, не тільки спирається на високі моральні принципи, але перетворює ці принципи у моральні норми суспільства, “доносить” їх до свідомості та поведінки людей; по-третє – релігія і наука не антиподи, а різні форми пізнання, що доповнюють одна одну [4, с. 9].

Проте, на наш погляд, авторка представляє надто широкі та загальні уявлення про релігійну комунікацію. В авторефераті не простежується розкриття механізмів функціонування релігійної комунікації на сучасному етапі.

Якісно інший підхід до тлумачення суті релігійної комунікації робить Є. Юнусова. У її дисертаційному дослідженні *комунікація розглядається як своєрідний простір, інструмент та принцип культури, завдяки якому здійснюється міжкультурний діалог*. У такому розумінні комунікація виступає як мета, як засіб і як умова для вирішення глобальних проблем людства. Однак практично за межами комунікативної філософії залишився релігійний дискурс, як зазначає дослідниця. І це при тому, що європейська культура, незважаючи на виклик нігілізму та антигуманізму минулого і сучасного століття, продовжує ґрунтуватися на традиціях християнства як на світоглядному, так і на екзистенціальному рівнях.

Авторка виводить низку чинників, які актуалізують наукове звернення до теми релігійної комунікації. Серед них виділяються такі:

1. Незважаючи на те, що релігія значною мірою все ще є традиційним ареалом культури з усталеними типами комунікації та частіш за все розглядається як можливий глухий кут на шляху до міжкультурного діалогу, саме в релігії сьогодні народжуються ті ферменти нового, які слугують імпульсами до переосмислення і перевідкриття сутнісних для релігійного життя та релігійної свідомості відносин. В рамках екуменічного руху виникає зміна комунікативних стратегій – від стратегії подібності до стратегії розрізнення, які отримують позитивний статус.

2. Концептуалізація релігійної комунікації дозволяє розкрити її специфіку як “ідеальної моделі”, а також виявити її значення в контексті нових українських та світових реалій. Релігійна комунікація має фундаментальне значення для розуміння комунікативних вимірів культури взагалі.

Дослідження комунікативного простору релігії, переконана дослідниця, допоможе не тільки оцінити роль християнства в європейській культурі, але побачити саму культуру в ролі комунікативного простору, який містить, як одна з креативних моделей, релігійну комунікацію. При цьому в науковій літературі практично відсутнє вивчення специфіки релігійної комунікації як своєрідної практики комунікації в культурі. На сьогодні не розроблені теоретико-методологічні основи дослідження релігійної комунікації, відсутня відповідна філософська концептуалізація [15, с. 5].

У дисертаційному дослідженні розглядаються такі феномени релігійної культури, які дають змогу побудувати певну типологію релігійної комунікації, яка спеціалізується за допомогою трьох гетерогенних вимірів: тринітарне (спілкування Бога-Трійці “всередині Себе”), вертикальне (модус одкровення, модус молитви), горизонтальне (міжособистісна модель, соціальна модель, екуменічна модель). Обґрунтовується базисний онтологічний характер тринітарної комунікації в християнстві, в основі якої лежить догмат про Бога-Трійцю. Буття Бога інтерпретується як співвіднесене буття, як буття спільності в спілкуванні. Комунікація тут є засобом буття самого Бога, буття, яке розкривається через спілкування як всередині Трійці, так і поза її межами (спілкування з людиною). Отже, *комунікація отримує зовсім нове значення, вона розкривається як першооснова буття*. Його основні принципи розкриваються через поняття “взаємопроникнення”, в основі якого лежить взаємна любов. Трійця дає змогу вирішити проблему іншості, осмислення її в тринітарному дискурсі відкриває, що Інший є абсолютним, він є не загрозою єдності, а, навпаки, її неодмінною умовою [15, с. 16].

Є. Юнусова також пропонує моделі вертикальної та горизонтальної комунікації. В авторефераті зазначено: “Запропоновано *дві моделі вертикальної комунікації*: теїстична модель, яка позначена рухом Бога назустріч людині та здійснюється в модусі одкровення, та антропологічна модель, яка позначена відповідним рухом людини назустріч Богу і здійснюється в модусі молитви. Розгляд основних форм вертикальної комунікації – одкровення, завіту, кенозису, дару, молитви та послуху – дає змогу виявити її основні принципи: відкритість, діалог, любов, турбота та відповідальність. Всі ці поняття вказують на необхідність присутності Іншого. Інший тут зумовлений екзистенційними, персонологічними та со-тереологічними причинами.

Є підстави для виділення *трьох моделей горизонтальної комунікації*: міжособистісна (Я та Інший), соціальна (Я та співтовариство) та міжконфесійна модель (спільнота та спільнота). Зазначається, що принцип любові лежить в основі міжособистісної моделі релігійної комунікації, реалізація якої можлива лише через такі складові любові, як турбота, відповідальність, відкритість, жертвність, прощення, співчуття та ін. Ці комунікативні принципи також вказують на необхідність Іншого. У просторі міжособистісної комунікації досягається зняття відчуження людини від людини та окреслюється потенційна можливість єдності між ними. Дискурс тілесності розкриває основний зміст соціальної моделі релігійної комунікації та вказує на основні принципи буття християнина, як буття “від” Іншого і “для” Іншого, символічне розкриття яких представлено в християнському культі (хрещення та причащення)” [15, с. 16].

Авторка звертається також і до питання міжконфесійної комунікації та екуменічного діалогу. Дослідниця говорить про філософське значення *екуменізму* як практичної форми міжконфесійної та міжрелігійної комунікації, виділяє дві магістральні комунікативні стратегії: стратегію подібності та стратегію розрізнення, які не є власне релігійними, а релігійно акцентованими.

У сучасному екуменічному діалозі підкреслюється позитивна роль розрізнення, воно починає розглядатися як необхідна основа єдності, співпраці, діалогу. Інший допомагає осмислити власну іншість, яка не веде до ізоляції, а народжує нове розуміння – розуміння співпричетності до чогось загального та єдиного. Ця спрямованість визначила основні вимоги до принципів міжконфесійного діалогу – відкритість та взаємна повага [15, с. 17].

Під час міжконфесійної комунікації поступово зникає вертикальний вимір, натомість набирає силу горизонтальний, де діалог між релігійними спільнотами починає відігравати вирішальну роль. Комунікація розглядається як головна умова для досягнення основної мети міжконфесійної комунікації – єдності християнської спільноти. Дослідниця виділяє основні підходи до визначення єдності християнської спільноти: імперіалістичний підхід, платонічний підхід, есхатологічний та біологічний підходи [15, с. 16].

Дуже цікавим є аналіз та зіставлення Є. Юнусовою двох комунікативних парадигм: релігійної та наукової. Висунуто гіпотезу, що наука є парадигмально-комунікативною моделлю культури, тоді як релігія є комунікативно-парадигмальною моделлю.

Авторка починає з того, що відповідно до концепції Т. Куна, всі основні форми наукової комунікації (неповна, повна та обмежена) співвідносяться з парадигмою та структурою наукової спільноти, а єдність наукової спільноти та парадигми є необхідними умовами справжньої (повноцінної) комунікації в науці. Лише в умовах єдності парадигми та наукової спільноти, яка має свій власний предмет дослідження, можлива повна, або справжня, наукова комунікація. Таке розуміння проблеми комунікації в науці дозволяє Є. Юнусовій говорити про те, що наука представляє собою парадигмально-комунікативну модель комунікації в культурі.

А от постійність предмета дослідження (Писання) та наявність трансцендентного суб’єкта комунікації (Бога) в релігії дозволяє виділити концептуальне ядро основних ідей релігійних парадигм, яке здатне забезпечити безперервність релігійної комунікації в період виникнення нової релігійної парадигми та досягнення розуміння, як однієї з основних цілей комунікативного процесу. В ситуації міжпарадигмального або міжконфесійного діалогу гостро постає проблема сприйняття Іншого.

В ситуації руйнування комунікації (як в науці, так і в релігії), підсилюється роль спільноти (наукової та релігійної). Як показав Т. Кун, саме від рішення спільноти залежить вибір парадигми, але в релігії ця ситуація ускладнюється характером виникнення як релігійної парадигми, так і релігійної спільноти. Релігійна спільнота, в першу чергу, має вертикальний вимір, а вже потім горизонтальний. Релігійні спільноти конституюються не тими або іншими конвенціями, а одкровенням та діями Бога. Це розуміння характеру комунікації в релігії дозволяє визначити її як комунікативно-парадигмальну модель комунікації в культурі [15, с. 13–15].

Як висновок у проаналізованих дисертаціях доречно навести дві цитати. Перша з автореферату І. Васильєвої. “Процеси, що відбуваються в сьогоденні України, дозволяють дійти висновку, що релігія виявляється не тільки вмінням висловитися, але й вмінням прислуховуватися, релігія є настановою душі людини на те, щоб слухати, почути та відчутти” [3, с. 34]. Друга з автореферату Є. Юнусової: “в основі принципів релігійної комунікації лежить *надемпіричний тип комунікації*, який має фундаментальне значення для всіх інших типів релігійної комунікації. Саме *надемпіричний тип комунікації* є “ідеаль-

ною моделлю” інших видів релігійної комунікації” [15, с. 6]. Саме тому паралельний аналіз масової та релігійної комунікації є таким цікавим.

У. Висновки

Зроблений аналіз авторефератів вітчизняних дисертаційних досліджень, що мали частково чи повністю за об’єкт дослідження феномен комунікації або явища, пов’язані із цим феноменом, дав змогу дійти таких висновків:

1. Українські науковці дотримуються європейської філософської традиції розуміння суті комунікації. Наприклад, в авторефератах присутні такі визначення комунікації: комунікація як цілеспрямований процес передачі повідомлення, інформації з використанням правил та норм, необхідних для досягнення гармонізації (І. М’язова); комунікація як своєрідна передумова функціонування і розвитку культури; комунікація як відмінний від спілкування тип взаємодії людей; комунікація як своєрідний простір, інструмент та принцип культури, завдяки якому здійснюється міжкультурний діалог. При розгляді феномену релігійної комунікації він усвідомлюється як першооснова буття (Є. Юнусова).

Спеціалізуючи розуміння досліджуваного феномену, можна зустріти такі поняття, як: справжня комунікація, комунікативна етика, соціальна комунікація, міжсуспільна комунікація, міжкультурна комунікація, мислекомунікація, масова комунікація та ін. Перераховані поняття свідчать, на нашу думку, про бажання науковців спеціалізувати досить загальний та широкий термін “комунікація”.

2. Особливе зацікавлення становить аналіз масової комунікації та релігійної комунікації. На жаль, на нашу думку, масова комунікація в авторефератах подана досить однобоко, із менш чи більш вираженим негативним забарвленням, хоча вітчизняні науковці декларують нейтралітет та наукову об’єктивність щодо тлумачення цього феномену. Напевне тому найчастіше із масовою комунікацією пов’язують маніпуляцію, поведінкові стереотипи, комерціалізацію та створення штучних іміджів телебаченням та Інтернетом.

3. Із комунікативними особливостями телебачення та Інтернету українські науковці пов’язують гіперболізований розвиток віртуальної реальності. Цей феномен доречно проблематизується.

4. Лише незначна частина дисертаційних робіт за один із об’єктів дослідження обирає релігійну комунікацію, яка найчастіше розглядається у вузькому конфесійному колі християнства. У дослідженні релігійної комунікації порушуються проблеми функціонування вертикального та горизонтального її зрізів; проблеми релігійної мови та конструювання за допомогою неї релігійної свідомості; проблеми екуменічного діалогу та діалоговості загалом. Найчастіше науковці звертають увагу на класичні складові християнської релігійної комунікації – молитву, проповідь, читання Святого Письма, проведення таїнств та літургії та ін. Проте проблеми трансформації сучасної релігійної комунікації за допомогою механізмів масової культури розглядаються лише фрагментарно.

5. Як вихід із кризового становища сучасної масової та релігійної комунікації багатьма науковцями пропонується діалог (діапазон якого є дуже широким: від інтимної розмови з Богом до глобального міжкультурного діалогу).

Література:

1. Балінченко С. П. Комунікативні засади інтеграційних процесів у сучасному суспільстві і: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Світлана Петрівна Балінченко ; Донец. нац. ун-т. – Донецьк, 2005. – 16 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2005/05bsppss.zip>.
2. Вязова Р. В. Етнічний фактор у системі комунікативних відносин : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 [Електронний ресурс] / Рита Василівна Вязова ; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімф., 2010. – 16 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VRVSKV.zip>.
3. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.11 [Електронний ресурс] / Ірина Василівна Васильєва; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VIVVMA.zip>.
4. Вороновська Л. Г. Свідомість і мова: філософсько-релігієзнавчий аналіз : автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 [Електронний ресурс] / Людмила Григорівна Вороновська ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2008. – 20 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2008/08vlgfra.zip>.
5. Жигалкіна С. С. Кіно як засіб конструювання реальності (філософсько-культурологічний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.04 [Електронний ресурс] / Світлана Станіславівна Жигалкіна ; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімф., 2010. – 20 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10jssfka.zip>.
6. Коммуникация // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.slovopedia.com/6/202/770635.html>.
7. Марчук В. П. Соціально-культурна визначеність нормативних засад міжнародної комунікації : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 [Електронний ресурс] / Валерій Петрович Марчук ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 17 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10mvpzmk.zip>.
8. М’язова І. Ю. Міжкультурна комунікація: зміст, сутність та особливості прояву (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Ірина Юріївна М’язова ; Київ-

ський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 18 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2008/08miysfa.zip>.

9. Осадча Л. В. Соціальна комунікація як об'єкт філософського аналізу : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 [Електронний ресурс] / Лариса Василівна Осадча ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 18 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10olvofa.zip>.

10. Победоносцева І. Є. Телевізійний дискурс у культурному просторі постмодернізму : автореф. дис. ... канд. мистецтвознав. : 17.00.04 [Електронний ресурс] / Ірина Євгенівна Победоносцева; НАН України. Ін-т мистецтвознав., фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. – К., 2005. – 21 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2005/05piekpp.zip>.

11. Усанова Л. А. Православний архетип сім'ї у контексті комунікативних відносин : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 [Електронний ресурс] / Людмила Анатолівна Усанова ; АПН України. Ін-т вищ. освіти. – К., 2002. – 19 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2002/02ulakkv.zip>.

12. Уханов Є. В. Мережеві комунікації та соціальне самовизначення індивіда : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 [Електронний ресурс] / Євгеній Валерійович Уханов ; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2010. – 18 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10UEVSSI.zip>.

13. Широка С. І. Стереотип поведінки в сучасній комунікативній культурі: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04 [Електронний ресурс] / Світлана Іванівна Широка ; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2010. – 18 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10SHSSKK.zip>.

14. Щербина А. Л. Соціокультурні регулятиви людської діяльності в технологіях масової комунікації: автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.04 [Електронний ресурс] / Анатолій Михайлович Щербина ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 19 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10camtmk.zip>.

15. Юнусова Є. Й. Комунікативний простір релігії в європейській культурі : автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.04 [Електронний ресурс] / Євгенія Йосипівна Юнусова ; Харк. нац. ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2005. – 17 с. – Режим доступу : <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2005/05yeyrek.zip>.

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

УДК 130.2+82(0):821.161.2

Тетяна Заїка

ІНДИВІДУАЛІСТИЧНІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ ЛЕСИ УКРАЇНКИ

Стаття присвячена аналізу філософських засад української літератури кінця XIX – початку XX ст. Головна увага зосереджена на питанні формування нової моделі культурної ідентичності у вітчизняному літературному просторі. Вагоме місце в статті належить компаративному аналізу творчості Ф. Ніцше та Л. Українки, як adeptів ідеї індивідуалізму.

Ключові слова: культура “переломного періоду”, модернізм, індивідуалізм, надлюдина, бінарність начал культури.

Zayika T. The individualistic motives in the works of Lesya Ukrainka

The article is devoted to the analysis of the philosophical foundations of the Ukrainian literature of the end of XIX – beginning of XX century. The main attention is focused on the question of forming a new model of cultural identity in the Ukrainian literary space. In the framework of this research is carried out a comparative analysis of creativity Friedrich Nietzsche and Lesya Ukrainka.

Philosophic heritage of the German thinker for this study is of interest from the point of view of the attempts Friedrich Nietzsche to approve the main idea of modernism – individualism. Respectively, the main objective of this study is analyze how the individualism Nietzsche (the idea of the “superman”) was realized in the works of Ukrainian writers of the end of XIX – beginning of XX century. Specifically, we will focus on the figure of Lesya Ukrainka, since she is considered an adept modernist trends in the Ukrainian cultural space.

The article also focuses on the fact that the philosophy of the German thinker opened Ukrainian writers of the end of XIX – beginning of XX century another way of cultural self-determination. But at the same time in the article presented the idea that individualism in Lesya Ukrainka is not suitable option individualism by the Friedrich Nietzsche. The writer perceives only the basic provisions of Nietzsche’s philosophy: life – a constant struggle Apollonian and Dionysian principles. This study proposes to examine the individualism by Friedrich Nietzsche and creativity by Lesya Ukrainka through the prism of comparisons but not as a direct influence. What at first sight seems Nietzschean in the work of Lesya Ukrainka in case detailed analysis not finds its confirmation.

Overall this study provides a better understanding of the nature of literary processes Ukraine of the end of XIX – beginning of XX century. Also, it allows us to see that Ukrainian culture of this period did not develop in isolation and was connected with the best of world culture.

Key words: the culture of the “critical period”, modernism, individualism, superman, binary principles of culture.

Заїка Т. Индивидуалистические мотивы в творчестве Леси Украинки

Статья посвящена анализу философских основ украинской литературы конца XIX – начала XX века. Главное внимание сосредоточено на вопросе формирования новой модели культурной идентичности в отечественном литературном пространстве. Важное место в статье отводится компаративному анализу творчества Ф. Ницше и Л. Украинки, как adeptов идеи индивидуализма.

Ключевые слова: культура “переломного периода”, модернизм, индивидуализм, сверхчеловек, бинарность начал культуры.

В історії, на жаль, можна виокремити не так багато імен, під творчим впливом яких перебувають не лише сучасники, а й майбутні покоління. Ще менше прикладів того, як в одній особистості концентруються ідеї, що лише через 50 років, за належної розробки, сформуують образ всієї західноєвропейської філософії. Одним із прикладів такої геніальності, розбавленої психічними відхиленнями, є одіозна постань німецького філософа – Ф. Ніцше. Саме в його роботах ми з легкістю виявляємо передумови тих глобальних тем, які стали ключовими в творчості багатьох відомих мислителів XX ст. Тут і шпенглерівський “присмерк” західного світу, і ортегівська тема “повстання мас”, і шелерівська “девальвація цінностей”, і хайдегерівська метафізика нігілізму, і основи як релігійного, так і атеїстичного напрямів екзистенціалізму. Оригінальна філософія Ф. Ніцше по праву вважається об’єктивним центром людської культури [8, с. 144], що не лише визначила майбутні напрями розвитку німецької філософії, але й, за рахунок власного неакадемічного характеру, стала визначальною у формуванні філософій “не європейських країн”.

Нині можна говорити про різноманітність інтерпретаційних іпостасей Ф. Ніцше в окремих національних культурах. Поруч із французьким, італійським, німецьким, російським Ніцше ми можемо правомірно говорити і про Ніцше по-українськи [4, с. 151]. Його філософія відкрила українським митцям кінця XIX – початку XX ст. принципово новий спосіб культурного самовизначення, що ознаменува-

ло переоцінку ідеалів романтизованого минулого. Ідеї Ф. Ніцше мали теоретичне, культурософське, етичне та естетичне продовження в межах українського модернізму [12, с. 41]. Тією чи іншою мірою ідеї німецького мислителя наявні в критиці та художній практиці М. Вороного, О. Плюща, Л. Гринюка (перекладача “Так мовив Заратустра”), М. Яцкова, Д. Лукіяновича, О. Кобилянської, Л. Українки, В. Винниченка, М. Євшана та багатьох інших.

Чим же приваблювала українських письменників “переломного періоду” постать Ф. Ніцше? Відповідаючи словами С.Павличко, зазначимо, що праці Ф. Ніцше, будучи фактичним провісником модернізму ХХ ст., “ознаменували бунт проти ери надії, ентузіазму, віри в прогрес, сцієнтизму, механістичності тогочасних наук, прикладених до людського життя – ери, якою було ХІХ ст.” [10, с. 29]. Саме такий бунт був характерний для української культури кінця ХІХ – початку ХХ ст., а філософія Ф. Ніцше, фактично, постала як ідейна основа світоглядних зрушень вітчизняних письменників у бік модернізації. Жодний із дослідників не заперечить того факту, що 90-ті роки ХІХ – перше десятиліття ХХ ст. – період утвердження й розквіту нового художнього стилю, загальноєвропейська назва якого – “модерн” [11, с.3 85]. Власне, уявити культуру кінця ХІХ – початку ХХ ст., з усіма її трансформаціями, поза філософією Ф. Ніцше неможливо, і, як зазначав М. Попович, це повною мірою стосується і української культури.

Неоднозначним за своєю суттю є вплив німецького філософа на українських письменників “переломного періоду”. І якщо бути більш точнішими у своїй аргументації, то варто говорити не про безпосередній вплив Ф. Ніцше на вітчизняних літераторів, а про “сліди його філософії” [6, с. 90]. Адже є письменники, стосовно яких немає документального підтвердження, чи були вони взагалі знайомі з творчістю німецького філософа, але проте ми віднаходимо певну спільність. Цю тенденцію можна пояснити тим фактом, що Ф. Ніцше – це той філософ, який не побоювся в досить радикальній формі висловити те, що його давно назріло в “головах” його сучасників. А отже, ми не повинні зводити нанівець можливість того, що українські письменники того часу могли “думати й писати в одному напрямку з німецьким філософом”. Хто сказав, що в Україні кінця ХІХ – початку ХХ ст. не могло бути свого Ніцше, також непередбачуваного, імпульсивного та категоричного у своїх думках. На жаль, це не є темою нашої статті. Нас більше цікавить, хто ж з українських письменників “переломного періоду” був знайомим з творчістю філософа, хто перебував під його впливом і як це відобразилося на образі української літератури того періоду. Таке дослідження дозволяє не лише краще зрозуміти природу літературних процесів України кінця ХІХ – початку ХХ ст., але й побачити, що українська культура розвивалася не ізольовано, а мала налагодженні зв’язки з кращими зразками світової культури.

Як зазначає І. Бичко, один із ключових дослідників теми “Ніцше і Україна”, зміст української рецепції філософії Ф. Ніцше істотно відрізнялася від адекватного її відображення, а також і від тоталітаристських (російських) інтерпретаційних моделей. Український менталітет сприйняв ніцшеанство під кутом зору своєї історичної долі і національних прагнень [1, с. 163]. Власне тому ми й маємо говорити про “сліди” Ф. Ніцше, а не про його безпосередню присутність в українській культурі. Причому “ці сліди” не стільки впливали на розвиток автентичної української культури, скільки допомагали їй вийти за ті рамки, в які її помістила народницька традиція.

У межах нашого дослідження ми звертаємося до творчості Ф. Ніцше як до зачинателя загальноєвропейської модерністської традиції. Для нас філософська спадщина німецького мислителя має інтерес з точки зору його намагання утвердити головну (ми б сказали наскрізну) ідею модерності – індивідуалізм, а значить, – і нову модель культурної ідентичності людини початку ХХ ст. Ніцшеанський варіант індивідуалізму – це повернення “людини” на суспільно-політичну арену нової якості, яка діє не за принципом “*ratio*”, а за вимогою сповідання “*nature*”. Ця “людина” не є приниженою, позбавленою прав і закутою в обов’язок перед суспільними нормами. Ця “людина” є сильною духом і тілом. Їй під силу “гори зрушити” – це “надлюдина”: людина в усіх проявах своєї індивідуальності.

Головним завданням цього дослідження є аналіз того, як ніцшеанський індивідуалізм (ідея “надлюдини”) реалізувався в творчості українських письменників кінця ХІХ – початку ХХ ст. Конкретно ми будемо говорити про постать (відповідно, і творчість) Лесі Українки. Адже її вважають зачинателькою модерністських віянь в українському культурному просторі, тому доволі часто проводять паралелі між її творчістю та філософією Ф. Ніцше.

Отже, питання “Лесі Українка та Фрідріх Ніцше”. Відразу зазначимо, що це є найбільш неоднозначною за своїми висновками темою для дослідження. Вона формує одну із ключових дилем, просту на перший погляд, але водночас складну і внутрішньо трагічну. Вся складність полягає в неоднозначному ставленні самої письменниці до німецького філософа. Дослідники, намагаючись хоч якось досягти ясності у вирішенні зазначеної дилеми, навіть пропонують розглядати “стосунки” між Л. Українкою та Ф. Ніцше крізь призму зовнішніх та внутрішніх мотивів їхньої творчості. Якщо зосереджуватися на зовнішніх кореляціях, то тут має йтися про спільний культурний контекст, а саме про те, що Л. Українка, як і Ф. Ніцше, жила і працювала в складний та доволі суперечливий період перемін, час, коли старі цінності поступово відмирили, і потрібно було шукати нових. На цьому рівні їхня спільність є зрозу-

мілою і, навіть, логічно виправданою. Для нашого дослідження цього замало. Адже вона могла писати на одні й ті самі теми, не будучи знайомою з творчістю філософа. Що ж до внутрішніх мотивів, то, як зазначає дослідниця О. Лубківська, цими мотивами потрібно вважати початки їхнього індивідуалізму [8, с. 145] – трагедія особистого життя, самотність, страждання від хвороб (у Ф. Ніцше – це психічне захворювання, у Лесі Українки – фізичне), нерозуміння їхньої творчості сучасниками. І хоча ця спільність є беззаперечною, нам варто з'ясувати, чим саме вона була викликана: чи спільною спрямованістю творчості, про що свідчить їх зовнішня кореляція, чи все ж обізнаністю Л. Українки в особливостях філософії Ф. Ніцше.

Сьогодні сумніву не викликає та обставина, що Леся Українка була знайомою з творчістю німецького філософа. Про це вона писала в одному із листів до О. Кобилянської: "...я не поділяю Вашого ніцшеанства, бо цей філософ ніколи не імпував мені, як філософ, його ідеал *Übermensch*'а, тієї *blonde Bestien*, якимось не чарує мене. Його афоризми справді блискучі і гарні, але я не кохаюсь в цих афоризмах" [13, с. 111]. Та чи можливо, що письменниця лукавила у своїх категоричних висловах? Дослідження Т. Возняка є свідченням того, що творчість Л. Українки має не лише явні, але й приховані кореляції з філософією Ф. Ніцше. Він стверджує, що можна віднайти інтонаційний зв'язок між Ф. Ніцше та Л. Українкою, "який ... ясно не усвідомлювався й самою нею. Принаймні у декларативній формі" [2, с. 211].

Спільність, яку вдається простежити між німецьким філософом та українською письменницею, знаходиться на рівні утвердження ними індивідуалізму. І як би не противилася Леся Українка ніцшеанській ідеї "надлюдини", з усіма її характеристиками, але чомусь головні герої її драматичних робіт мають схожість з "надлюдиною" Фрідріха Ніцше. Всі її персонажі – це сильні, міцні, красиві особистості, що постійно протистоять моралі "бідних і знедолених" [6, с. 94]. Доречним тут буде згадати образ Мавки ("Лісова пісня"), яка постійно бореться з натовпом, з його сірістю. Але великою помилкою, як нам видається, є спроба цілком ототожнити ідею "вищої, цілісної людини" у Л. Українки з ідеєю "надлюдини" Ф. Ніцше. Не будемо заперечувати спільну вмотивованість обох митців, а саме – утвердження індивідуалізму в найвищих його проявах. Тільки от шлях, яким цей індивідуалізм реалізовувався, – різний. Нагадаємо, що у Ф. Ніцше надлюдина постає як вищий прояв культурного поступу, де немає місця нічому людському. "Людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною, – канат над прірвою... Небезпечно проходження, небезпечно бути в дорозі, небезпечний погляд, звернений назад, небезпечні страх і зупинка. В людині важливо те, що вона "місток", а не мета: у людині можна любити тільки те, що вона перехід і загибель" [9, с. 9–10]. Ми перевершуємо себе, долаючи щось у собі, і це те, що гине та залишається нами. Ми гинемо як людські істоти заради того, щоб стати чимось більш вищим. На відміну від аскетичного ідеалу, ідеал "надлюдини" не є деморалізуючим. Він не підкреслює нашу нікчемність, а визначає наші чесноти як такі, що знаходяться в процесі зміни. Надлюдина – це не "білокура бестія". "Білокура бестія" залишається позаду. Надлюдина – попереду. Надлюдина – вільна людська істота, що володіє інстинктивним пробудженням до творчої діяльності, проте ця інстинктивність її не поглинає. Надлюдина – це господар, а не раб своїх інстинктів. Вона спроможна щось з себе витворити, а не стати продуктом зовнішніх обставин.

Якщо більш конкретно, то в німецького мислителя рух до "надлюдини" відбувається в напрямку "знизу-вгору". Тобто спершу долається природа, так постає людина, а потім долається людина, і так постає надлюдина. Леся Українка йде зворотнім шляхом. Для неї ідеал "вищої людини" реалізується лише як гармонійне єднання людини зі своєю першоосновою – природою [7, с. 23]. Ф. Ніцше також говорить про повернення людини до природи, але це можливо лише коли з'являється надлюдина. Фактично, і в Л. Українки, і у Ф. Ніцше відправною точкою є "людина", а кінцевою – "природа". Але Ф. Ніцше, мабуть, здавалося, що людина настільки "занурена" в соціум, що їй важко повернутися до природи, що їй, як повітря, необхідно пройти шлях становлення надлюдиною, щоб потім без перешкод, подолавши аполлонівські ілюзії, долучитися до діонісійського начала. Досить складно давати хоч якусь оціночні судження стосовно того, щоб було б, якби, наприклад, Ф. Ніцше спробував повернути людину до природи без етапу "надлюдини", чи, наприклад, Леся Українка, подібно до Ф. Ніцше, ввела б якусь проміжну ланку. Ми маємо не гадати, а досліджувати те, що є.

Виникає питання: чому обох мислителів не задовольняв стан "людини"? Чому необхідно було її кудись спрямовувати: вперед, щоб потім повернутися назад (як це було у Ф. Ніцше), чи відразу назад (як це було у Л. Українки)? На нашу думку, відповідь варто шукати в творчості. Адже повернення до природи не означає простого повернення до інстинктивного способу буття, до існування за природними законами, хоча це також має місце. Для Лесі Українки і для Фрідріха Ніцше повернення до природи, до її діонісійського начала, означає, перш за все, свободу творчості, звільнення від нав'язаних соціумом норм та правил поведінки. Лише в природі, не маючи встановлених зразків та схем, людина може творчо діяти.

На продовження вищезазначеного зауважимо, що Леся Українка, хоч і не свідомо, але сприймає і розробляє ключову позицію німецького філософа про те, що життя – естетичне видовище, яке вини-

кає від постійного протистояння аполлонівського та діонісійського начал. Т. Возняк, на нашу думку, цілком слушно розглядає “Лісову пісню” Лесі Українки крізь призму ніцшеанської бінарності начал. Він зазначає, що Леся Українка інтуїтивно, на рівні змісту та форми, з властивою їй прозорістю оприлюднила протистояння “світу людини” (аполлонівське начало) та “світу лісу” (діонісійське начало). Перший – це “світ культури, умовностей, ритуалу, розуму як мірки, а отже, є обмеженим” [2, с. 214]. Йому, як і у Ф. Ніцше, протистоїть “світ лісовиків” – “світ спілкування з конституційно непізнаним, світ принципово незрозумілий, бо в рамки розуму не втиснутий” [2, с. 214]. Від себе додамо, що хоча “світ лісовиків” є незрозумілий і навіть раціонально неосяжний, він, в той же час, є принципово відкритим до творчого споглядання.

Спільність мотивів “Лісової пісні” (Леся Українка) та “Народження трагедії” (Ф. Ніцше) не обмежується лише виокремленням помітного дуалізму начал. Для обох мислителів важливого значення набуває музика. Лише в музиці здійснюється повернення до первісної єдності людського та стихійного, що, за Ф. Ніцше, є проявом буття в його чистому вигляді. Музика є моментом зближення людини з природою. Переводячи це на мову Ф. Ніцше, музика – це єдність аполлонівського та діонісійського начал. У німецького філософа ця єдність є можливою і навіть бажаною. Підтвердження – антична трагедія. Тоді як у Лесі Українки ми віднаходимо неоднозначне ставлення до цієї теми. З одного боку, взаємодія “світу культури”, уособленням якого є Лукаш, та “світу природи”, уособленням якого є Мавка, як і у Ф. Ніцше, є бажаною та можливою. Але, з іншого боку, як демонструє нам письменниця, спроби їх контакту часто ведуть до невдач, бо за цим контактом завжди слідує їх взаємне перетворення, відречення від себе. Яскравим прикладом є Мавка. Образ цієї героїні демонструє читачеві як стремління перейти з одного світу в інший (зі світу природи у світ культури) руйнує власну ідентичність. “Мавка, щоб зрозуміти, полюбити людською любов’ю, має стати розумною, тобто має перестати бути свавільною лісовою німфою” [2, с. 214].

Чому Леся Українка, знаючи, які наслідки приховує за собою “перехід” з одного світу в інший, все ж продовжувала наголошувати на необхідності “покинути” світ культури і долучатися до світу природи? Перш ніж ми дамо відповідь, зробимо одне невелике, але досить суттєве уточнення. Зауважте, Леся Українка робила наголос лише на переході зі сфери культури у сферу природи, вона ніколи не хотіла, щоб її Мавка “окультурилася”. Те, що письменниця демонструє входження Мавки у світ людей, є практичним свідченням того, який жах доведеться пережити кожному, хто захоче піти слідами її героїні. А щодо запитання, то ми відповімо так. Повернення до світу природи не передбачає такого рівня страждань, який провокує входження у світ культури. Скажемо по-іншому, Мавка зазнала набагато більше утисків, намагаючись зрозуміти та пристосуватися до світу свого коханого, ніж зазнав би Лукаш, якби добровільно долучився до світу Мавки. Чому? А тому, що світ природи є спільним для всіх людей без винятку. Це їхня першооснова буття, це базис існування. Фактично, коли людина позбавляється ілюзій світу культури, то вона повертається до себе ж самої, до свого істинного обличчя. Тоді як світ культури, змушуючи людину жити за штучно насадженими правилами, штовхає її на зраду власній природі. Відтепер зовсім іншої форми інтерпретації вимагає ситуація перетворення Лукаша на вовкулаку. Зазвичай, при поверхнево-емоційному прочитанні “Лісової пісні”, трансформація героя на вовкулаку розглядається як покарання. Зважаючи на те, про що ми тільки що говорили, образ Лукаша слід розглядати виключно як демонстрацію того, що людина “покидає” світ культури і повертається до своєї істинної природи. Отже, як ми побачили, Леся Українка, хоча і у своїй манері, але все ж підтримує Ф. Ніцше з його протистоянням аполлонівського та діонісійського начал. Навіть мова персонажів твору є свідченням цього протистояння. Так, лісова нечисть у своїй мові тяжіє до розспіваності, до мелодії, народної пісні, експресії, тобто, у кінцевому результаті, – до музики як такої. Письменниця відчувала недостатність слів, прагнула вийти за їх межі. Тому вона й прагне рухатися від важкого, розміреного слова Килини, матері Лукаша і самого Лукаша до мелодійності русалок [2, с. 217].

Не лише “Лісова пісня” Лесі Українки за свою приховану ідейну основу має тему протистояння аполлонівського та діонісійського начал. Дослідники називають ще одну працю письменниці, де не просто розкривається ця тема, а й показується вся трагічність протистоянь цих начал. Йдеться про Лесину “Кассандру”. Різниця між “Лісовою піснею” та “Кассандрою” полягає в тому, що перша демонструє нам принципову різницю між світом культури, архетипом якого є Лукаш і Килина, та світом природи, архетипом якого є Мавка, і показує драматичність переходу з одного в інший, а друга – драма єднання аполлонівського та діонісійського в одній людині, це драма невизначеності головної героїні в тому, до якого світу вона належить.

Першою ґрунтовною спробою підкреслити дихотомію аполлонівського-діонісійського в драмі “Кассандра” потрібно вважати дослідження Т. Гундорової [4], де надається характеристика головній героїні: “Вона загалом поставлена на межі між владою Діоніса та Аполлона. Хаос і безумство образів-видінь – це сфера діонісійства, яку бачить Кассандра. Натомість вона говорить лише “кінцевими словами”, тими аполлонівськими словами, які оформляють і впорядковують образи-видіння” [5, с. 81]. Кассандра, будучи глибоко переконаною, що світ облаштований за аполлонівськими законами, нама-

гається жити відповідно до встановлених ними правил. Вся трагічність полягає в тому, що їй постійно “надокучає” Діоніс, який відкриває для неї небачені іншим істини. Але ні передати їх, ні визнати до кінця свою обраність для них, вона так і не спромоглась. У цій драмі Леся Українка демонструє нам героїню на роздоріжжі: Кассандра немає достатніх сил щоб полишити сферу “чистого аполлонізму”, а відтак, для неї є туманним і незрозумілим шлях входження в діонісійську сферу. У цьому творі потрібно вбачати не лише “трагедію правди” (О. Білецький), але й трагедію “аполлонівської жінки, яку сам Аполлон позбавив права бути творцем культури” [3, с. 227]. Можливо, саме для того, щоб уникнути подібної драми розірваності людини між аполлонівським та діонісійським началами, Ф. Ніцше й ставить вимогу рухатися до ідеалу “надлюдини”. Адже ідеал “надлюдини” – це демонстрація сили, яка необхідна для звільнення людини від впливу аполлонівських ілюзій, це відсутність страху, який звичайна людина відчуває, коли покидає щось знайоме та давно для себе зрозуміле.

На завершення, хотілося б ще раз наголосити на тій загальній тенденції, яка, насамперед, й об’єднувала українських письменників кінця XIX – початку XX ст. в їхньому “звертанні” до філософії Ф. Ніцше. Німецький мислитель був цікавий для вітчизняних діячів культури “переломного періоду” як “творець” загальноєвропейської традиції модерності. Адже він своєю “філософією життя” фактично заклав основи філософсько-мистецького дискурсу модерності, для якого були ворожими будь-які прояви механістичного сприйняття дійсності, що породжували надію, віру в цінності та поступ. Ніцшеанство у своїй основі передбачало прокладення цілковито нових шляхів людського розвитку. Саме тому німецький філософ і приваблював різних за своїми соціальними вподобаннями, темпераментом і талантом українських письменників, що ставили перед собою завдання віднайти альтернативний народницькому шлях розвитку української культури.

Література:

1. Бичко І. Ніцше в Україні [Текст] / І. Бичко // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 9–10. – С. 154–177. – ISSN 0235-7941.
2. Возняк Т. “Народження трагедії з духу музики” та “Лісова пісня” чи слово – музика – мовчання [Текст] // Тексти та переклади / Т. Возняк. – Харків, 1998. – С. 210–222. – ISBN 966-03-0382-3.
3. Грабович Г. До історії української літератури [текст] / Г. Грабович. – К., 2003. – 631 с. – Бібліогр.: с. 608-612. – ISBN 966-7679-27-6.
4. Гундорова Т. Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму [текст] / Т. Гундорова. – К. : Критика. – 2009. – 448 с. – ISBN 978-966-8978-32-6.
5. Гундорова Т. *Femina melancholica*. Стаття і культура в тендерній утопії Ольги Кобилянської [текст] / Т. Гундорова. – К., 2002. – 272 с. – ISBN 966-7679-20-9.
6. Жмир В. Слідами Ф. Ніцше по Україні [текст] / В. Жмир // Філософська думка. – 2004. – № 6. – С. 78–110. – ISSN 0235-7941.
7. Зубрицька М. Проблема індивідуалізму у творчості Лесі Українки [текст] / М. Зубрицька // Сучасність. – 1991. – № 12. – С. 22–25. – ISSN 0585-8365.
8. Лубківська О. Моделі вияву ніцшеанської філософії в українській літературі [текст] / О. Лубківська // Сучасність. Література, наука, мистецтво, суспільне життя. – 1995. – № 4. – С. 144–147. – ISSN 0585-8365.
9. Ніцше Ф. Так говорив Заратустра. Книга для всіх и ни для кого [текст] // Ніцше Ф. Сочинения в 2-х томах / Ф. Ніцше ; [пер. с нем. Ю. Антоновского]. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – 831 с. – С. 5-237. – ISBN 5-244-00853-6.
10. Павличко С. Теорія літератури [текст] / С. Павличко ; [упоряд. В. Агеєва]. – [2-ге вид.]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2009. – 679 с. – ISBN 978-966-500-307-6.
11. Попович М. Нарис історії культури України [текст] / М. Попович. – К. : “АртЕк”, 1998. – 728 с. – ISBN 966-505-021-4.
12. Ткаченко Р. Синтез інтелекту і волі як засіб подолання декадансу (І. Франко проти Ф. Ніцше) [текст] / Р. Ткаченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика. – 2003. – Вип. 14. – С. 40–43. – ISSN 1728-3817.
13. Українка Леся. Зібрання творів: У 12 т. [текст] / Л. Українка. – К. : Наук. думка, 1975–1979. – Т. 12: Листи (1876-1897). – 1978. – 694 с. – ISBN 966-578-010-7.

Рецензент – кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри “Українська філософія та культура” КНУ імені Тараса Шевченка **М. Ю. Русин**

УДК 165.

Андрій Лебідь

ТРАНСПОЗИЦІЇ ПОНЯТТЯ “ІСТИНА” В АНАЛІТИЦІ МОВНИХ КОНСТРУКЦІЙ: Л. ВІТГЕНШТАЙН ТА ДЖ. ОСТІН

У статті розглядаються основні положення аналітичної філософії мови, зокрема, Л. Вітгенштайна і Дж. Остіна, на проблему істини. Автор висновує, що опозиція істина-хиба представлена у творчості цих філософів в її класичному варіанті теорії кореспонденції. Досліджуються можливості аналізу істиннісних значень у буденній і штучних мовах.

Ключові слова: істина, мова, факт, знання.

Lebed A. Transpositions of the concept of “truth” in the analyst of language constructs: Ludwig Wittgenstein and John Austin

The basics of analytical philosophy of language on the issue of truth, by Ludwig Wittgenstein and John Austin in particular, are viewed in the article. The author deduces that truth-falsehood opposition is presented in their works in its classical variant. The possibility of analysis of true meanings in ordinary and artificial language is investigated. The paper criticizes epistemological conceptions of analytic or conceptual truth, on which assent to such truths is a necessary condition of understanding them. In the article the concept of truth in a context of development of a modern civilization is investigated. Identifies the main causes of the crisis of classical concepts and the need to strengthen the logical-semantic researches in the structure of modern aletiology. The reasons of crisis of science realism truth theory are defined. Its status in a transition period from correspondence theory of truth to deflationism is analyzed. Rather, even granted that a paradigmatic candidate for analyticity is synonymous with a logical truth, both the former and the latter can be intelligibly doubted by linguistically competent deviant logicians, who, although mistaken, still constitute counter examples to the claim that assent is necessary for understanding. There are no analytic or conceptual truths in the epistemological sense.

Key words: truth, false, language, fact, knowledge.

Лебедь А. Транспозиции понятия “истина” в аналитике языковых конструкций: Л. Витгенштейн и Дж. Остин

В статье рассматриваются основные положения аналитической философии языка, в частности, Л. Витгенштейна и Дж. Остина, на проблему истины. Автор приходит к выводу, что оппозиция истина-ложь представлена в творчестве этих философов в ее классическом варианте теории корреспонденции. Исследуются возможности анализа истинностных значений в обыденном и искусственных языках.

Ключевые слова: истина, язык, факт, знание.

Проблема істини є однією із основних у теорії пізнання, розв’язання якої традиційно зараховують до теорій істини. Актуальність дослідження зумовлена проблемним характером питання про істину, яка “сама по собі є лише абстракцією, верблюдом, що тягне логічну конструкцію і який не може пройти непоміченим навіть повз граматику. Ми шанобливо наближуємося до неї, тримаючи наготові категорії. Ми задаємося питанням, чи є Істина субстанцією..., властивістю... чи-то відношенням (відповідності)... Чим же є те, про що ми говоримо, що воно є істинним або хибним? Або як саме вираз “є істинним” вживається у природній мові?” [7, с. 138]. На думку П. Вейнгартнера питання про істину хоч і не є безглуздим, однак, воно може вводити в оману. Крім того, як продовжує дослідник, що воно є недостатньо обґрунтованим та ще й марним [2, с. 14–16].

Завдання, покладені нами в цій статті, пов’язані з намаганням віднайти специфіку розуміння поняття істини в межах аналітичної філософії і, зокрема, у філософії Л. Вітгенштайна та Дж. Остіна. Поскілки поняття “істина” так чи інакше дотичне проблеми референції, аналізу мовних виразів тощо, тим самим виправдовується і спосіб, обраний нами для вирішення поставленої мети, а саме – аналіз мовних конструкцій у системі аналітичної філософії.

Останню, зважаючи на специфіку нашого дослідження, можна охарактеризувати такими рисами:

- у межах аналітичної філософії мова як знакова система розглядається як така, що не передусє думці, а аналітика мови вичерпує аналітику мислення;
- не існує жодних, окрім мовного аналізу, адекватних способів прийнятної аналітики мислення;
- аналітика не є можливою поза вичерпною дефініцією значень термінів та критеріїв тієї мови, якою будемо оперувати.

Отже, з огляду на зазначене, необхідним видається термінологічне уточнення таких понять, як “істинний” та “істина”. Перше поняття постулює питання про те, які саме об’єкти є істинними, друге ж – що означає твердження про те, що вони істинні. Постулювання цих типів питань корелює із розумінням істини, відповідно, як критерію та дефініції. Ця ідея чітко простежується в А. Айєра, який зазначав: “звичайним є для філософа, який пов’язаний із “істиною”, – це відповісти на питання: “Що є істина?”, – і що на це питання є єдино можлива відповідь, про яку можна зазначити, що вона і становить “теорію істини”. Але коли ми починаємо розгляд того, що слідує із цього питання, то очевидним є, що це питання, власне, не становить жодної проблеми, а отже, для його обговорення немає потреби у теорії” [1, с. 125].

На думку філософа, усі питання, що мають форму “Що є х?” вимагають визначення специфіки вживання символу “х”. Тобто речення, в яких зустрічається “х”, повинні транспонуватися в еквівалентні речення, що не містять “х” або його синонімів. Застосовуючи до питання “Що є істина?” подану схему, коли “х” – істина, маємо речення на кшталт “(пропозиція) р – істинна”.

Як зауважує А. Айєр: “у всіх висловлюваннях за формою “р істинна” вираз “істинна” є логічно надмірним” [1, с. 127]. Отже, зазначити, що пропозиція істинна, означає лише її ствердження, тоді як підкреслити, що вона хибна – стверджувати її суперечності. Це вказує, що поняття “істина” та “хиба” нічого додатково не позначають, а функціонують у реченнях лише як знаки ствердження та заперечення. В такому випадку, як свідчить А. Айєр, взагалі безглуздо аналізувати поняття “істина”. Подібна позиція знайшла своє відображення в так званих “дефляціоністських теоріях” істини, в яких остання не розглядається як основоположна для системи знань.

“Таким чином, – продовжує А. Айєр, – ми доходимо висновку, що проблеми істини, як вона звично розглядається, не існує. Традиційне поняття істини як “реальної властивості” чи “реального відношення”, як і більшість філософських помилок, постає як нездатність правильно проаналізувати речення” [1, с. 128]. Іншими словами, питання про істину є не більше не менше як питанням про обґрунтування пропозицій. Отже, й істина в такому випадку постає такою властивістю пропозицій, завдячуючи якій ми знаємо їх значення.

Поняття істини, таким чином, пов’язане із будь-яким пропозиційним значенням, оскільки йдеться про те, яким би був світ, якби речення, в якому виражена пропозиція, було б істинним. На цьому неодноразово наголошував Л. Вітгенштайн, який прямо пов’язує значення речення з умовами його істинності: “Істинним чи хибним речення може бути лише тоді, коли воно є образом дійсності” (4.06) і далі “...речення істинне, якщо те, про що у ньому йде мова, насправді є, має місце” (4.062).

Але якщо істина – відповідність думки об’єктові, то ми не в змозі дещо помислити про світ поза самим світом, зовнішнім щодо свідомості. Через це Л. Вітгенштайна ніяк не можна назвати ідеалістом, на думку якого, якщо існує щось чітко визначене, то його слід назвати “факт”. Факти, за Л. Вітгенштайном, існують не у свідомості, а у світі речей, які є ідеальною їх конструкцією. Свідомість сприймає саме речі, а не факти про речі. Людина, отже, здатна дещо мовити не про факти, а про речі. Але світ складають саме факти, а не предмети (1.1). На факти вказують елементарні речення формалізованої мови, які структурно збігаються із реальністю і відображають її. Отже, мова у концепції Л. Вітгенштайна періоду “Логіко-філософського трактату” є чимось на зразок дзеркала дійсності.

Якщо в ранній період своєї творчості Л. Вітгенштайн здебільшого розбудовував систему логічної мови, то в подальшому він відходить від цієї позиції, більшою мірою цікавлячись питаннями аналізу буденної мови. В цей період філософ відмовляється від ідеї логічного аналізу мови, відповідно до якої існує єдиний критерій точності висловлювань, що встановлюється логікою. На його переконання в буденній мові просто безглуздо безкінечно уточнювати усі висловлювання, а отже, логічний ідеал точності не поширюється на усі мовні ігри. Домінування логічної, штучної мови на переконання Л. Вітгенштайна знищить смисл. Логічна мова лише показує, але нічого не говорить про речі.

Як зазначав філософ з цього приводу у своїх “Філософських дослідженнях”: “Хиба – це мовна гра, якій необхідно навчатися, як і будь-якій іншій” [5, с. 223]. Продовжуючи його думку, зазначимо, що “будь-якою” може виступати й істина, яку аналогічно можна розглядати як мовну гру і якій можна навчатися. В такому випадку, на нашу думку, ми зміщуємося у площину конвенціоналізму, оскільки для кожної гри, є вона мовною чи не є, існують умовно прийняті правила. Звідси випливає, що й істина постає як умовно прийнятий критерій певної системи правил, процедур, дій тощо.

Характерним для будь-якої мовної гри є те, що ми в неї віримо, відповідно, значення слів конкретизуються не засобами логіки, а в процедурі їх (слів) вживання. Залишаючись певною мірою на позиції реалізму, Л. Вітгенштайн, однак, прагне віднайти критерії достовірності не в мові, а в дійсності.

Філософ зазначає: оскільки “істинність емпіричних висловлювань належить до системи референцій” [5, с. 333], то “в уживанні виразу “істинно чи хибно” є дещо дезорієнтуюче” [5, с. 347]. Достовірність за Л. Вітгенштайном – не просто те, в чому людина переконана, а те, в чому вона не може бути не переконана. Оскільки не існує єдиних критеріїв істинності для усіх мов та мовних ігор, то мислитель пропонує відмовитися від категорії “істина”, замінивши її категорією “достовірність”.

Своє продовження ідея відповідності набула в концепції послідовника ідей Л. Вітгенштайна Дж. Остіна – британського філософа-аналітика, що у своїй системі поєднав логічний та лінгвістичний методи аналізу ідеальної та буденної мови. Великого значення Дж. Остін надавав аналізу використання філософських термінів у буденній мові. Філософи, на його думку, досить недбало поводяться із словами, ігноруючи особливості їх вживання в межах буденної мови. Тоді як її аналіз доводить багатство і багатоплановість цього типу мов, що перевершує будь-які штучні мови. Як зазначає Дж. Остін, філософи стали жертвами інтелектуального нарцисизму.

Перебуваючи в парадигмі аналітичного методу Дж. Мура, Дж. Остін критично ставиться до редукції досвіду до чуттєвого сприйняття та логічного обґрунтування останніх. Як і Г. Райл, він намагається розв'язати проблему обґрунтування так званого "знання-як" (що виступає інструкцією зі вживання мови), протиставляючи цей тип знання "знання-що". "Знання-як" носить практичний характер і не може бути проаналізоване за межами самої мови.

На відміну від Г. Райла, Дж. Остін вважає, що в мові існують стабільні, а не "систематично дезорієнтуючі висловлювання". Наголошуючи на існуванні так званих "ритуальних фраз", сенс яких полягає в колективній чи-то індивідуальній реакції на певні вимоги, правила (привітання, поздоровлення, шанування тощо), Дж. Остін висноує, що не всі істинні або хибні висловлювання є дескрипціями. У цьому зв'язку очевидно для Дж. Остіна є необхідність перегляду теорії дескрипцій Б. Рассела. Очевидність ця пов'язана із необхідністю віднайти відповідники судженням у реальному світі і водночас показати, що значна кількість висловлювань вживаються як аксіоми.

Так, аналізуючи теорію істини як відповідності, Дж. Остін пропонує замінити поняття "факт" поняттям "факт-що", який, на його думку, не вказував би на ідею відповідності висловлювання об'єктові. Висловлювання, таким чином, виступає лише "фразою" для позначення ситуації, в якій відношення істинного / хибного висловлювання і стану справ, дійсного стану речей нехтуються.

У понятті "факт-що" Дж. Остін поєднує відповідність висловлювання об'єктивній дійсності і конвенціональний характер введення висловлювання в мовну гру. "Факт-що" первинний щодо поняття "факт", а істина є не відповідністю, а серією аксіом, якими оволодівають при знайомстві з мовою. "Факт-що" виступає, таким чином, предметом граматичної зручності, питання ж про об'єктивне співвідношення факту та істини є похідним від нього.

Дж. Остін критикує ідеал точного і логічно чіткого знання, що описує факти. Він вважає, що побудована на емпіризмі та логіцизмі, така методологія аналізу є помилковою. Британський філософ пов'язує це із недостатньою точністю наших відчуттів, можливістю збігу відчуття і фізичного об'єкта. Насправді, ми оперуємо тільки даними, які є позначеннями найбільш звичних вживань наших відчуттів. Ці вживання, в істинності яких ми впевнені, слід називати "судженнями чуттєвого сприйняття". Дж. Остін у зв'язку із цим, як і Л. Вітгенштайн, наголошує на необхідності заміни категорії "істина" категорією "достовірність". Однак ідея відповідності суджень фактам як критерій істини, згідно з позиціями Дж. Остіна, не може бути повністю відкинута, її необхідно лише доповнити.

Так, у багатьох ситуаціях ставиться питання не про істинність або хибність сприйняття, а про його доречність, адекватність, точність тощо. Так, приміром, якими: істинними чи хибними можна назвати передвиборні обіцянки, виголошені кандидатами на державні посади? Як видається, аж ніяк не істинними, як і не хибними.

Дж. Остін переконує, що абстрактне потрактування чуттєвих даних, позбавлених зв'язку із буденним життям, ігнорує феномен довіри і колективних угод. Його в цьому контексті певним чином можна розглядати як послідовника психологізму в епістемології, особливо коли він наголошує на тому, що вживання різних виразів для опису чуттєвих даних часто зумовлене не тільки різним рівнем знання, проникливістю тощо; воно може бути зумовлено і сприйнятим об'єктом, і тим, що один і той самий об'єкт ми сприймаємо в різних аспектах, відмінних від його сприйняття іншими. На думку філософа, відчуття не завжди відповідають об'єктам, вони можуть виправлятися і коригуватися, а то й взагалі не мати предмета.

Дж. Остін критикує принципи реалістичної епістемології, згідно з якими об'єктом відчуття обов'язково має бути фізичний об'єкт. Справді, об'єкт відчуття завжди існує, але ним, як об'єктом відчуття, може бути інше відчуття або емоція. Зважаючи на це, Дж. Остін пропонує замінити кореспондентну теорію істини як теорію відповідності "теорією комунікації". Він переконаний, що запропонована ним "теорія комунікації" розширить діапазон теоретичного опису досвіду. Очевидним є, що віра в авторитет (в тому числі й істини) є частиною акту комунікації, який ми всі постійно здійснюємо.

Питання ж про безпосереднє чи не безпосереднє сприйняття виявляється вторинним, адже в межах комунікації ми їх закріплюємо у відповідних мовних формах. Так, говорячи "На зелене і тільки зелене світло світлофору можна переходити дорогу", ми впевнені, що цим правилом керуються більшість людей у різних країнах. Такого типу конвенції не суб'єктивні, вони, безсумнівно, виходять за межі лише мовних угод. До того ж велика кількість висловлювань, які розглядалися як судження, не є в дійсності описовими, і які можуть бути або істинними, або хибними. Коли судження вказують на формулу

або обчислення, вигуки, оцінки, визначення тощо, вони, безсумнівно, описують щось інше ніж об'єкт, тому їх не можна назвати описами.

Тим самим, Дж. Остін наголошує на необхідності відмовитися від абсолютного приписування судженням дескриптивної функції. Є конвенціональна процедура, згідно з якою у мові закріплюються значення слів, але не на підставі їх відповідності фактам, а на підставі розуміння їх як суб'єктів ситуацій. Пояснюючи прикладом значення слова "хмара", ми, вочевидь, не завжди зможемо коректно це зробити, а то й взагалі не "виправдати сподівань", які покладає на наш опис співрозмовник. У цьому випадку можна (якщо не треба) дослухатися правила Л. Вітгенштайна, згідно з яким простий опис може виявитися кращим за будь-яке пояснення.

У цій частині можемо бачити певну суголосність позиції А. Айера, який зазначав з цього приводу, що: "у мові не можна вказати на об'єкт, не описуючи його" [1, с. 131] та Л. Вітгенштайна, на думку якого: "Речення має визначати дійсність тією мірою, щоб достатньо було сказати "Так" чи "Ні" для приведення його у відповідність із дійсністю. Для цього дійсність має повністю описуватися цим реченням... Як опис об'єкта відбувається за його зовнішніми ознаками, так і речення описує дійсність за її внутрішніми ознаками" (4.023).

Дж. Остін вважає взагалі неможливим визначити природу чуттєвого сприйняття, що обумовлено не наявністю або ж відсутністю у людини певних інтелектуальних здібностей або знань, а, власне, структурою мови. Мова відображає те, що наші сприйняття, спостереження і свідчення так само можна підтвердити або спростувати, як і теоретичні знання. У кожному конкретному випадку, залежно від обставин, ми вирішуємо, яким свідченням довіряти, принципово не розрізняючи при цьому факт наявності факту і видимість факту. Єдино можливим способом вирішити проблему нездатності відокремити факт і видимість факту є принцип розумного скептицизму Д. Г'юма, згідно з яким немає положень, що не підлягали б корегуванню, виправленню, як немає й абсолютно недостовірних положень.

На думку Дж. Остіна, положення буденної мови завжди передують будь-яким теоретичним міркуванням. Постулюючи вторинність епістемологічних положень щодо "граматичних зручностей", стверджуючи послідовний конвенціоналізм, Дж. Остін не відмовляється від думки, що факт стосується об'єктивного світу, розуміючи під ним те, що є дійсним станом справ, що насправді сталося, має місце.

Концепція британського філософа вибудовується не тільки на критичному розгляді емпіризму, а й на критиці логіцистського принципу спрощення мови, який на його думку є хибним. Одним із головних своїх завдань мислитель вбачає у створенні такої моделі аналізу, яка б дозволила безпосередньо виразити дійсну складність світу, а не розглядати його у системі задалегідь побудованої теорії. Такими "дійсно складними" речами, за Дж. Остіном, є мовні ситуації та дійсний стан справ, який відображають ці ситуації.

Отже, однією з головних проблем аналізу буденної мови є проблема доведення того, що кожен мовний акт невіддільний від дії і що мовні акти і є діями. Будь-які фрази – це явні чи приховані спонуки, наміри, бажання, накази та інші імперативи. При цьому дія вважається правильною і необхідною тоді і тільки тоді, коли вона відповідає висловам. Аналізуючи буденну мову, важливо враховувати не тільки те, які дії ми здійснюємо за допомогою слів, але також і те, в яких ситуаціях ці дії доречні. Від цього багато в чому залежить істинність наших висловлювань. Можна, наприклад, правильно виконали всі дії і виголосити усі необхідні слова, але при цьому неправильно співвіднести мовні акти з необхідними конкретними обставинами та ситуаціями.

Очевидним є, посилаючись на твердження Дж. Остіна, що в такому випадку проблема визначення значення слова є безглуздою, оскільки недооцінюється можливість виключення слова з мовного контексту і розгляд його поза слововживанням. Значення слова, на думку Дж. Остіна розкривається тільки в реченні, в контексті мовних ігор, що суголосно принципіві Л. Вітгенштайна "Значення – це є вживання". Це стосується і проблеми визначення значення висловлювання про "відповідність фактам" або "точного опису факту" – проблеми теорії кореспонденції.

Як вже зазначалося, кожен факт потребує доповнюючого його предиката "що" і виступає як "факт-що". Тому визначення значення слова через відповідність фактам помилкове. Для висловлювання немає потреби чомусь відповідати, воно може бути просто висловлене. Спосіб вживання висловлювання взагалі, а не тільки у вигляді окремої фрази, Дж. Остін називає "констативом". У цьому сенсі постулати дискретної математики і дитячі міркування рівною мірою можуть бути констативами.

Але є висловлювання, які не є ні істинними, ні хибними, вони також не є і констативами, наприклад, слова Шарикова з "Собачого серця": "Бажаю, щоб усі". Це не констатив, бо цей тост є частиною вчинку, дії і не може розглядатися поза нього. Такі висловлювання Дж. Остін називає "перформативами" [6, с. 19]. Із цього випливає, що через наявність у мові таких одиниць, як констативи і перформативи, усі претензії логіки бути певним чином метамовним конструктом є недієвими, оскільки критерії істини і хибності взагалі не можуть бути виведені однозначно через значну кількість мовних ігор, відсутність "простоти" в правилах мовної гри, а також неможливістю точного визначення значення слова.

Як і Л. Вітгенштайн, Дж. Остін постулює конвенціоналізм як головний критерій встановлення мовних правил. Аналізуючи буденну мову, ми повинні вважати, що люди вживають слова, підкоряючись неписаним угодам. У спеціалізованих і групових мовах процес набуття значення слова виглядає більш явним, ніж у буденній. Крім того, не існує можливості визначити природу всіх угод в мові. Можливі такі ситуації, коли вся попередня історія конвенційної процедури не допоможе остаточно вирішити коректність тої чи іншої процедури [6, с. 38].

Хоча Дж. Остін і віддає перевагу буденній мові порівняно зі штучними мовами, він, однак, далекий від її ідеалізації. У буденній мові на відміну від ідеальної ствердження чогось не завжди означає висловити істину, а суперечливість не завжди означає хибність. Слова є інструментами і вони не повинні затверджувати й описувати щось раз і назавжди визначене. Буденна мова може бути скоригована, але не формалізована.

Дж. Остін так і не дійшов компромісу в процедурі поєднання, примирення логічного аналізу й аналізу буденної мови. Очевидно, що для нього аналіз буденної мови не просто опис слововживання, а й спроба його уточнення. Аналізуючи “примітивну” мову, філософ прагне виявити якнайбільшу кількість способів вжитку слова, а не віднаходити його “найпримітивніше” вживання. Тому і буденну мову, на переконання Дж. Остіна, не слід розглядати як панацею всіх філософських проблем.

Отже, розгляд позицій Л. Вітгенштайна та Дж. Остіна щодо проблеми істиннісних значень та їх вираження у мовних конструкціях засвідчує той факт, що ці філософи принципову відмінність між буденною мовою і штучними мовами намагаються вивести на категоріальний рівень. Буденна мова, як вважав Л. Вітгенштайн, на відміну від мови логіки є “живою”, вона така, як наше життя, а тому звести її до чітких, “мертвих” правил означає її смерть, коли вона вже не буде грою.

Література:

1. Айер А. Язык, истина и логика / А. Айер. – М. : “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2010. – 240 с.
2. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины / П. Вейнгартнер. – М. : РОССПЭН, 2005. – 352 с.
3. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916 / Л. Витгенштейн. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. – 400 с.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2011. – 288 с.
5. Витгенштейн Л. Философские работы / Л. Витгенштейн. – М. : Гнозис, 1994. – Часть I. – 612 с.
6. Остин Д. Избранное / Д. Остин. – М. : Идея-Пресс, 1999. – 332 с.
7. Остин Д. Три способа пролить чернила: Философские работы / Д. Остин. – СПб. : Алетея, 2006. – 335 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор **Є. О. Лебідь**

Тимур Литвин

УДК 130.2 : 141.113

КУЛЬТУРНА СИТУАЦІЯ ПОСТМОДЕРНУ: ПЛЮРАЛІЗМ ЯК АНТИТЕЗА ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена аналізу культурної ідентичності в умовах постмодерну. Проблему співвідношення ідентичності і плюралізму, як головного тренду культурних процесів сучасності, розкрито у кореляції із проблемами глобалізації, мультикультуралізму і трансформації капіталістичної системи.

Ключові слова: ідентичність, мультикультуралізм, плюралізм, різьма, постантропология.

Litvin T. Cultural situation of post-modernity: pluralism versus identity

Article is devoted to actual problems cultural globalization and multiculturalism. A problem of identity and pluralism as the main trend of cultural processes of the present it is opened in correlation with globalisation problems and transformations of capitalist system. The author refutes the stereotypical view that the essence of modern social and cultural processes of globalization is homogenizing and universalizing cultural space. With the establishment of a postmodern paradigm nature of these processes is expressed through the principle of pluralism. The essence of pluralism is the equality of all cultural types, which means that liberal universalism also can not claim a privileged role. In his study, the author relies on paradigmatic method of A. Duhin and nomadology of G. Deleuze. The author argues that in today's pluralistic space can not exist identity as essential aspect of the subject. Identity contradicts the concept of rhizomes, since epitomizes centered, structured system. The principle of pluralism promotes post-anthropological transformations. In contemporary social and cultural processes can say simulacrum of identity. Special attention in the article, devoted to the problem of simulating identity (kitsch, exotica, pseudo-aesthetics).

Key words: identity, multiculturalism, pluralism, rhizome, post-anthropology.

Литвин Т. Культурная ситуация постмодерна: плюрализм как антитезис идентичности

Статья посвящена анализу культурной идентичности в условиях постмодерна. Проблема соотношения идентичности и плюрализма, как главного тренда культурных процессов современности, раскрыта в корреляции с проблемами глобализации, мультикультурализма и трансформации капиталистической системы.

Ключевые слова: идентичность, мультикультурализм, плюрализм, ризьма, постантропология.

Ми переживаємо добу фазового зламу, зміни парадигм, своєрідного нового “осьового часу”, який почався приблизно від кінця 60-х років ХХ століття. Відтоді у суспільствознавчому дискурсі почали говорити про глобалізацію (М. Маклюен, Р. Робертсон), мультикультуралізм (І. Берлін, Г. Маркузе), інформаційне (Е. Тофлер), постіндустріальне (Д. Белл), споживацьке суспільство (Е. Фромм, Ж. Бодрійяр), зміну наукової парадигми (Т. Кун, П. Фейєрабенд, Ж.-Ф. Ліотар), віртуальність та “кінець історії” (Ф. Фукуяма, Ж. Бодрійяр). Мислення за старою модерною інерцією не дає можливості адекватного розуміння усіх цих процесів і феноменів.

У цій статті ми спробуємо проаналізувати декілька сегментів сучасної соціокультурної проблематики. Послугуючись концептуальною і методологічною базою постмодерністських студій, насамперед номадологією Ж. Дельоза та парадигмальним аналізом О. Дугіна, дослідимо роль плюралізму й долю ідентичності в культурних процесах сучасності. Але передусім нам необхідно з'ясувати природу цих процесів і їхній можливий зв'язок із процесами глобалізації та трансформаціями капіталістичної системи.

Культура постмодерної доби нагадує клаптеву ковдру (метафора різьми, часто використовувана Ж. Дельозом) [2, с. 807–809]. Не можна заперечувати тезу про те, що глобалізаційні процеси індустріальної доби справді полягали в проекції західних культурних стандартів на решту світу (вищезгадані тенденції космополітизму і вестернізації). Проте не можна говорити, що в умовах глобалізації західна культура відіграє денотативну роль.

Сучасний Захід увібрав у себе чимало позначених індексом екзотичності, максимально деесенціалізованих, позбавлених органічності симулякрів традиційної культури, що призначені розвивати нудьгу розманіженого обивателя-семіофага (пожирача пустих знаків, симулякрів – О. Дугін). Прикладів тут можна навести безліч: східні бойові мистецтва і кухня, сувеніри і кітч, екзотична псевдоестетика, що еклектично влітається в екстер'єр, інтер'єр та стилістику архітектури. Екзотика інтегрується в систему капіталістичних відносин – приносить доходи, перетворюючись на зворотну сторону грошей і виправдовуючи вкладені інвестиції.

Тут втілюється ігровий характер постмодерну: сприйняття обивателя пристосоване до поглинання деесенціалізованих візуальних образів, які обов'язково мають бути крикливими, пістрявими. Оби-

ватель у довільному порядку безкінечно перемикає різні режими знаків подібно кнопкам на пульті телевізора: холодний, похмурий побут квартири змінюється інтер'єром суші-бару чи кав'ярні у псевдоафриканському стилі, або ж ірландського пабу. До цього хаосмосу додаються також можливості туристичної індустрії повністю побудованої на примітивній візуалізованій симуляції.

Відбувається потужна культурна дифузія, змішання, часто неорганічне, еkleктичне, різних симуляцій кризованих елементів побуту чи естетики. Ми вже не можемо мислити у категоріях належності чи неналежності нам якихось елементів культури, бо тут теж діє принцип детериторизації/ретериторизації, причому взаємно проникаючої.

Хмарочос більше не елемент західної культури, рухаючись по лінії вислизання, тобто детериторизуючись, він ретериторизується у далекосхідних мегаполісах контрастуючи із традиційною архітектурою, у той час як східна кухня ретериторизується у мегаполісах Заходу. Тому вестернізація (американізація), безперечно, маючи місце у наш час, є лише одним із рівнозначних сегментів плюралістичного калейдоскопу глобальної культурної різноманітності. Налякані гіперболізованою загрозою американізації ми відволікаємося, залишаючи поза увагою загальну картину цього масштабного процесу.

Сучасні культурні процеси розвиваються за тими ж механізмами і принципами, що лежать в основі функціонування системи глобального капіталу. Сучасний глобальний капіталізм – децентрована, аструктурна, тобто різноморфна система. Зрозуміло, що така трансформація капіталізму стала наслідком деконструювання метрополії, як головного структурного елементу старої системи. Старий, або, якщо так буде доречніше, класичний капіталізм індустріальної доби мав втілення у чітко структурованій системі "колонія-метрополія", де метрополія відігравала роль структурного стрижня, вісі, центру.

У сучасну добу виникає парадокс, коли зберігається лише феномен колонії, а капітал як метрополія заміщує собою Націю-Державу. Для того щоб пояснити цей феномен С. Жижек вживає поняття "колоніалізму без метрополії" [5, с. 107–108]. Можна зазначити, що такий стан речей відсилає нас до феномену реальності віртуального (С. Жижек) чи гіперреальності (Ж. Бодрійяр).

Різоморфний капіталізм функціонує за тим же принципом детериторизації/ретериторизації. Капіталізм продовжує втілюватися у системі виробничих відносин, валютних потоків, фінансових операцій, символічних ланцюжків. Однак він відривається від принципу територіальної локалізації, він детериторизується, стає невловимим, "вислизає".

У той же час він ретериторизується – "відкриває", "освоює" нові території, будуючи промислові гіганти чи організовуючи видобуток стратегічно важливої сировини. Глобальний капітал, таким чином, розглядає світ через призму такого собі гіпертрофованого егалітаризму. Для нього не існує країн третього світу чи розвинених постіндустріальних країн, він сприймає усі культури подібно до того, як колонізатор сприймає тубільні культури.

Детериторизованість глобального капіталу найбільш вдало можна проілюструвати через феномен транснаціональних корпорацій, що ясно хоча б із етимології. Хоча на рівні буденної свідомості під впливом застарілого, але ще сильного модерного стереотипу територіальної вкоріненості ми мислимо транснаціональні корпорації через прив'язку до економіки розвинених західних країн, переважно США. Однак номадична природа мультинаціонального капіталу виключає будь-яку вкоріненість.

Теж саме можна зазначити і про розгортання сучасних мультикультурних процесів. До речі, показово, що приблизно до початку 90-х років ХХ століття в дискурсі суспільних наук на означення феномену, що ми зараз визначаємо як мультикультуралізм, вживався інший термін – "культурний плюралізм", хоча поява терміна "мультикультуралізм" і фіксується кінцем 60-х років [6, с. 54–55].

Ж.-Ф. Ліотар не дарма звертає увагу на те, що головною соціокультурною стратегією глобалізованого світу не є насильницька уніфікація багатоманітності чи пошук універсального діалогічного дискурсу. Навпаки, такою стратегією є збереження різноманітності шляхом підтримки різних малих нарацій, або "мовних ігор" (термін запозичений Ж.-Ф. Ліотаром у Л. Вітгенштайна) [3, с. 95–96].

До речі, не викликає подиву і те, що неоліберали із числа комунітаристів сприйняли концепцію мультикультуралізму, яка на перший погляд, суперечила класичному лібералізму (примат індивідуального над колективним) [11, с. 76–78]. Тут можна говорити про реактуалізацію дещо призабутого марксистського принципу економічного детермінізму. Якщо глобальному капіталу вигідний культурний партикуляризм, бо він руйнує кордони національних держав і прикриває проект тотальної економічної гомогенізації світу, то ліберали мусять визнати мультикультуралізм. Бо ж лібералізм детермінований капіталізмом, він суть ідеологія капіталістичного (буржуазного) суспільства, не важливо у його індустріальній чи постіндустріальній формі.

Будь-яка універсальність не виключає виміру партикулярності. Ще Г. Гердер, а пізніше П. Рікер наголошували на тому, що європейська культурна універсальність насправді ґрунтується на поліфонічності, вона як мереживо зіткана із елементів різних традицій [3, с. 98]. Це наштовхує на хибний висновок, що можливо зараз культурні процеси розвиваються у тому ж руслі, що і в модерну добу, тільки дещо інтенсивніше.

Однак зауважимо, що в модерну добу універсальність, яка могла вбирати у себе різноманітні культурні елементи, мислилася як інтегруючий структурний центр. Різоморфні елементи, що вліталися у структурну

вісь універсальності не мали самостійного онтологічного статусу. В постмодерну добу різномірні культурні елементи, втрачаючи сутність і перетворюючись на фантазми-симулякри, теж не мають повноцінного онтологічного статусу. Однак за рахунок ацентризму та аструктурності вони, як уже зазначалося, утворюють номадичний простір, втілюючи основоположний для постмодерну принцип плюралізму.

В. Вельш не дарма визначає постмодерн як “стан радикальної плюральності” [3, с. 101]. Реалізація плюралізму можлива тільки в постмодерній парадигмі. В модерні плюралізм завжди фіктивний або неповний, йому заважає модерна універсальність. Вимір універсальності як перепона плюралізму у постмодерні зникає зовсім. Парадоксально, але плюралізм сам перетворюється на своєрідну універсальність, оскільки на шляху його безроздільного панування немає перешкод. Ж. Дельоз позначає такий статус плюралізму в постмодерні формулою “плюралізм = монізм” [2, с. 37]. Плюралізм у постмодерні – безальтернативний вимір функціонування культурних феноменів і розгортання культурних процесів.

Суть плюралізму не у визнанні певної культури, повазі чи толерантному ставленні до неї. Плюралізм суть рівноцінність, а із принципу рівноцінності, своєю чергою, впливає принцип взаємного заміщення культур. Це означає, що у плюралістичному просторі будь-яка культура може і повинна бути замінена (заміщена) іншою, як рівноцінною. Причому, виходячи із принципів ацентризму й аструктурності, цей процес має відбуватися у довільному порядку. Людина постмодерну, таким чином, не може мати сталої ідентичності, бо перед нею розгортається калейдоскопічний хаосмос нарацій і дискурсивних ігор. Вона перемикає різні режими знаків, символів кожного разу інтегруючись у нову дискурсивну гру.

Людині, яка репрезентує певну цілісну культурну традицію, визнати принцип плюралізму культур значить позбутися власної, бо ж, виходячи із принципу рівноцінності, немає різниці, яку релігію сповідувати чи якими аксіологічними принципами керуватися. Приміром християнин буде не просто змушений визнати рівноцінність будь-якої іншої релігійної ідентичності, але й рівноцінність нігілістичної ідентичності атеїста, універсалістської ідентичності ліберала або ж збоченої ідентичності сексуального перверта.

Однак сенс будь-якої віри постулюється через апеляцію до істини і виключно нетерпимого ставлення до усього щодо цієї віри, облудного, бо вона претендує бути “усім”, а не “чимось” (М. Бердяєв, Ф. Ніцше) [1, с. 214; 7, с. 34]. Віра не може мати альтернатив, вона відкидає будь-які кон’юнкції й утверджує принцип “бути”, у той час як різоматість кон’юнктивний зв’язок, заперечення буття (Ж. Дельоз) [2, с. 44]. Тому віра християнина чи будь-якого іншого репрезентанта певної культурної традиції, носія певної ідентичності, набуває виміру абсурдності. Те ж саме стосується і феномен ідентичності, яка перетворюється на пустий символ, позначник за яким нічого не приховано, поняття із нульовим обсягом.

Ось чому ми говоримо, що у постмодерному плюралістичному просторі культури втрачають свою сутність, деесенціалізуються, а принцип рівноцінності, в кінцевому результаті, означає відсутність цінності чи рівності у її відсутності. Жодна система цінностей не може бути аксіомою, догмою для окремо взятого індивіда чи спільноти, бо таким чином заперечується рівноцінність інших аксіологічних систем. Із цих же міркувань жодна культура не може бути стрижневою, денотативною. Таким чином, плюралізм суть нігілізм.

У парадигмі постмодерну ми можемо говорити про феномен постантропології. Постантропологія має справу вже не із боголюдиною Традиції, чи самототожною людиною модерну, а із дивідуальною, різоморфною постлюдиною (О. Дугін, Ф. Фукуяма) [4, с. 157–160; 10, с. 18]. Постлюдина суть екран, на який проєктуються різні симулякри ідентичностей. Принципи кон’юнкції (“і...і...і...”) та детериторизації забезпечує калейдоскопічну зміну ідентичностей і культурних шаблонів. Постлюдина як різоматість ніколи не є точкою, вона завжди є лінією – лінією вислизання, детериторизації.

Оскільки ідентичність передбачає вкоріненість, постлюдина маючи різоморфну, номадичну природу, не може мати, як уже зазначалося, ідентичності у сталому розумінні, бо різоматість це *“антигенеалогія, короткочасна пам’ять, або антипам’ять”* [2, с. 38]. Різоматість як клубні, кореневище не має кореня, а тому – розстиляється у горизонтальному напрямку, при цьому не маючи початку чи кінця.

Нова гнучка псевдоідентичність постлюдини утворюється методом нарізки – “cut-up” (У. Берроуз, Ж. Дельоз). Неподільний індивідуум трансформується у подільного “дивідуума” (термін М. Фуко), а цілісна, структурована, лінійна “history of myself” модерного індивіда отримує дивідуальну якість, перетворюючись на аструктурну, різоморфну “cut-edition” [4, с. 157–161].

Індивідуум у плюралістичному (різоморфному, номадичному) просторі мультикультуралізму має можливість вільного вибору між різними нараціями. Приміром сьогодні ви змінили колір шкіри, чи стать, завтра змінили сексуальну орієнтацію чи імплантували мікročіп, перетворившись на біомеханіда, далі – клонували себе чи інтегрувалися у глобальну мережу. Крім того, перед вами розмаїтий спектр культурних типів, релігій, субкультур, де ви теж маєте необмежене право вибору, виходячи із принципу кон’юнкції.

По суті, таке бачення людини було закладене вже Ж.-П. Сартром у його максими: “існування передує сутності”. *“Людина тому не піддається визначенню, – пише Сартр, – бо спочатку є нічим. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою зробить себе сама. [...] Немає ніякої природи людини, як немає і Бога, який би її задумав. Людина просто існує, [...] вона є лише тим, що сама із себе зробить”* [8].

Якщо Сартр, відмовляючись від піднесеного есенціалістського пафосу, все ж визначає місце людині в тісних рамках мінімального гуманізму, то у М. Фуко людина остаточно перетворюється на афект, недолугий штучний конструкт зумовлений певною епістемою і легітимний лише в її межах. “Людина – всього лише недавній винахід, – зазначає Фуко, – утворення, якому немає й двох століть, малий пагорб у полі нашого знання, що зникне, як тільки воно [знання – Т. Л.] отримає нову форму” [9].

Усі ці процеси несуть на собі ігровий, іронічний відбиток постмодерну. Це виглядає як зла іронія над старими модерними метанараціями, над усім тим, що століттями вважалося об’єктивними підвалинами людського буття. У новій антропологічній парадигмі індивідуальність артикулюється до безкінечності, а поняття людської сутності та моралі – релятивні.

Таким чином, процеси трансформації капіталістичної системи (глобальний мультинаціональний капітал) корелюються із культурними процесами у глобалізованому просторі (мультикультуралізм) і можуть бути поясненні через постмодерністську концепцію різомі (Ж. Дельоз, Ф. Гваттари).

Попри породжене бінарною логікою стереотипне уявлення про несумісність централізованого і сегментарного, глобального і локального, партикулярного та універсального, процеси економічної глобалізації і мультикультуралізму є взаємозумовленими.

Ера універсальності й вестернізації добігає кінця, поступаючись культурному плюралізму. У модерну добу, позначену духом універсалізму, повноцінне втілення принципу плюралізму було неможливим. Плюралізм як наріжний принцип мультикультуралізму теж узгоджується із концепцією різомі. Плюралізм – це безальтернативна реальність культурних процесів постмодерну (плюралізм як монізм).

Плюралізм як уособлення децентрованості, різоморфності, номадизму прямо протилежний ідентичності як стрижневій, сталій, кореневій, “деревовидній” (за висловом Ж. Дельоза) системі. Плюралізм як рівноцінність культур нівелює ідентичність, деесенціалізує її, перетворюючи на симулякр (плюралізм як нігілізм). У постмодерні місце ідентичності займає хаосмос взаємно замінних нарацій і дискурсивних ігор.

Плюралізм торує шлях становленню постантропологічної парадигми, у центрі якої різоморфна, номадична постлюдина як артикульований суб’єкт (постсуб’єктивність, дивідуальність), як екран, на який проєктуються симулякри ідентичності. Таким чином, мультикультуралізм створює оптимальний простір для реалізації дивідуальних стратегій постлюдини.

Загалом, на нашу думку, можна виділити дві стадії руйнування ідентичності в сучасному плюралістичному просторі. На першій стадії індивід опиняється в полоні хаосмосу різнорідних візуалізованих симулякрів, що спричиняють ситуацію когнітивного дисонансу і культурного шоку. Це, безперечно, впливає на сталій цілісний характер світогляду, однак зміни на цьому етапі мають загалом поверхневий характер, вони ще не настільки фатальні й руйнівні. На другій стадії відбувається нівеляція суб’єктності як такої; цей етап передбачає більш глибинні, фундаментальні, власне постантропологічні трансформації.

Література:

1. Бердяев Н. Философия свободы / Н. Бердяев. – М. : МКС Плюс, 1990. – 288 с.
2. Делез Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория. – М. : Астрель, 2010. – 895 с.
3. Дианова В. Культурный плюрализм в условиях глобализации / В. Дианова // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сборник материалов симпозиума. – Выпуск 1. – СПб. : Санкт-Петербургское филос. об-во, 2003. – С. 93–103.
4. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А. Дугин. – М. : Евразийское движение, 2009. – 774 с.
5. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультуралізм / С. Жижек. – СПб. : Алтейя, 2005. – 156 с.
6. Куропятник А. Мультикультуралізм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ / А. Куропятник // Журнал социологии и социальной антропологии. – Том III. – № 2. – 2000. – С. 53–66.
7. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – СПб. : Азбука, 2011. – 448 с.
8. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс] / Ж.-П. Сартр. – Режим доступа : http://scepis.ru/library/id_545.html.
9. Фуко М. Слова и вещи [Электронный ресурс] / М. Фуко. – Режим доступа : http://royallib.ru/book/fuko_mishel/slova_i_veshchi.html.
10. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ, 2004. – 349 с.
11. Хомяков М. Брайан Бэрри: либеральный универсализм против мультикультуралізма и национализма / М. Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Том X. – № 1. – С. 74–100.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, декан історичного факультету Полтавського національного університету імені В. Г. Короленка **П. А. Кравченко**

Катерина Сердюк

ТЕРОРИЗМ ЯК ПРОЯВ КОНФЛІКТУ СТРАТЕГІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття аналізує дві різні стратегії культурної ідентичності – глобалізацію та автентизацію. Мета статті – розглянути процес культурної ідентифікації як один з найбільш значущих чинників сучасної політики. Досліджується феномен конфлікту між різними культурами та цивілізаціями. Аналізується структура смислових полів культури як основа людської діяльності. У сучасному світі конфлікт стратегій культурної ідентифікації набуває рис терористичного протистояння.

Ключові слова: культурна ідентичність, стратегія, смислові поля культури, тероризм, етно-релігійні переконання.

Serdyuk K. Terrorism like a cultural identity strategies conflict manifestation

The present paper analyzes two different cultural identity strategies – globalization strategy and striking root strategy. The main manifestation of globalization strategy is the politics of globalization. The main manifestation of striking root strategy is extremism. The author thoughts, that modern shooting wars and political conflicts are caused by the encounter between two main culture identity strategies. The purpose of the paper is to consider the cultural identity process like one of the most significant factor of modern policy. Interactions between cultures and nations build up current internal and foreign policy and policy of peace in the whole world. Investigated here is the phenomenon of the conflict between different cultures and civilizations. The most difficult conflicts are conflicts produced by opposition between supporters of globalization strategy and supporters of striking root strategy. Deleuze`s, Ricker`s and Huntington`s conceptions lie on the theoretical base of this investigation for describing the place of man and culture in the time of postmodernism. The author analyzes the structure of grounds of meaning like a basis of human activity. There are fundamental ideas of national or/and cultural identity strategies underlie in that grounds of meaning. Cultural grounds of meaning are the conglomerations of traditions, religion and political convictions and historical memory of cultures and nations. They determine the space of man cultural identity strategies realization as a part of a social organism. To conclude it should be noted that conflict of the cultural identity strategies take the form of ethno-religious contradictions and became the terrorist conflict and even terrorist war in modern world.

Key words: cultural identity, strategy, cultural grounds of meaning, terrorism, ethno-religious convictions.

Сердюк Е. Терроризм как проявление конфликта стратегий культурной идентичности

Статья анализирует стратегии культурной идентичности – глобализацию и автентизацию. Цель статьи – рассмотреть процесс культурной идентификации как наиболее значительный для современной политики. Исследуется феномен межкультурного конфликта. Анализируется структура смысловых полей культуры как основа деятельности человека. В современном мире конфликт стратегий культурной идентификации имеет тенденцию к перерастанию в террористический.

Ключевые слова: культурная идентичность, стратегия, смысловые поля культуры, терроризм, этнорелигиозные убеждения.

Визначальним чинником міжнародної політики сучасності та внутрішньої політики багатьох країн світу став етнорелігійний тероризм. Джерела та витоки його закладені в культурі, в якій він проявляється та функціонує. Культура як непересічне явище суспільної історії проявляє себе від супротивного, тобто на відміну від усього, що її оточує. Вона вимагає ареалу для себе – тобто площини, яка необхідна для її життя та розвитку. Для кожної культури цей ареал визначається її історичною силою – південно-американські цивілізації вичерпали свої життєві сили, в той час як китайська та ісламська цивілізації саме стали на шлях розквіту. Якщо культура на шляху свого розквіту зустрічає перешкоди – історично зумовлені або створювані штучно політичними та економічними способами, вона застосовує силовий механізм їх усунення, тому що володіє достатньою силою.

Прагнення культури до верховенства та спосіб здійснення цього прагнення закладений у самій культурі, є одним з механізмів її функціонування. “Дія несе в собі початкову спорідненість до світу знаків у тій мірі, в якій вона формується за допомоги знаків, правил, норм, коротше кажучи – значень” [1, с. 10], як зауважував Поль Рікер. У культурі як у вмістилищі та джерелі значень закладений характер та спосіб її об’явлення світові. Поява фундаменталістського руху, пов’язаного із застосуванням терору, із тероризмом, зумовлена нею як сукупністю знаків. Якщо взяти до уваги той історичний факт, що в той чи інший час в тій чи іншій історичній місцевості виникав феномен, який більшою або меншою мірою нагадував терористичний рух, можна заключати про те, що в культурі самій по собі закладений пусковий механізм тероризму. І на певному етапі розвитку культури він приводиться в дію через організацію та виконання терористичних акцій.

Якщо припустити, що тероризм – явище суто політичної природи, то буде правомірно зробити такий висновок, що тероризм з’являється в житті суспільства тоді, коли на шляху розвитку культури з’являється політична за своєю природою перепона. З іншого боку, якщо тероризм явище не лише політичне, але, як зазначає у “Фатальних стратегіях” Ж. Бодрійяр, і інформаційне: “...він [тероризм] є заручником ЗМІ, як і вони є заручником тероризму” [2, с. 42]. У світі, основним продуктом якого все більше стає інформація, тероризм набуває вже не політичного, а надполітичного, глобального, характеру. При цьому він залишається явищем одиничним, але триваючим та неперервним. Набуваючи властивостей інформаційного явища, тероризм стає безкінечним, тому що виникає як реакція на реакцію на свою появу. Тобто він виникає вже не з культури як джерела смислів, що спонукають до дії, а з інформаційного поля – нового, більш щільного та насиченого джерела смислів і значень.

Тероризм – це етап у розвитку культури, який втілює один із пластів значень культури. Фундаменталістські рухи претендують на автентичне розуміння та передання традиції, і наполягають на істинності своєї інтерпретації. “...ми інтерпретуємо...для того, щоб висвітлити, продовжити і тим самим підтримати життя традиції, в якій ми знаходимося” [3, с. 38]. Відповідно, ті терористичні рухи, які підтримують та/або представляють фундаменталістські рухи, своїми діями продовжують життя своєї традиції, традиції тероризму, а не тільки і не стільки традиції культури. Традиція тероризму може претендувати на те, щоб бути частиною традиції культури. Якщо вона перебирає на себе право говорити від імені культури в цілому, вона оголошує себе власне культурою, правонаступницею культури як такої, то породжує викривлення сприйняття традиції як всередині культури, так і ззовні її, іншими культурами.

Тероризм як певний вид діяльності є породженням культури як середовища, в якому соціалізуються індивіди. Культура – це середовище, яке породжує смисли і творить умови їх подальшого існування. В культурі відбувається відтворення смислів – тобто продовження культурної традиції. Культурна традиція визначає основні тенденції розвитку культури, а разом із тим і розвиток культури як феномену світової історії. Саме смисли лежать в основі діяльності людини. Від того, яким чином та чи інша особа визначає себе, залежить смислове наповнення її діяльності. Позиціонуючи себе перш за все представником певної культури або культурної традиції людина підпорядковує свою діяльність впливові смислів цієї культури. Формування самосвідомості людини як представника культури проходить через свідоме засвоєння та приживлення її наріжних правил, норм та цінностей. Саме набір цінностей, правил та норм, які складають кістяк культури, і формуватимуть смислове поле діяльності людини як складової культури. Отже, якщо в культурі проявляється тероризм, це означає, що він є частиною смислового поля культури. Характер терористичної діяльності, яка виявляє себе в тій чи іншій культурі, також напряму залежить від сукупності правил, норм та цінностей, які утворюють смислове поле культури. Далі, якщо застосувати правило інтерпретації дії, визначене П. Рікером як “...людська діяльність, будучи символічно опосередкованою, ...складається з внутрішньої інтерпретації самої дії; в цьому сенсі сама інтерпретація конституює дію” [1, с. 12], то тероризм постане як прагнення проявити певну культуру як відмінну від інших культур. Бажання оприявити автентичне смислове поле культури будь-що стає тенденцією, яка визначає історичний момент прояву терористичної складової в культурі. Діяльність її представника – це її прояв, її функціонування та життя, а тому існування тероризму в тій чи іншій формі – це спосіб вияву та прояву її ідентичності.

Разом із тим П. Рікер вважав, що в кожній культурі є декілька різнопланових способів ідентифікації, і в нормальних умовах розвитку між ними існує гармонійна взаємодія. В умовах зовнішньої небезпеки ця гармонія втрачається і зникає визначеність способів ідентифікації, отже, утворюється ситуація, коли є культура, є її представники, але вони не включені в її традицію, або не можуть повно свідчити свою приналежність до неї, і тому виникає потреба у тому, щоб оточення визнало представників культури її правонаступниками. Фактично у представників культури з’являється потреба в тому, щоб сторонні, наприклад, представники іншої культури, визначили їх певним чином.

Терористичне протистояння в зв’язку з цим набуває рис боротьби за збереження прав та можливостей культури коли-небудь проявити свій терористичний бік, як невід’ємну частину культури. Таким чином тероризм проявляє себе як етап боротьби за збереження ідентичності культури в умовах всезагального, в першу чергу політичного (через створення об’єднаних держав), стирання меж поміж культурами та групами. При цьому тероризм у кожному конкретному випадку, у кожній конкретній культурі, яка знаходиться на певному щаблі розвитку, проявляється як реакція на небезпеку зникнення саме цієї культури, навіть якщо вона не зникає повністю, але просто трансформується, тобто перестає бути тією ж самою, а стає іншою. А це означає, що кожна культура породжує свій особливий тероризм. Отже, бути міжнародним, всезагальним тероризм може лише за масштабом свого розповсюдження, тобто територіально. Але сам по собі тероризм – це явище одиничне та неповторне, як і культура, як є його джерелом.

З іншого боку, сучасний тероризм як реакція на політику глобалізації, сам стає глобальним. Походженням із однієї культурної традиції, глобалізація намагається охопити собою якомога більший ареал

культур, що призводить до неминучого зіткнення культур, всередині яких традиція передбачає інші способи взаємодії та діалогу. І чим більший простір, яке зазнає впливу глобалізації, тим більше стає осередків зіткнення культур.

З позицій С. Гантінгтона, тероризм – одна зі стратегій пошуку ідентичності. Він зазначав, що пошук людиною свого коріння відбувається через протиставлення себе комусь – ворогам. Вороги, на думку дослідника, як правило, ті, хто представляє собою інші цивілізаційні пласти. Власне концепт пошуку ідентичності через протиставлення не новий для сучасної філософії. Для визначення феномену людини як такої ним скористався французький постмодерніст Ж. Дельоз, який вважав, що людина сама себе визначає, підкорюючи плато і виявляючи приналежність до чогось.

У розгляді власне людини, як прояву, як форми, Дельоз послуговується принципом Мішеля Фуко про те, що будь-яка форма складається зі співвідношення сил. Відштовхуючись від нього, філософ ставить питання про те, як співвідносяться сили всередині людини зі зовнішніми силами, та що породжує те чи інше співвідношення. Тобто знову постають герменевтичні закони впливу смислового поля та конституювання дії її інтерпретацією. Подальший хід висвітлення проблеми філософом отримує в історико-філософському дискурсі. Важливими етапами взаємодії способу мислення та смислу, вміщеного в поняття “людина”, є три історичні формації – класична, формація XIX століття та формація майбутнього.

Класична історична формація мислила людину як форму-Бог. Людина в розумінні мислителів XVII–XVIII століть є силою, яка спрямована на досягнення безкінечного. Тому, все що не є безкінечним, прагне до нього, бо є прямим чи опосередкованим доказом його існування. Стратегії набуття ідентичності такою формацією людини були зумовлені тим, що ідентичність була релігійного характеру – навіть атеїзм можна і в цьому контексті розглядати формою релігійного, адже він передбачав певний спосіб прагнення до безконечного. Для людини форми-Бог ідентичність мала релігійне забарвлення, а тому стратегії її набуття та утвердження щодо безконечного могли вступати в суперечність на ґрунті віри або невір'я всередині однієї релігійно-культурної традиції або між ними, як між осередками основних цивілізаційних пластів.

Формація XIX століття визначає людину силами, що спрямовані на досягнення зовнішніх сил кінцевого – “життя, мова, праця”. Зустріч з цими силами породжує кінцеве себе, людини, а відтак, форму-Людина. Для такої формації людини стратегії ідентичності мали політичне, соціальне та економічне спрямування. При чому усі ці складові втілювалися в громадянському, суспільному житті людини, в його формі та способі – активна або пасивна громадянська позиція, відлюдництво або трайбалізм, легальний бізнес або контрабанда – все визначало стратегії набуття та утвердження особистої ідентичності в суспільстві щодо таких самих людей. Відповідно, основні лінії конфліктів між різними стратегіями ідентичності пролягали на межах соціальних верств та страт суспільства.

Остання історична форма людини – форма-Надлюдина, як не лише людина, а і будь-що визначене інше, поскільки сили в людині більше не взаємодіють з конкретно кінцевим чи безкінечним, вони взаємодіють з усіма силами ззовні. Як і в попередніх формаціях людини стратегії ідентичності можуть бути пасивними або активними: і щодо окремо кінцевого і безконечного, і щодо обох зовнішніх сил одразу. Отже, поле конфліктів стратегій ідентичності стає ширшим та глибшим – і цивілізаційні, і соціальні розлами перерозподіляють світ на групи за інтересами, що дедалі розділяє спільноти. Цей розподіл максимально виокремлює конкретну людину з-поміж таких самих людей і разом із тим робить її дедалі більше неспорідненою до будь-кого та будь-чого іншого. Внаслідок цього людина закинута в світ, у якому немає нічого такого ж самого, як і вона, а відтак, немає точки відліку для неї. У світі є безліч принципово (однаково розбалансованих у прагненні до кінцевого та безконечного) схожих речей та людей, які шукають своє місце у світі і для цього виробляють власну стратегію набуття смислу в цьому світі – набуття точки відліку. І людина починає шукати цю точку відліку розділяючи світ принципово схожих елементів та більш та менш схожі на неї. Зрештою вона пристає до деякої групи, з якою себе ідентифікує, але, потрапляючи в культурну традицію цієї групи, більшість смислів якої їй прийнятні та близькі, вона часто з різних переконань починає свідомо засвоювати й інші, які раніше були їй невідомі або нехарактерні. Таким чином, вона включається в смислове поле культури і стає її представником, тобто починає своїми діями відтворювати культуру як систему смислів. Разом із цим вона набуває й основні конфлікти стратегій ідентичності, включається в безпосередньо в конфлікти, в тому числі і у військові. Тобто, долучаючись до культури, в якій однією зі стратегій утвердження ідентичності є тероризм, людина включається в його діяльність на тому чи іншому рівні – від безпосередніх дій до побутового сприяння його провідникам.

Для Дельоза головне питання постає так: якою саме буде людина як форма-Надлюдина, якщо її взаємодії втрачають константну визначеність – завжди з силами кінцевого чи безкінечного, натомість набувають визначеність ситуативну – щоразу людина зіставляє та протиставляє себе чомусь іншому. Взаємодія сил людини з зовнішніми силами тепер носить подієву визначеність – це завжди надлюдина, бо вона має вибір і робить його. Разом із тим кожна людина за характером зіставлення себе із силами

конечного та безконечного може утворювати окрему площину взаємодії зі світом, а відтак, може мати безліч зламів, якими пролягатимуть конфлікти між стратегіями ідентичності. У підсумку можна зазначити, що вдосконалення формації людини веде до її знищення, якщо вона не знайде спосіб безконфліктного набуття та утвердження власної ідентичності. Таку взаємодію Дельоз називає над-згинанням – те, що дає безмежне розмаїття комбінацій і можливість повторення по-новому. Вибір як прерогатива людини у взаємодії над згинання залишає перспективу, яка визначатиметься пріоритетами на шляху ідентифікації – набуття схожості до чогось бажаного. Ця перспектива надалі визначатиме основні лінії зламів між пластами культури, в яких будуть пролягати основні конфлікти майбутнього світу.

Самуель Гантінгтон також зазначає зміну вектора формування локальної та міжнародної політики. У праці “Зіткнення цивілізацій” він зауважує, що відбулася переорієнтація світової політики з протистояння наддержав у протистояння цивілізацій. Якщо Дельоз пов’язує зміну міжнародної ситуації із зміною в характері явлення людини світові, то Гантінгтон вважає причиною появи конфліктів по лініях цивілізаційних зламів тільки той шлях пошуку ідентичності, який опирається на пошук власного коріння, – як правило етнічного, – що неминуче пов’язане із пошуком спорідненого та чужого – ворога.

Оскільки дослідник вважає, що найбільш небезпечними та гострими конфліктами сучасності стануть конфлікти міжцивілізаційні, то можна дійти висновку, що основні стратегії пошуку ідентичності майбутнього опиратимуться на встановлення ідентичності з цивілізацією-культурою, тобто з масштабним істотним та світоглядним формуванням, яке передбачає широке поле рис приналежності. Разом з тим із встановленням ідентичності щодо смислового поля культури або цивілізації, процес ідентифікації не припиняється. Стратегія починає переформатовуватися і пристосовуватися до нових умов існування. З’являється потреба у постійному підтвердженні свого статусу, а це означає конкретизацію того явища, приналежність до якого людина свідомо встановлює та утримує. Надалі для того, щоразу повторюючи процедуру ідентифікації, встановлюються зв’язки співвідношення із основними смисловими вузлами явища, відтак поняття про явище звужується, а вимоги, за виконання яких можлива ідентифікація себе із явищем, стають дедалі більш конкретними та жорсткими. Розвиток стратегії ідентифікації спричинить загострення проблеми ідентичності всередині одного поля смислів культури, що, своєю чергою, вплине на характер оприявлення культури з-поміж інших культур. Культура, всередині якої гостро стоїть проблема ідентифікації приналежності, на будь-які зовнішні наступи реагує агресивно, адже вбачає в зовнішніх впливах руйнівні тенденції. Дестабілізація всередині культури призводить до того, що вона починає дестабілізувати ситуацію на позиціях цивілізаційних зламів – дестабілізувати міжнародну політику.

“Центральними елементами будь-якої культури та цивілізації є мова та релігія” [5, с. 80] – таким чином Гантінгтон визначає основні позиції, довкола яких формуються основні міжцивілізаційні суперечки: довкола основних сигнатур приналежності до того чи іншого культурного поля. Ці два елементи – це те, що буде оберігатися від будь-яких впливів, і наступ на які викличе різку агресію культури та її представників. Тому сучасність відзначає високий рівень уваги до чистоти національної мови та релігії, а також прагнення до націоналізації релігії. Відомі приклади близькосхідних держав, таких як Пакистан, Афганістан, Іран, Йорданія, Єгипет, Мавританія та інші, які в назвах держав офіційно проголошують приналежність держави певній релігії або нації. Ця тенденція прийшла на зміну попередній, коли в назві держави прописувалися основні риси її політики та ідеології – демократична, народна, народно-демократична. Виняток донедавна, до 9 січня 2013 року, становила Лівія (Велика Соціалістична Народна Лівійська Арабська Джамахірія), в офіційній назві якої проголошувалися і національна, і політична, і навіть цивілізаційна орієнтація.

Процеси переорієнтації світової політики на встановлення національної та релігійної приналежності набувають розмаху на фоні широкомасштабних процесів глобалізації світу – доцентрові процеси породжують відцентрові. Але назвати глобалізаційні процеси антиідентифікацією неможливо, тому що глобалізація веде до утворення нового явища, з яким також можна намагатися ідентифікувати себе. Отже, процеси глобалізації та автентизації – це дві стратегії ідентифікації в сучасній площині культурних полів.

Глобалізація як тенденція у взаємодії культурних полів здійснює пошук схожих рис та споріднює за основними цінностями, таким чином утворюється нове ціле, яке повинне стати світовою співдружністю. Автентизація виокремлює культуру з-поміж оточення – не тільки серед інших культур, але й серед інших феноменів суспільної історії. Поглиблення тенденцій автентизації не призводить до закриття кордонів між культурами та цивілізаціями, залишається потреба в підтриманні економічних зв’язків, що зумовлене в першу чергу природними та історичними чинниками, залишається потреба в інституті торгівлі та збереженні міжнародних ринків сировини та готових товарів. Для цього необхідне спілкування. Самуель Гантінгтон вважає, що для спілкування у сфері міжнародної співпраці люди однієї культури обирають іншу, не свою, мову, щоб уберегти її від чужорідних впливів. Таким чином англійська та деякі інші мови не є міжнародними мовами, тобто такими, що об’єднують, ці мови використовуються для створення ще одного рівня бар’єру до втручання в інші культури. Стратегія автентизації

передбачає створення перешкод для включення в культурне середовище – культура стає закритою, а тому центральні її елементи – мова та релігія – під впливом радикально налаштованих теоретиків та практиків автентизації набувають більш детального оформлення – в мові це звернення до анахронізмів та діалектів, які починають виконувати функції основи літературної мови, в релігії – це ортодоксальний фундаменталізм.

Обидві стратегії розвитку міжцивілізаційної взаємодії не виключають насильства як складової шляху утвердження моделі майбутнього світу. Глобалізаційна стратегія, яка більше опирається на пошуки спільного в різноманітних цивілізаційних формуваннях, здебільшого опирається на механізми управління державою і суспільством та економічну політику. Відтак механізм насилля, доступний для використання, – механізм законного примусу всередині держави та міжнародні миротворчі акції. Стратегія автентизації опирається лише на ту культуру, всередині якої вона втілюється, отже, вона значно менш масова порівняно з глобалізаційною. Окрім того вона може мати два різні джерела: 1) законний державний примус, який межує з державним терором, якщо країна проголосила курс на створення національної та/або релігійної держави і застосовує заходів примусу на виконання курсу; 2) незаконне насилля – організоване протистояння офіційному курсу влади, яке схиляється до терористичної діяльності у відповідь на внутрішньодержавний та міжнародний примус. Причому примус може бути військовим та мирним за характером дій, що вживаються до об'єкта. Мирний примус – це економічні, політичні та соціальні санкції з боку офіційної влади щодо груп всередині країни або щодо країни з боку міжнародної системи взаємодії держав. Військовий примус – це застосування бойових дій різного масштабу до об'єкта тиску.

Зміщення акцентів на цінності та пріоритети у цивілізаціях глобалізаційного та автентичного типу призводить до того, що мирний розвиток згідно з обраною стратегією можливий лише за тієї умови, що ареали розповсюдження стратегій не перетинаються між собою. Перетин та накладення ареалів призводить до зіткнення інтересів – ключових елементів смислових полів культур та стратегій їх розвитку, – що означає розростання конфлікту та його загострення до військового протистояння. Таким чином, використовуючи поділ влади за М. Фуко, проявляються крайні форми двох історичних типів влади – першої, яка застосовувала примус до тіла, та наступної, яка застосовувала примус до душі. Глобалізаційній стратегії притаманна друга форма влади, адже ця стратегія намагається уніфікувати різноманіття культурних проявів. Стратегія автентизації вдається до першої форми влади – влади над фізичними тілами як символами та джерелами влади другого типу, вона знищує те, у впливі на що проявляє себе влада другого типу. Нагнітання конфліктів такого типу в сучасному світі отримало поширення у вигляді терористичних війн та конфліктів. Тобто сучасний тероризм – це продукт зіткнення різних стратегій цивілізаційної та культурної ідентифікації.

Література:

1. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / Рикер П. – М. : АО “КАМІ”, Изд. центр ACADEMIA, 1995. – 160 с.
2. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії / Бодрийяр Ж. ; [пер. з фр. Л. Кононовича]. – Львів : Кальварія, 2010. – 192 с.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Рикер П. ; [пер. с фр. И. Сергеевой]. – М. : “Academia-Центр”, “Медиум”, 1995. – 414 с.
4. Делёз, Жиль О смерти человека и о сверхчеловеке [Электронный ресурс] / Ж. Делёз. – Режим доступа до сайту : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/sm_chel.php.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Хантингтон С. ; [пер. с. англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 603 с.
6. Фуко М. Право на смерть и власть над жизнью / Фуко М. // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / [пер. с франц.] – М. : Касталь, 1996. – С. 238–268.

Рецензент – кандидат філософських наук, учений секретар Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України **О. С. Кисельов**

Андрій Артеменко

ТОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена аналізу системи топології в сучасній соціальній філософії. Аналізуються ключові аспекти топологічних систем. У статті зазначається, що топологічна схема може бути застосована як універсальний опис і характеристика специфіки соціального буття.

Ключові слова: топос, соціальна система, топологія, ідентичність.

Andrey Artemenko The Topological Aspects of Social Identity

The problem of identity reflects the attitude of the modern world to the themes of personal freedom, individuality and social processes. Structural social changes of contemporary require complex philosophical analysis. The paper examines the problem of identity which is based on the actor-network theory. Topological method was made out by this theory. This method has become a versatile instrument for the analysis of social systems and processes. For modern people all manifestations of individualism are implemented in the field of social integration and fulfillment of social roles. The system of "social physics" replaces the natural environment. Explanation of changes looks like the development of social needs and dynamics of a community. Modern man understands his own "I" as the ability to create unity.

The concept of subject was made in modern social philosophy as a technical marker of contrasting situations. For modernity, the concept of "social I" has a legal meaning. This concept has become synonymous to "citizen." Citizen is an actor, activist of social space.

Law theory was aimed at finding a new legal form of identity as the subject of legal relations. Citizenship as a legal community was the central theme of social philosophy and political and law thought of the twentieth century. Personalisation of social relations led to the understanding of community actions as a situational consent. Nowadays this type of individualization of social space destroys traditional social totality. A state has become a type of legal order. Thus, there is a legal topology, which is focused on the reflection of conditions of social and political life.

Артеменко А. Топологические аспекты социальной идентичности

Статья посвящена анализу системы топологии в современной социальной философии. Анализируются ключевые аспекты топологических систем современной социальной философии. В статье отмечается, что топологическая схема может быть использована как универсальное описание и характеристика специфики социального бытия.

Ключевые слова: топос, социальная система, топология, идентичность.

Звернення до проблеми ідентичності в соціально-філософських дослідженнях відображає чутливе ставлення сучасного світу до тем внутрішньої свободи, індивідуальності людини, сприйняття особистості як діяча й активного учасника соціальних процесів. Руйнація модерних систем уявлення про "будову" соціального простору, структурні зміни організації сучасних соціальних взаємин, криза широкомасштабних "політик" початку ХХІ століття, які визначали процеси світу, регіонів і окремих суспільств, – усе це беззаперечно спонукає до комплексного філософського переосмислення природи й системи соціальних структур, зв'язків, об'єктів.

Традиційно дослідники звертались до системи соціальних і культурних ідентифікації особистості, соціальних груп суспільства (Ю. Габермас, Д. Хауелл, М. Беррі, Ш. Ейзенштадт, В. Шлюхтер, Ю. Бромлей, П. Гуревич, Ф. Кессіді, В. Малахов). Пояснення виникнення соціокультурної єдності суспільства та механізмів самоорганізації в теоріях індустріального й постіндустріального суспільства, постмодерної й модерної культури, теоріях цивілізаційних моделей сучасності (К.-О. Апел, Р. Арон, Д. Белл, Г. Маркузе, Е. Тоффлер, Ю. Габермас, О. Шпенглер, К. Ясперс, Р. Зимовець, В. Іноземцев, С. Кримський, М. Лапін, В. Лекторський, В. Федотова, І. Хоменко), через що стає можливим вихід на розгляд "кризи ідентичності" С. Гантінгтона, "повернення дівця" А. Турена, "фатальних стратегій" Ж. Бодріара.

Розгляд проблеми ідентичності потребує звернення до акторно-мережевої теорії, в якій відбувся синтез нової онтології М. Гайдеггера, соціології повсякденності Г. Зіммеля, А. Шюца з ідеями мережевого суспільства М. Кастельса і П. Бурд'є. Її авторами можна назвати Б. Латур, Дж. Ло і М. Каллон, а для пострадянського простору ця теорія стала відомою завдяки роботам російських дослідників А. Філіппова і В. Вахштайна, а також українського філософа В. Палагути.

Топологічний метод, який активно застосовується останнє десятиліття в соціальній філософії, перетворився на універсальний інструмент комплексного аналізу соціальної системи та процесів, що в ній

відбуваються. Використання низки концепцій і підходів сучасної соціальної теорії, а саме концепції інтероб'єктивності Б. Латура, суб'єкт-центричного підходу К. Кнорр-Цетіної, теорії фреймів І. Гофмана, дали змогу розбудувати філософську топологічну концепцію соціального простору. В ракурсі цієї концепції і завдяки новим методологічним підходам ми плануємо висвітлити деякі топологічні аспекти соціальної ідентичності.

Для модерної людини всі прояви індивідуалізму, розуміння Я як здатності створювати єдність, концентруються у сфері соціальної інтеграції та виконання соціальних ролей. “Соціальна фізика” заміняє систему природного оточення, а пояснення змін набуває забарвлення суспільних потреб і динаміки розвитку спільноти. Переконавання в тому, що соціальні закони за своєю об'єктивністю подібні до фізичних, створює “ідеологію суб'єкта”, яка невід'ємна від ідеології маси (партії, класу чи нації). Суспільство набуває значення “ціле” і подається як втілення абсолютної раціональності, що за умов гіпертрофованої інтеграції особи в соціальні процеси модерної доби посилює впевненість у тотальності суспільних взаємин.

Поняття “суб'єкт” виникло в модерній соціальній філософії як суто технічне, інструментальне позначення ситуації напруження і протиставлення. В соціальній філософії це поняття мало відбивати процеси усвідомлення особою своїх прав і суспільної цінності та можливість відстояти свої права лише через єднання з іншими. Але переконавання в тому, що технологія опису (відбиття усвідомлення) створює сам предмет, згодом приводить до того, що суб'єкт став ідеологією, яка приховує об'єктивні функціональні зв'язки в суспільстві. Гуманістичний образ людини як активної творчої особистості, що дістався у спадок модерності від попередньої епохи, потрапляє в полон соціальної раціональності, де обставини змушують до встановлення порядку, формалізації соціальної ідентичності та дій всіх членів спільноти. Винесення Я за ряди конкретних, епізодичних, предметних відносин створює враження ситуативності функцій, “ролей” особи. Для модерності поняття “соціального Я” все більше перебирає на себе юридичного значення, перетворюючись на майже синонімічно близьке поняття “громадянин”. Громадянин – це актор, діяч соціального простору, що змінює обставини власного перебування у світі. Разом з цим держава стає топологічною умовою, яка забезпечує здійснення “індивідуального щастя громадянина”. Тобто виник новий тип соціальності, що відображав ідею індивідуалізації прав, вчинків, участі в суспільному житті як захисті власних інтересів.

Отже, від ідеї активної особистості модерність перейшла до ідеї громадянства, а від ідеї народу – до нації як культурної, історичної, економічної та політичної спільноти. Але відбувається подальша модифікація понять соціальної топології, що проявилась у набутті особою правової екстеріоризації (у понятті “громадянин”), а також історичної індивідуалізації, як частина загального утворення – “нація”. Результатом цих процесів стало виникнення ідеологізованих “сенсів історії”, що є інтерпретацією дієвого втілення “прав нації”.

За такого підходу базові структури модерної соціальності “конституційний лад” і “національна держава” – це інструменти реалізації індивідуальної свободи, які слугують “біографічним розв'язанням системних суперечностей” [1, с. XLI]. Активний дієвий статус особи та спроба позбавитись “накинених ззовні” форм ідентифікації важко впроваджувались у законодавчій практиці та змінах у системі нових універсальних форм екстеріоризації особи.

Персоніфікація функції держави визначається державним правовим порядком, а відтак проблема держави як діючої особи, суб'єкта правових стосунків, є проблемою “приписування”, “метафори”, “мовного вжитку”. Тобто поняття “держава” перетворюється на теоретичний конструкт, що швидше змальовує загальні умови, правовий порядок, а не відносини, в яких беруть участь громадяни і держава. У цьому контексті з'явився новий принцип оцінки соціальної активності як субсидіарної [2, с. 112] за своєю природою діяльності. В межах правового позитивізму субсидіарність більше походить на реалізацію принципу індивідуалізму й захисту прав меншості. Індивідуалізація соціальних і правових стосунків та посилення принципу субсидіарності потребують нових узагальнень, і таким стає поняття “суб'єкт” стосовно держави. Якщо формально право є авторизованим, то його вимоги не є безособовими і звернення передбачають конкретних виконавців – суб'єктів стосунків без звичних маркерів приналежності до модерної форми національної держави. Це прояв “легітимізаційного індивідуалізму” [2, с. 112], який прийшов на зміну ідеї легітимації через спільність чи то культурну, чи то політичну, перехід від “архаїчної федерації до субсидіарності”.

Завдяки концепції субсидіарності відбувається перехід до ідеї індивідуалізму як зміщення центру цінностей з колективного соціального суб'єкта на окрему особу. Громадянин виступає як суб'єкт правових стосунків, який не просто “передає рух”, а переспрямовує його, тобто стає не обставиною, а причиною соціальних перетворень. Такий крок свідчить про те, що право не просто конкретизується, а індивідуалізується. Правова теорія фактично зорієнтована на пошук нової юридичної форми визначення особи як суб'єкта правових відносин. Функціональна спрямованість ідеології суб'єкта потребувала нових гарантій прав, які не прив'язувались до прав спільноти чи держави із її статусом громадянина.

Тому поняття “суб'єкт” у філософсько-правовій літературі ХХ століття набуло статусу “чистої правознавчої категорії”, де уникнуто прив'язки до часового визначення, культурного середовища, полі-

тичної ангажованості. Разом з цим відбувається виправлення ілюзії щодо держави як діючого суб’єкта соціальних взаємин та визначення статусу громадянина через прив’язку до культурно-історичної локальності.

Практичний бік цих процесів проявився в системі діяльності міжнародних організацій. Права людини, а не громадянина чи нації, стали центром уваги і теоретиків, і практиків соціальної справи. Громадянство як *правова* спільнота стало центральною темою соціальної філософії та політико-правової думки ХХ століття. Саме це заклало основу всіх теоретичних нововведень, що реалізовані в Декларації прав людини, принципах і нормах сучасного міжнародного права. В історичному контексті розвитку модерності це виглядає як замикання певного історичного циклу: від Декларації захисту гідності людини, через Декларацію прав людини і громадянина до прагматичного правового закріплення прав особи на надання конкретних послуг соціального, економічного й культурного плану.

Ідеологія суб’єкта потребувала визнання за ним права бути єдиним володарем власної долі та єдиною дієвою силою у створенні умов свого існування. Індивідуалізація суспільних відносин привела до розуміння організації спільних і власних дій за принципом ситуативної згоди, що не потребує загальної ідеї добра чи блага. У зв’язку з цим позитивне право лишило собі суто інструментальні позиції, які можна підмінити в приватній домовленості, що й буде означати “відновлювальне правосуддя” [3]. Злочин виглядає як “порушення нормальних взаємин між двома особами”, а не “образа суспільних устоїв і моралі”, бо держава за такої парадигми лише “операційне поняття”, а не гарант здійснення права на щастя чи справедливість.

В умовах модерної парадигми нація, держава, клас розглядались як дійові особи, “колективні суб’єкти”, що слугували відтіненою головною ідеєю – особистої свободи. Разом із цим вони створювали постійне середовище протистояння суб’єкта й оточення, характер якого змінювався по мірі зняття обмежень та заборон. Подальший “диктат індивідуалізації” перетворив будь-який колективний суб’єкт на варіант персонального вибору. Індивідуалізація соціального простору руйнує традиційні соціальні тотальності, зводячи їх до рівня міжособистісного контакту, індивідуалізуючи, в тому числі, і сферу юридичної норми. Навіть нація набула ознак не культурно-історичної, а правової ідентичності, а держава з суб’єкта відносин перетворилась на правовий порядок.

Сучасний “індивідуалістичний етап” оцінки соціального простору життя – це результат модерного руху за право особистості створювати власний образ, що поступово реалізовувалось через низку правових положень, зміну уявлень про роль “великих спільнот” і розгортання “ідеології суб’єкта”. Відмова від традиційних форм соціальності або їх докорінна ревізія закладена бажанням звільнення від обмежень, “індивідуалізації” суспільства.

Індивідуалізоване суспільство – це зворотній бік субсидіарності сучасного суспільства, де правовий порядок захищає індивідуальні відмінності, а не спільності, що підсилює потребу в опрацюванні топологічних систем, де соціальні процеси сприймаються як потік активності, в якій особисті пріоритети перетворюються на сенс соціальної діяльності. Індивідуалізація породжує потребу в топології, оскільки “власна ініціатива” орієнтована на безпосереднє оточення, майже тілесну межевість. Таким чином, виникає правова топологія, що зосереджена на відображенні умов життя, особистісної комунікації, первинних благ, що створюють правовий і упорядковують соціальний простори на підставі особистої домовленості. При цьому автономія і самостійність діяльності суб’єктів не повинна обмежуватись загальними правилами.

Соціальна філософія ХХ століття трансформувала ідеї держави, громадянства, нації як правової спільноти і разом із цим зробила наочним парадокс соціального розвитку модерних та постмодерних суспільств. Він полягає в тому, що боротьба за стійкість соціального світу до всього спонтанного закінчилась відкриттям дівця, який може не тільки залежати від обставин, об’єктивних законів і процесів, але й впливати на оточення тільки своєю присутністю. Присутність – це вже дія, що активує топологічні умови об’єктів, що потрапляють у єдиний простір. Водночас відбулось переформатування розуміння системи соціальних зв’язків, де поняття “суб’єкт”, “актор”, “діяч” стають зайвими через свою антропологічну перевантаженість. Тобто ідеї “повернення дівця” та “індивідуалізації” суспільства сприяли баченню залежності людини від оточення та водночас зрівняння її ролі з роллю оточення в статусі актанта. Індивідуалізація суспільства призвела до зменшення значущості соціальних ролей, але також виявила дійові структури навколишнього світу, що теж виконують роль актора.

Проблема топології ідентичності може бути розглянута як проблема стосунків об’єкта й суб’єкта, переходу від акторного до актантного розуміння взаємин людини з оточенням. Владне привласнення простору, яке притаманне ідеології суб’єкта, породило той набір ознак ідентифікації, які не належать самому суб’єктові, він його “позичає” в оточення або об’єкта. Відтак *проблема ідентичності постає не як проблема виокремлення з оточення, а як проблема неможливості протистояння злиттю з ним.*

Універсальність і об’єктивність, раціональна доцільність і “чисті форми відмінності” постають як пропозиція спокуси “універсальним визначенням”. Проблема ідентичності частіше за все в соціальному плані з’являється як проблема автономності соціального суб’єкта, якій протистоїть спокуса бути

залученим до спільності в будь-якій формі й одержання з цим певних преференцій: від правового захисту та соціального статусу до “присвоєння” соціального простору, який утворено спільністю ознак.

Коли встановлення глобальних зв'язків і мереж втратили такі ознаки, як контрольованість і планованість, то стався перехід до ідеї глобалізації як розвитку індивідуалізованого суспільства. У зв'язку з цим суспільство розглядається не як онтологічна тотальність, а як складна система окремих елементів, що з'єднують матеріальне й нематеріальне в гетерогенну мережу. Соціальність і об'єктність стають продуктом відносин, а відтак, будь-який об'єкт, що виникає, утворює певний функціональний і смисловий простір та має своє значення в системі взаємин цього простору. Тому об'єкти грають роль своєрідних вузлів, що з'єднують декілька систем – просторову (як фізичний і соціальний простір), соціальну (як простір соціальної дії і взаємин), знаково-смисловою. Через що топологія об'єкта перетворюється значною мірою на мережу відмінностей, що не завжди визначаються як суто соціальні. Звідси, соціальна дійсність уже не може бути описана як просторово однорідне й стійке в часі “соціальне тіло”. “Соціальне тіло” фрагментовано нескінченною множиною і непостійністю учасників соціальних процесів, а їх якісний і кількісний склад завжди є індивідуальним. Множинність набуває цілісного вигляду як мережа, що розглядається у формі просторовості, в якій простір – це порядок предметів, що утворює унікальний функціональний зв'язок і значення об'єктів. Сам предмет, окрім просторовості, звичної для географічної топології, постає як перетинання відносин, *мережевий вузол* простору потоків.

У такій системі “множинності просторів” і “гетерогенних мереж” будь-який об'єкт набуває множинності значення: він має одне значення в системі географічних координат, інше – в системі мережових стосунків та простору потоку. Навіть принцип увімкненості й розірваності мережі говорить не лише про залучення і відсторонення об'єкта. Його можна інтерпретувати як формоутворюючий момент, коли разом із втратою функціонального чи просторового контакту виникає автономна система соціального простору, новий об'єкт з власною мережевою організацією. Подібна абсолютизація мережових відносин робить інверсійними суб'єкт і об'єкт, тим самим “розчиняючи”, “стираючи” грань картезіанського розрізнення між суб'єктом і об'єктом. Об'єкти стають просторово й топологічно множинними та мінливими. Множини і відносини утворюють певну стійку форму об'єкта, яка може набувати множинності проявів і трансформацій, але головним у цій системі є функціональний зв'язок, розрив якого призводить до морфогенезу.

Таким чином, ідея топології дозволяє по-іншому підійти до вирішення проблеми ідентичності. Згідно з положенням акторно-мережевої теорії, “все бере участь у створенні та підтримці всього”, існує не один, а множина способів упорядкування дійсності, але принципово важливим у цій ситуації є здатність утворювати певну цілісність. Цей принцип класичної філософії стосовно визначення Я не втратив актуальності навіть у технізованому мережевому підході до проблеми ідентифікації Я як топосу в системі функціональних, просторових і потокових зв'язків. Ідентичність постає як вузол з'єднання, співвіднесення і встановлення/руйнації взаємозалежності статичних соціальних структур і динаміки соціальних стосунків. Вузол мережі перетворюється на символ здатності створювати єдність, що в різних системах може бути суб'єктом чи дієвцем. Множинність з'єднань не означає множинність самого вузла, так само як і проєкції цих з'єднань у функціональному, фізичному чи потоковому просторах.

Індивідуалізм пишається цим надбанням, – індивідуальний простір, що виникає разом з суб'єктом, – але фактично через ідею суб'єкта, так само як і ідею дієвця, ми доходимо до розуміння Я як цілісної структури, що вбудована в оточення. Індивідуальний простір не міститься поза простором фізичних та соціальних об'єктів, так само і діяльність Я постає як “продовження руху іншого”. У межах топологічного розгляду проблеми ідентичності акценти взаємин суб'єкта й об'єкта, актора й актанта радикально змінюються. Топологія ідентичності створюється не за рахунок залучення суб'єкта до ширшої спільності, а завдяки виокремленню з неї.

Література:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
2. Гьоффе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьоффе ; [пер. з нім. Л. А. Ситніченко, Ж. О. Лозінська] – К. : ППС-2002. – 436 с.
3. Зер Х. Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание / Х. Зер. – М. : МОО Центр “Судебно-правовая реформа”, 1998. – 354 с.
4. Кельзен Г. Чисте правознавство: 3 дод. Пробл. справедливості. / Г. Кельзен ; [пер з нім. О. Мокровольсько-го]. – К. : Юніверс, 2004. – 496 с.
5. Ло Дж. Пространства и объекты / Дж. Ло ; [пер. с англ. В. Вахштайна] // Социологическое обозрение. – 2006. – Т. 5. – № 1. – С. 30–42.
6. Палагута В. И. Самоидентификация социального субъекта в дискурсивных пространствах / В. И. Палагута. – Днепропетровск : “Инновация”, 2010. – 440 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології НФаУ К. А. Іванова

УДК 17.026.4

Віктор Козловський

КАНТОВА МОРАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ: ЗАГАЛЬНІ КОНТУРИ ПРОЕКТУ

У статті досліджуються загалі риси моральної антропології І. Канта, її зв'язок як з доктриною радикального зла, так і засадами критичного філософування німецького мислителя. Розглядаються особливості моральної антропології у порівнянні з іншими видами кантівського антропологічного дискурсу.

Ключові слова: моральна антропологія, трансцендентальна антропологія, прагматична антропологія, радикальне зло, трансцендентальні принципи, емпірична й інтелегібельна природа, досвід, свобода.

Kozlovskiy V. Kant's moral anthropology: general outline of the project

This article investigates Kant's moral anthropology project, which was mentioned in his basic ethical treatises – “Critique of Practical Reason” (1788), “Religion within the Boundaries of Mere Reason” (1793) and “Metaphysics of Morals” (1797), as well as in unfinished manuscript, that publishers call “Opus Postumum”. In these texts philosopher has formulated the idea of a special anthropological doctrine that needs to be created for better understanding of how to apply pure (a priori) imperatives of moral and rights in the context of human (empirical) nature. In this article correlations between project of moral philosophy with anthropology of religion in particular the doctrine of radical evil written by German thinker can be traced. The most radical evil, specific to the human nature, underlines the peculiarities of the moral anthropology, because human predisposition to evil is the founding idea that makes this type of anthropological discussion possible. Most of the attention is given to ascertaining the characteristics of the moral anthropology which underline its relativity to the “experience of the radical evil” on one hand and to the principles of the critical philosophy on the other. At the same time, it is shown that moral anthropology should not be viewed as the consistent implementation of the aforementioned principles. In his handwritten notes, the German philosopher studies the idea of the transcendental anthropology in this exact context. It is proved that this idea should not be viewed as the adequate implementation of Kant's understanding of the anthropology, because the philosopher has had much broader ideas concerning humans, their nature, freedom and morality. The specifics of the moral anthropology are also studied in this perspective, mostly in comparison to other types of Kant's anthropological discussion, specifically to the pragmatic, physical and biological understanding of humans and their nature.

Keywords: moral anthropology, transcendental anthropology, pragmatic anthropology, transcendental principles, empirical and intelligible nature, experience, radical evil, freedom.

Козловский В. Кантовская моральная антропология: общие контуры проекта

В статье исследуются общие черты моральной антропологии И. Канта, ее связь с доктриной радикального зла, а также с принципами критического философствования немецкого мыслителя. Рассматривается особенность моральной антропологии в сравнении с иными видами кантовского антропологического дискурса.

Ключевые слова: моральная антропология, трансцендентальная антропология, прагматическая антропология, радикальное зло, трансцендентальные принципы, эмпирическая и интелегибельная природа, опыт, свобода.

Як свідчать Кантові тексти – статті, нотатки і листи – десь з кінця 1760 р. німецький філософ усвідомив потребу створення науки про людину, її природу – антропологію, але як доктрину особливого гатунку. Відомо, що така наука постала як академічна дисципліна, лекції з якої філософ читав починаючи з 1772 р., а наприкінці життя оприлюднив цю “нову науку” у вигляді книжки з промовистою назвою “Антропологія з прагматичного погляду” (1798). Вихід цього цупкого трактату викликав “мовчазний подив” сучасників. Тогочасні філософи й науковці навіть не зрозуміли, який стосунок ця “дивна книжка” має до трансцендентального філософування знаменитого мислителя.

Сучасні фахівці (Р. Брант, П. Фрірсон та ін.) зазначають, що за життя Канта з'явилось зовсім мало рецензій на його антропологічну працю. Ніхто з відомих філософів, інтелектуалів тієї доби не відгукнувся на цей трактат рецензією. Якщо й з'являлись якісь відгуки, то зазвичай це були коротенькі нотатки, автори яких не ставили за мету розібратися з оригінальністю кантівського задуму, з'ясувати зміст і структуру прагматичної антропологічної доктрини. І це є промовистим фактом, особливо якщо взяти до уваги, що з середини 1790-х років Кант перебував у zenіті слави, про нього знали чи принаймні чули майже всі тогочасні європейські інтелектуали – філософи, науковці, письменники тощо.

Попри таку зневагу до свого антропологічного дітища, Кант вважав свій трактат вагомим внеском у антропологічну тематику, тож не дивно, що вже через два роки це дослідження він наважився перевидати.

То може прагматична антропологія і є для Канта єдиною можливим варіантом вчення про людину? Але ж прагматична антропологія не є трансцендентальною доктриною? Її завдання зовсім інші, вони не належать царині критичного філософування німецького мислителя. І це завжди, особливо за життя філософа, викликало подив і певні непорозуміння з боку колег і учнів.

Відомо, що питання про людину з'являється у кількох текстах кенігсберзького філософа. Перш за все, у підручнику з "Логіки" (1800), де філософ зазначає: "Сферу філософії у космополітичному сенсі можна унаочнити в таких питаннях: 1) Що я можу знати? 2) Що я мушу робити. 3) На що я маю сподіватись? 4) Що таке людина? На перше питання відповідає метафізика, на друге – мораль, на третє – релігія, на четверте – антропологія. Але, по суті, все це можна було б звести до антропології, бо три перших питання мають відношення до останнього" [9, с. 21]. Здивування викликає не те, що саме у підручнику з логіки з'являється питання про людину, а те, що німецький мислитель припускає можливість редукції трьох трансцендентальних питань (а три питання належать до компетенції трансцендентального філософування) до четвертого, антропологічного.

Потрібно нагадати, що три питання з'явилися ще у першому виданні "Критики чистого розуму". Відомо, що вони постали як певний підсумок всієї проблематики, що її виклав філософ у своїй першій "Критиці". Але ж у цій праці Кант розглядав (про що він неодноразово зазначав) зовсім не як емпіричні чи прагматичні питання, а питання трансцендентальні. Отож, він пише: "Усі інтереси мого розуму (як спекулятивні, так і практичні) об'єднуються в таких трьох питаннях: 1. Що я можу знати? 2. Що я мушу чинити? 3. На що маю сподіватись?" [6, с. 522].

Принагідно зазначимо, що на час створення "Критики чистого розуму" у Канта ще не було чіткого розуміння можливостей трансцендентального обґрунтування другого і, особливо, третього питань. Отож, згідно з позицією німецького філософа, у тому вигляді як вона представлена в першій "Критиці", "друге питання є суто практичним. Як таке воно може, щоправда, належати чистому розумові, – зазначає Кант, – але тоді воно є не трансцендентальним, а моральним, і, отже, наша критика сама по собі не може ним займатися?" [6, с. 523]. Як випливає з викладеного, у цей період своєї філософської творчості, Кант ще не мав чіткого уявлення про трансцендентальний вимір морального закону обов'язку. Для 1770-х р., коли філософ з великим напруженням усіх своїх інтелектуальних сил розробляв "Критику чистого розуму", моральні приписи, попри переконаність філософа у їхній практичній значущості, оскільки моральні норми вмотивовують людські вчинки на засадах свободи, все ж не був переконаний у тому, що мораль є цариною трансцендентального філософування. Щоправда, звернення до Кантових лекцій з практичної філософії, що їх читав філософ у період інтенсивної роботи над текстом першої "Критики" (1770-ті роки), свідчать, що він суттєво наблизився до розуміння трансцендентальної природи морального закону. Принаймні в цей період Кант відмовився від обґрунтування моральних приписів на засадах британсько-шотландської теорії "моральних почуттів" (Ф. Шефсбері, Д. Г'юма, А. Сміта та ін.). Його також не вдовольняли теологічні доктрини, що висновували моральні приписи з божественних настанов. Відомо, що за часів Канта на німецьких інтелектуальних теренах ці теорії користувались значною популярністю, кожна мала своїх прихильників. У період підготовки "Критики чистого розуму" Кант відмовився від цих впливових моральних і теологічних "трендів" сучасності, вбачаючи в них певну небезпеку для автономії людської моралі, оскільки як теорії "моральних почуттів", так і теологічні доктрини редукують моральні максими до чогось не властивого ним, тобто гетерономного – людських емотивних станів, що пов'язані з переживаннями добра і зла, чи визнання залежності моральних приписів від Вищої істоти.

Щодо третього питання, то відомо яких зусиль доклав Кант задля з'ясування його трансцендентального змісту. У "Критиці чистого розуму" він ще зараховував його до спекулятивної сфери і надавав, відповідно, як самому питанню, так і будь-яким відповідям на нього лише негативний сенс: "Третє питання, а саме: якщо я вчиняю, то на що я тоді смію сподіватися? – є водночас практичним і теоретичним, так що практичне є лише провідною нитку для відповіді на теоретичне питання і, якщо воно піднімається надто високо, – на спекулятивне?" [6, с. 523]. Така смислова невизначеність цього питання (воно є і практичним, і теоретичним) значно ускладнювала пошук аподиктичних відповідей на нього. І лише з часом Кант дійшов висновку щодо можливості віднайти і встановити трансцендентально-апріорні принципи релігії, що, зрештою, уможливило віднайти відповідь на питання щодо того, на що людина може сподіватися за умов, що вона свідомо веде морально-добродічне життя.

Потреба надати обґрунтовану відповідь на третє питання – це ще не всі проблеми, з якими зіштовхнувся Кант. Як зазначав сам філософ, можливо, найбільшого напруження потребувала від нього відповідь ще на одне питання (навіть на два питання), яке навіть не згадується у першій "Критиці", хоча саме це питання мало для нього неабияке значення. Власне йдеться про з'ясування трансцендентальних засад естетичної й телеологічної здатності судження. Відомо, що пошук апріорних засад для суджень смаку та рефлексивних суджень доцільності філософу вдалося завершити найпізніше у "Критиці здатності судження" (1790), доклавши для цього величезних інтелектуальних зусиль.

Тільки після встановлення всіх апріорних принципів, що уможливають розгортання трьох фундаментальних здатностей людини – пізнання, волі і суджень смаку, причому не в емпіричному, а осо-

блिवому – трансцендентальному вимірі, – ми можемо сподіватися на те, що наблизились, на думку Канта, до обґрунтованих відповідей на три питання “Критики чистого розуму”. Але щодо редукції всіх цих питань до питання про людину у першій “Критиці” навіть не йдеться. Тому важко уявити, що німецький філософ міг передбачати таку перспективу для своєї критичної філософії – зведення трансцендентальних питань до антропологічної тематики.

Сумнівність такої перспективи зростає ще більше, з огляду на те, що підручник з “Логіки” не є авторським текстом, це суто компілятивний твір, складений із лекційних курсів з логіки, що їх читав філософ у різні періоди своєї викладацької діяльності в “університеті Альбертини”. Крім того, сам філософ не брав участі у підготовці його до друку. Як відомо, це видання підготував колега Канта по університету Г. Б. Іеше, на основі студентських конспектів і нотаток самого філософа. Цікаво, що у тих матеріалах, що увійшли до складу XXIV тому академічного видання (Akademie Ausgabe) кантівських текстів, де зібрані всі більш-менш валідні студентські конспекти з логіки, ми не знаходимо цього знаменитого пасажу. І це дивно, оскільки оприлюднені у цьому томі лекційні матеріали охоплюють великий період академічної діяльності кенігсберзького професора – майже всі семестри, коли він читав свій курс з логіки. З іншого боку, підтримку цієї популярної тези ми відзначимо в листі Канта до К. Ф. Штейдліна, де філософ перераховує всі чотири питання (майже дослівно), але не як питання, а як задачі, завдання (Aufgaben) для власного філософування. Водночас тут не йдеться про якусь редукцію трьох завдань до четвертого – антропологічного: “У відповідності до моїх давніх намірів, – зазначає Кант, – планом роботи у сфері чистої філософії, я передбачав вирішити три завдання: 1) Що я хочу знати? (Метафізика). 2) Що мені належить робити? (Мораль). 3) На що маю сподіватися? (Релігія); за цим повинно йти вслід четверте завдання: Що є людина? (Антропологія: з цього предмету я щорічно читаю курс протягом 20 років)” [11, с. 429]. З урахуванням того, що ми точно знаємо, коли саме Кант написав цього листа (травень 1793 р.), можемо бути певними в тому, що саме тут сформульована автентична позиція філософа щодо взаємозв’язку трансцендентальних і антропологічних питань. Крім того, в цьому листі маємо справу з більш обґрунтованою позицією щодо цих питань, аніж це репрезентовано у “Критиці чистого розуму”. Це пов’язано з тим, що Кант порушує це питання вже як певний підсумок того, що здійснено й розгорнуто у його трансцендентальній філософії, тобто, що викладено у трьох “Критиках”, а також у “Релігії у межах самого лише розуму” (1793). Отож, у листі репрезентована більш ґрунтовна позиція, аніж та, що окреслена у вигляді трьох трансцендентальних питань у “Критиці чистого розуму”. Щобільше, у першій “Критиці” відсутнє питання про людину і, відповідно, будь-які натяки на якусь редукцію трансцендентальних питань до питання про людину.

Але про яку антропологію йдеться? Судячи з усього, філософ мав на увазі свій щорічний лекційний курс з прагматичної антропології. То чи означає це, що відповідь на четверте питання знаходиться повністю в компетенції прагматичної антропології? Численні висловлювання німецького мислителя, які ми знаходимо як у його основних творах, так і в текстах лекцій і рукописних нотатках, не дають підстав для відповіді на це питання саме у такому, прагматичному ключі. Справді, важно повірити, що Кант запропонував редукцію трьох *трансцендентальних* питань “Критики чистого розуму” до питання, відповідь на яке лежить у площині *прагматичної* моделі людини. Мабуть, таке рішення неможливо уявити навіть з огляду на багатство змісту, ідей і підходів, що їх запровадив Кант у своїй “Антропології з прагматичного погляду”. Ні за яких обставин і ніколи Кант не розглядав свої лекції з антропології, як і трактат (фактично підручник) з прагматичної антропології, як виклад і обґрунтування якогось своєрідного трансцендентального вчення про людину.

Але існує ще один цікавий текст, де ми зустрічаємо ці самі питання – лекції з метафізики. Знову-таки, треба пам’ятати, що це не автентичний, авторський текст, а нотатки студентів. Отож, в одному з таких конспектів (у так званій “Metaphisik L2”, що датується початком 1790-х років) німецький мислитель зазначає: “Філософія мусить бути здатною визначити: 1) джерела людського знання; 2) сферу його можливого і корисного застосування; 3) межі розуму. Сфера філософії у космополітичному сенсі (in sensu cosmopolitico) може бути зведена до таких питань:

Що я можу знати? Це доводить метафізика.

Що я повинен робити? Моральна філософія це показує.

На що я можу сподіватись? Релігія цьому вчить.

Що є людина? Антропологія вчить цьому.

Все це можна було б назвати антропологією, оскільки три питання звернуті до четвертого” [17, с. 533–534]. Як бачимо, цей текст майже дослівно відтворює відповідний пасаж “Логіки” і листа Канта до К. Ф. Штейдліна.

Однак важко уявити, що Кант наприкінці життя відмовився від базових засад свого трансценденталізму в ім’я прагматичної антропології, яка ніколи не претендувала на статус трансцендентальної науки.

Отож, лише в “Логіці” і “Лекціях з метафізики” ми дійсно спостерігаємо певне намагання філософа редукувати три трансцендентальні питання до четвертого – питання про людину, хоча, здається, за всіма “канонами” трансценденталізму це питання не може і не повинно розглядатись як трансценден-

тальне¹. Водночас у листі до Штейдліна німецький філософ ні про яку редукцію взагалі не пише. Тож, може, ми маємо справу з не послідовністю завжди такого послідовного філософа? Чи, все ж, Кант мав на увазі якусь “іншу людину”, якийсь інший вимір людської природи, який не розкривається і не описується у межах “антропології у прагматичному сенсі”? Чи кантівські тексти дають підстави для розуміння людини поза межами “прагматичної антропології”?

Справді, в одному з останніх великих текстів, а саме в “*Метафізиці звичаїв*” (1797) Кант сформулював ідею створення ще однієї (окрім прагматичної і фізичної) версії антропології – моральної. Остання співвідноситься із метафізикою звичаїв, оскільки її метою є вивчення “суб’єктивних перешкод, а також сприятливих умов виконання законів метафізики звичаїв у людській природі” [8, с. 217]. Звісно, Кант застерігав від надмірного оптимізму щодо моральної антропології (*moralische Anthropologie*). У цьому трактаті він кілька разів підкреслює, що хоча моральна антропологія за певних умов може стати важливим теоретичним надбанням, однак вона “ні за яких обставин не повинна мати першості щодо метафізики звичаїв або бути ототожнена з нею... Моральна антропологія не повинна стати ані керівництвом для суджень, ані дисципліною духу в його виконанні належного, приписи якого повинні а ргіогі даватися лише чистим розумом” [8, с. 217]. Тобто моральна антропологія не може і не повинна перебирати на себе пошук і встановлення апріорних засад пізнання людини, бо її мета дещо інша – аналізувати людську природу, спираючись на досвід.

До питання про створення якоїсь моральної антропології Кант не одноразово звертався також у своїх лекціях з етики. У декількох місцях цих лекцій, зокрема у так званій “моральній філософії Колінза”, він зазначає, наприклад, таке: “Моральність не може існувати без антропології, оскільки потрібно спочатку знати про суб’єкта, чи має він можливість досягти того, що від нього вимагається, що він мусить вчиняти” [16, с. 244]. І далі Кант ще більше акцентує увагу на тезі щодо важливості антропології для моралі, коли заявляє, що “мабуть, справді, припустимо розглядати практичну філософію навіть без антропології, чи без знання суб’єкта, однак тоді це буде просто спекулятивним знанням або ж ідеєю. Таким чином, людина повинна, наразі, хоча б бути відповідним чином навчена... Розгляд правил не дає ніякої користі, якщо не можливо зробити людину готовою слідувати за ними. Відтак ці дві науки між собою тісно пов’язані” [16, с. 244].

Чи не пов’язана така увага до антропологічних вимірів моральних вчинків з певним впливом практичної філософії і психології А. Баумгартена, за підручниками якого Кант викладав низку філософських дисциплін, зокрема, етику. Баумгартен дотримувався тієї думки, що етична доктрина мусить бути не тільки теоретичною, а й мати прагматичний сенс, тобто теорія повинна забезпечити реальний вплив на людське бажання діяти, вмотивовувати вільний вибір. Тому цілком зрозуміло, чому Баумгартен пов’язував етику з психологією – це була спроба віднайти внутрішні механізми втілення етичних норм у реальну людську поведінку.

Характерно, що вже у “Критиці чистого розуму”, тобто на початку 1780-х р., Кант цілком усвідомлював, що “метафізика звичаїв, власне, є чиста мораль, в основі якої зовсім не покладена антропологія (емпіричні умови)” [6, с. 544]. У середині 1790-х р. Кант вже визнає потребу в антропології, але як такої емпіричної науки, яка дотична до правових і моральних норм. А це означає, що цей досвід повинен відрізнятися від того на якому ґрунтується як емпірична психологія, так і прагматична антропологія. Тоді знову постає питання: якими мусять бути ті емпіричні умови чи той досвід, яким повинна послуговуватись моральна антропологія? Це питання особливо актуальне, з огляду на те, що моральна антропологія не може апелювати до того досвіду, який є засадничим для емпіричної психології чи прагматичної антропології. Що ж це за досвід?

Відповідь потребує певних уточнень. Звернімо увагу на те, що “Метафізика звичаїв” поряд з “Антропологією з прагматичного погляду” стали останніми великими текстами, що були оприлюднені Кантом самостійно, без сторонньої допомоги (як, наприклад, “Логіка”, “Фізична географія” і “Педагогіка”).

Цікаво, що трактат “Метафізика звичаїв” викликав як захоплення і цілковите схвалення, так і критичні судження та нарікання з боку деяких тогочасних філософів, причому як за життя Канта, так і після його смерті. Високу оцінку цього пізнього кантівського тексту дав, наприклад, Я. С. Бек, – талановитий учень Канта, оригінальний послідовник критичної філософії. Так, у своєму розлогіму коментарі на першу частину “Метафізики звичаїв” він зазначає: “Метафізику звичаїв” я вважаю видатним досягненням, оскільки після багатьох невдалих спроб людського духу в цьому творі встановлюється первинний принцип морального обов’язку, який постає як принцип права і поняття чеснот” [2,

¹ Так, К. Ясперс висловлював певні сумніви щодо того, чи спромігся Кант відповісти на своє четверте питання: “На це питання (про людину – В. К.) не було, як на перші три, відповіді у вигляді якоїсь спеціальної роботи. Кантівська “Антропологія”, яка оприлюднена вже у старості, є зібранням його лекцій, що читались впродовж тривалого часу, не може дати обґрунтовану відповідь, яка б була адекватною розумінню ним цього питання. Ця книга... дуже цікава, але вона дає невтішну відповідь, бо саме питання надто величне і значне. Реальна відповідь Канта на четверте фундаментальне питання – вся його творча діяльність” [5, с. 93]. Чи не є така оцінка четвертого питання способом ухиляння від розгорнутої відповіді на ту проблему, яку Кант справді порушив?

с. IV–V]. Не менш високу оцінку цьому трактату давав Й. Бергк – відомий видавець Кантових матеріалів. Зовсім іншого погляду на цей трактат дотримувався А. Шопенгауер, великий знавець і шанувальник філософії кенігсберзького професора. Попри глибоку повагу до теоретичних здобутків Канта, фундатор європейського песимізму не сприймав серйозно цей трактат (як, до речі, і прагматичну антропологію). У його працях ми зустрічаємо дуже негативні судженнями щодо “Метафізики звичаїв”. На думку Шопенгауера, було б краще, якби старий і німецький Кант цього трактату зовсім не писав. Виникає питання – чи можливо погодитись з виразом, який творець філософії песимізму виніс останньому власноруч створеному і надрукованому кантівському тексту? Ми переконані, що ні. Незважаючи на певні недоліки, що цілком припустимі для такого складного і справді “пізнього” твору, він зберігає значення підсумкового метафізичного трактату, без якого ми не мали б відповідей на низку питань, пов’язаних із кантівським розумінням людини, її свободи, сили законодавчого розуму, величі моральних чеснот. Лише за наявності цього твору стає зрозуміло, якою, згідно з Кантом, повинна, зрештою, стати “нова метафізика”, яка, з одного боку, повинна цілковито відмовитись від зазіхань на апріорне пізнання трансцендентних речей, світу ноуменів, а з іншого боку, навіть критично налаштоване пізнання граничних підвалин розуму, мусить зберігати свою метафізичну спрямованість. Тож, ми не можемо, на переконання Канта, відмовитись від метафізичної потреби розуму, яка не є його примхою, пустою забаганкою, а є його невід’ємною властивістю, наявність якої вмотивовує розум весь час рухатись до цих граничних питань, маючи на меті віднайти відповіді на ці питання. Кант завжди підкреслював, що саме ця потреба безперервно штовхає людину на пошуки відповідей на питання про безсмертя душі, свободу і Бога. Кантівські пошуки такої метафізики змушені були долати вузьке річище вольфівського догматичного раціоналізму для того, щоб в останні роки свого життя завершити створення “нової метафізики”, а саме – написати й оприлюднити її останню частину. Згідно з кантівськими настановами ця частина повинна стати трансцендентальним обґрунтування звичаєвості, тобто людської свободи, зумовленої законом, що його людина сама встановлює як імператив для будь-яких своїх вчинків і дій. Без такої метафізики, вважав Кант, система критичної філософії залишилась би незавершеною. А для Канта це було неприпустимо, бо, як відомо, він завжди переймався питанням про завершення своїх роздумів у вигляді позитивно метафізичного вчення про природу й свободу. Відомо, що ідею стосовно можливості існування саме такої метафізики Кант обґрунтував ще у “Критиці чистого розуму” і з того часу у багатьох місцях своїх пізніших текстів він не переставав повторювати думку, що претендувати на власні метафізичні доктрини мають тільки дві царини пізнання – природа та свобода. Тільки ці гілки пізнання мають право на створення власних метафізичних доктрин.

Три своїх знаменитих “Критики” він розглядав як попередні зауваги, точніше, як прискіпливо зроблений методологічний інструментарій, вкрай важливий і необхідний для майбутньої концептуальної розробки засадничих питань, що стосуються усіх можливих застосувань людського розуму (у теоретичній і практичній сфері). Отож, справжньою метою критичної філософії є звільнення людського розуму від невластивих йому завдань, які розум не здатний не суперечливо розв’язати, а відтак, і не повинен ставити перед собою, зазіхаючи при цьому на право мати якісь дискурсивні й аподиктичні знання про трансцендентну сферу, межі якої твердо не визначені, що провокує розум до спекулятивного застосування своїх концептуальних можливостей, замість того, щоб направити свої зусилля на з’ясування умов можливості свого дійсного застосування. Отож, критична філософія мусить опікуватись і перейматись не тим, що людський розум може пізнати про природу Бога, його атрибути й властивості, а також не тим, щоб за допомогою спекулятивного методу розкрити витоки людської душі, її сутність, або ж з’ясувати, у чому таємниця її безсмертя, – мета критичної філософії значно скромніша – *розчистити шлях* для створення нового, всебічно виваженого й обґрунтованого трансцендентального вчення про природу і свободу. Ці трансцендентальні доктрини власне і будуть нести гордовите ім’я метафізики – вчення, яке повинно займатися концептуалізацією природи та свободи за умов твердого дотримання тих теоретичних обмежень, що їх надають нашому розуму три кантівських “Критики”. Якщо метафізику природи Кант виклав трохи раніше, у вигляді “Метафізичних засад природознавства” (1786), то черга до метафізики свободи підійшла тільки наприкінці життя філософа¹.

Ці, здавалось, зовнішні обставини мають певне відношення до кантівської ідеї щодо того різновиду людського досвіду, який повинен стати предметом моральної антропології. Зрозуміло, що у Канта не йдеться про той досвід вивчення люди, на якому ґрунтувались концептуальні побудови емпіричної психології. Цей етап розуміння предмета і мети антропології Кант пройшов ще на початку своєї викладацької діяльності в університеті. То, може, це прагматична антропологія, курс з якої він читав

¹ У певному сенсі метафізика природи так і залишилась незавершеним проектом. Надрукований трактат – це лише частина грандіозного задуму Канта. Найважливішу проблему переходу від метафізики природознавства до фізики чи позитивного вчення про природу повинен був вирішити інший трактат, який так і залишився у вигляді величезного рукописного манускрипту, що побачив світ значно пізніше, вже у 30-х роках ХХ ст. під редакторською назвою “Opus Postumum” [14]. Цей чималий манускрипт містить низку глибоких роздумів на різноманітну філософську тематику, зокрема, антропологічну, яку автор розглядає під різними кутами зору. Проблематика моральної антропології також присутня у цьому тексті як один із напрямів дослідження людини.

тривалий час? Це також мало ймовірно, бо тоді б Кант мав всі підстави рекомендувати читачам “Метафізики звичаїв” задля кращого розуміння антропологічних підвалин права і моралі звернутись до своєї прагматичної антропології як до готового варіанта моральної антропології. Але в тексті відсутні будь-які згадки чи посилання на його популярний університетський курс з антропології. І це дивує, особливо коли взяти до уваги, що монографія з цього предмету вийшла майже одночасно з “Метафізикою звичаїв”, а саме в 1798 році. Тож обидва тексти готувались до друку паралельно, що уможливило припущення про свідоме нехтування тим *досвідом людської природи*, що знайшов своє методичне втілення в його прагматичній антропології. Точніше, цей досвід не міг мати якогось вагомego концептуального значення для Кантової “Метафізики звичаїв”, оскільки цей трактат вибудовувався як трансцендентально-метафізичне обґрунтування права і моралі без звернення до будь-яких антропологічних підвалин, тобто метою німецького філософа було проаналізувати право і мораль *поза антропологією*. Як відомо, Кант рішуче заперечував антропологічне обґрунтування своєї метафізики, і це впливало як із трансцендентального (а не догматичного) її розуміння, так і з усвідомлення того, що антропологічний підхід не може мати якогось особливого значення для метафізики звичаїв саме тому, що пізнання людини, її природи не дає і не може дати ніякого апріорного знання, бо антропологія за будь-яких обставин спирається на досвід, в той час як “Метафізика звичаїв” повинна і мусить відкрити апріорні принципи правових і моральних засад, які укорінені не в досвіді, а в практичному розумі. Для Канта це було принциповою позицією, оскільки, як відомо, послідовна диференціація знання на апріорне й апостеріорне та відповідно розрізнення спекулятивного, трансцендентального й емпіричного методів пізнання завжди було визначальним для кантівської критичної філософії.

Однак кантівське розрізнення видів знання і методів пізнання та зарахування антропології до славної когорти досвідних, апостеріорних наук ще більше загострює питання стосовно того, який саме досвід мав на увазі філософ, що саме мав на увазі Кант, виокремлюючи моральну антропологію з-поміж інших важливих доктрин про людину, її природу, сутність. Зрозуміло, що є підстави для твердження про те, що кантівська ідея моральної антропології не передбачала її редукції до того досвіду, що його вивчає емпірична психологія. Однак і досвід прагматичної антропології (на яку відсутні посилання на цей лекційний курс) також не доцільно розглядати як репрезентативний для моральної антропології. Для відповіді на питання, а на якому досвіді повинна ґрунтуватись моральна антропологія, нам потрібно звернутись до деяких інших творів філософа, в яких викладено кантівське розуміння людини як істоти історичної й релігійної. Ми вважаємо, що саме в цих працях філософа знаходиться відповідь питання – на якому досвіді ґрунтується моральна антропологія? А це, своєю чергою, допоможе, можливо, наблизитись до відповіді на четверте кантівське питання – що є людина?

Перш за все потрібно зауважити, що Кантове розуміння людини передбачає необхідність враховувати кілька рівнів: 1) емпіричний, тобто, фізико-біологічні риси людської природи (зокрема, поділ людського роду на раси); психологічні й антропологічні ознаки; 2) моральний характер, що уможливується *інтелігібельною природою*, хоча включає також і деякі антропологічні моменти, які стоять на заваді чи, навпаки, допомагають людині діяти відповідно до вимог морального імперативу. Таким чином, Кант проводив демаркацію між емпіричною і інтелігібельною природою (характером) людини. Емпірична природа становить предмет вивчення для психологічних і антропологічних дисциплін, які під різними кутами зору розглядають людину як витвір природи. Тож на рівні своєї емпіричної природи людина підпорядковується дії каузальних законів і залежить від зовнішніх впливів і обставин. Власне “дотик” людини до інтелігібельної природи уможливує починати причинну низку подій у світі, відштовхуючись не від зовнішніх обставин, а від самої себе. Спроможність *починати причинний ряд від себе* унеможливує апеляцію до якихось емпіричних обставин, в околі яких перебуває людина і які вона сприймає завдяки формам простору та часу. Інтелігібельна природа (чи характер на боці людини) розкривається як певний “Noumen”, який стоїть на заваді тлумачення людини як істоти, що цілковито залежить від зовнішніх обставин, тобто від каузальності. Таким чином, інтелігібельний характер у виразності на рівні автономного суб’єкта, що започатковує ті події, які без його участі не могли б з’явитись як щось значуще у світі.

Відомо, що впродовж 1780–1790 рр. у Канта вийшло друком кілька важливих текстів, у яких аналізується феномен людини під кутом зору її історії, а також тих негараздів і антагонізмів, які, згідно з філософом, є рушіями історії людства. Кант наголошував на тому, що наявність соціальних антагонізмів є свідченнями не моральних чи навіть антиморальних (злих) схильностей, які притаманні людській природі. Тобто йдеться про те, що Кант рішуче і безкомпромісно наголошував (у багатьох своїх працях і рукописах) на “радикальному злі”, як на визначальній силі, що присутня в людській природі. У своїх філософсько-історичних текстах, а також у своєму вченні про релігію, Кант не втомлюється повторювати оцю свою тезу щодо схильності людини до зла, причому не в психологічному, а в антропологічному сенсі, тобто під кутом зору вихідної характеристики людської природи. В трактаті “Релігія в межах самого лише розуму” він пише про радикальне зло, яке укорінене в людській природі, що й зумовлює неперервну боротьбу доброго начала зі злим за пануванням над людиною. За таких умов, людина як

емпірична істота позбавлена можливості здійснювати відповідальний моральний вибір і вчиняти на його підставі. Оця здатність до відповідальних вчинків з'являється у неї одночасно з формуванням людини як розумної, автономної особи з певним моральним характером: “За своєю природою, – зазначає Кант, – людина істота зовсім не моральна; вона стає такою, коли її розум прямує до понять обов'язку і закону. Отож, можна стверджувати, що людина первісно має схильність до всіх вад... За таких обставин вона може стати моральною лише тоді, коли стане добродесною, наразі, лише шляхом самопримусу” [10, с. 492]. Звідси висновується, що зло не є чимось зовнішнім щодо людини, якоюсь фатальною силою, – незбагненим, містичним, “демонічним Злом”. За Кантом, носієм зла може бути тільки людина, вона сама вчиняє зло, причому свій вибір людина здійснює спираючись на силу свого морального характеру, тобто свою духовну природу. Відтак сама людська природа у Канта набуває не лише емпіричного, а й духовного виміру, де, зрештою, й укорінена свобода: “Під природою людини маємо на увазі тільки суб'єктивну основу застосування його свободи взагалі (під владою об'єктивних моральних законів), яка передує будь-якій дії... Але сама ця суб'єктивна основа завжди повинна, своєю чергою, бути актом свободи” [7, с. 21]. Морально-духовна природа людини (або, інтелігібельна природа), за Кантом, не є натуральною сутністю, насамперед – вона є здатністю людини як особи до автономного вибору, тобто здатністю за будь-яких зовнішніх обставин здійснювати вибір між добром і злом.

Кант був переконаний, що наявність безперервної, виснажливої, але вкрай необхідної боротьби добра зі злом не є чимось зовнішнім, дією якихось злих містичних сил, це внутрішня боротьба людини із власними суб'єктивними схильностями, яким людина, за власним бажанням, надає безперечної переваги всупереч вимогам морального закону. І такий стан речей є чи не найвиразнішим проявом людської природи упродовж усієї історії.

Варто підкреслити, що проблема зла порушується і в “Лекціях з антропології”, а також у рукописних нотатках (так званих “рефлексіях”) з метафізичної тематики, що були надруковані, спочатку Б. Ердманом, а пізніше Е. Адікесом у складі академічного зібрання Кантових текстів. Тож у одній з таких нотаток, що має стосунок до § 914, [Voluntas Dei] “Метафізики” А. Баумгартена, (датованих приблизно 1771–1778 рр.), кьонігсберзький філософ зазначає: “У природі немає нічого злого, лише в її окремих частинах. Тільки в одній свободі з'являється зло. У цілому природа є доброю і проблема зла є тим, що стосується лише частин, оскільки кожна частина може бути втягнута до зіткнення. Недосконалість потрібно відрізняти від чогось поганого (яке є позитивним), а останнє від зла, що є не лише відносна, а абсолютна недосконалість. Усі біди від того, що відсутня єдність світового цілого. Від цього виникають конфлікти. У випадку прекрасної єдності не лише субстанція, а й її сили обов'язково відповідали б природі буття, і таким чином воно було б благом. У людях зло є чимось тваринним, тим, що є чуттєвістю і схильностями, опозиційним до розуму, який скерований на справжні універсальні засади” [17, с. 212–213]. Вочевидь такий дещо сумний погляд на людську природу мав свої релігійні витоки, зокрема, протестантське розуміння людини, яке передбачало досить песимістичне тлумачення людської природи, її схильностей і бажань. Таким чином, у нас є деякі підстави стверджувати, що моральна антропологія, про яку йдеться у “Метафізиці звичаїв”, як досвідна наука (а лише в такому сенсі її розумів Кант) не охоплюється тією моделлю людини, яку він запропонував у своєму трактаті з прагматичної антропології. Моральна антропологія тематизує інший досвід – не звичайний емпіричний досвід, що його аналізує психологія, і не досвід входження людини в світ, чим переймається прагматична антропологія, – те, чим стурбована моральна антропологія, це досвід “радикального зла”, що передбачає іншу модель людини, її природи. З цього приводу Кант неодноразово зазначав, що мається на увазі досвід боротьби людини зі своїми егоїстичними схильностями, ворожнечею, страхом, лінощами; досвід подолання внутрішнього зла через *зусилля і бажання* стати моральною істотою.

Наразі постає ще одне питання: чи можна стверджувати, що та модель людської природи, на якій тримається і яку передбачає моральна антропологія, поєднує здається несумісні речі – антропологію і трансценденталізм¹.

Відомо, що серед численних кантівських записів є *лише одна*, добре відома нотатка, де філософ згадує якусь *трансцендентальну антропологію*. Нотатка зроблена приблизно у 1778 р., тобто, ще до появи “Критики чистого розуму”, але вже в період інтенсивного завершення робіт над цим грандіозним текстом. Запис міститься у фрагменті, в якому Кант розглядає егоїзм, зокрема егоїзм учених, звертаючи увагу на його різнобічну роль (в основному негативну) у людському пізнанні. І саме в цьому контексті Кант робить свою відому ремарку стосовно того, що людині “не досить знати багато різних наук, їй потрібне самопізнання (Selbsterkenntnis) розсудку і розуму. Антропологія трансцендентальна (*Anthropologia transscendentalis*)” [12, с. 395]. Зазначимо, що ця кантівська ремарка настільки загальна, що не викликає особливого подиву поява чималої кількості сучасних досліджень, у яких автори намагаються переконати філософську громадськість у тому, що нібито кьонігсберзький філософ мав тверде

¹ Масштабну і дуже впливову спробу дати антропологічне обґрунтування кантівського трансценденталізму здійснив на початку XIX ст. Я. Фріз. Його розлогі праці “Nene uder anthropologische kritik der vernunft” (1807) та “Psychische Anthropologie” (1820) спричинили появу низки досліджень, які започаткували різні напрями філософії й науки.

переконавання щодо можливості та доцільності створення антропології як трансцендентальної науки, у вигляді чи то філософської антропології, чи якогось вчення про універсальний моральний характер. Адже відомо, що саме ця філософська позиція окреслювала апріорні умови можливості (відповідно, встановлювала також *межу неможливості*) як цих питань, так і (що значно важливіше) відповідей на них. З іншого боку, чи будуть послідовними і коректними якісь інші пошуки такої всезагальної антропології, що орієнтується на способи аргументації та обґрунтування, які вже (чи ще) не є трансцендентальними?

Відомий сучасний дослідник Г. Занс вважає за можливе розглядати “Критику чистого розуму” як відповідь на питання про людину, причому, відповідь не емпіричну, а трансцендентальну. В цьому сенсі кантівська “Критика” начеб то може тлумачитись як трансцендентальна антропологія, оскільки за кантівським задумом, викладеним у наведеній вище нотатці, така антропологія повинна ставити за мету людське самопізнання. А хіба не це є метою першої кантівської “Критики” – пізнання меж нашого, людського пізнання? З цього приводу Г. Занс пише: “Метою “Критики чистого розуму” є визначення можливостей і меж нашого пізнання. Вона відповідає на питання “Що я можу знати?”... Тому “Критика чистого розуму” є також внеском у трансцендентальну антропологію, і в цьому сенсі вона допомагає відповісти на питання, що людина може знати про себе” [19, с. 158].

Ми вважаємо, що кантівське тлумачення людської природи як такої, що має схильність до зла, унеможлиблює створення антропології як апріорної, трансцендентальної філософської науки. Справа в тому, що злі вчинки завжди спонтанно і не прогнозовано *розривають впорядкованість морального світопорядку*, що витворюється нормативним розумом як моральний закон і правовий порядок. Злий вчинок це завжди моя сваволя, яка розгортається за моїми бажаннями. Бажання постає як суб’єктивна максима (правило) власної дії всупереч загальній нормі, категоричному імперативу.

З іншого боку, антропологія як прагматична чи то емпірична наука (психологія) також позбавлена необхідних ознак унормованості та засад розуму, бо судження, що формулюються в цих науках, є суто емпіричними і зосереджуються на дослідженні душі, бажань, здатностей людини, чи до вивчення її як істоти, що сама себе створює в обширі світу, підносячи себе на рівень громадянина світу. Наразі це не має принципового значення, бо всі ці знання є нічим іншим як *модифікаціями досвіду*, вони є судженнями, що, звичайно, уможливаються апріорними структурами чуттєвості і розуму, але ці судження не мають ознак синтетичних суджень апріорі. А тому моделі антропології, що створюються на засадах такого досвіду, не можуть претендувати на статус трансцендентальної науки. До цього висновку дійшов Кант, коли, наприклад, стверджував у своїх лекціях таке: “Метафізика звичаїв чи *metaphysica pura* є тільки першою частиною звичаїв – друга частина *philosophia moralis applicata*, до якої належать емпіричні принципи... Моральна антропологія етики має відношення до людей. *Moralia pura* ґрунтується на необхідних законах і, відповідно, це не може бути засновано на специфічній природі такої раціональної істоти, якою є людина” [18, с. 599].

Певну підтримку нашій позиції ми знаходимо у відомого австрійського філософа В. Рьода, який з приводу дискусій, що точилися в німецькій філософії впродовж XIX–XX ст., щодо можливості антропологічного обґрунтування трансцендентальної філософії зазначив: “Відповідь, яку я хотів би спробувати дати, полягає в тому, що антропологія ... знаходиться в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим більше її основоположенням” [1, с. 130]. Австрійський дослідник підкреслює, що в цьому випадку маємо справу з двома парадигмами філософування, де “антропологічна (а отже, психологічна) та трансцендентальна парадигми не виключають одна одну, а можуть співіснувати” [1, с. 130]. Приблизно такого ж висновку дійшла німецька дослідниця К. Шмідт, яка вважає, що після першої “Критики” Кант значно “понизив” гносеологічний статус “емпіричної психології”, “практичної чи моральної антропології”, оскільки ці дисципліни філософ почав розглядати лише як бокові лінії свого критико-трансцендентального проекту [20].

Таким чином, ми повинні зважати на те, що Кант, попри всі можливі зміни своєї позиції, ніколи не відмовлявся від головного свого надбання – трансцендентальної методології як фундаменту для всіх можливих досліджень. Тому трансцендентальна наука не можлива там, де відсутній синтез досвіду на апріорних засадах, тобто відсутня можливість синтетичних суджень апріорі. Як ми переконалися, досвід, що начебто уможлиблює як прагматичну, так і моральну антропологію, насправді не відповідає основним кантівським критеріям апріорного синтезу, що унеможлиблює будь-який варіант так званої “трансцендентальної антропології”.

Література:

1. Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія / В. Рьод // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К., 2000. – С. 130.
2. Beck J. S. Commentar über Kants Metaphysik der Sitten. Th.1: Welcher die metaphysischen Prinsipien des Naturrechts enthdt / J. S. Beck. – Halle, Renger, 1798 – XVI, 518 s.
3. Bergk J. A. Briefe über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwurfe / J. A. Bergk. – Leipzig und Gera: Bey Wilhelm Heinsius, 1797. – 248 s.

4. Frierson P. Character and Evil in Kant's Moral Anthropology / P. Frierson // Journal of the History of Philosophy, 2006. – V. 44. – № 4. – P. 623–634.
5. Jaspers K. Kant / K. Jaspers. – San Diego / N. Y / London : Harcourt, Brace, Jovanovich, 1962. – 157 p.
6. Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787 – B) / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. III. – 594 s.
7. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloЯen Vernunft / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VI. – S. 3–202.
8. Kant I. Die Metaphysik der Sitten / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VI. – S. 203–493.
9. Kant I. Logik / I. Kant // Vorlesungen ьber Metaphysik und Rationaltheologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. IX. – S. 1–150.
10. Kant I. Pьdagogik / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. IX. – S. 439–499.
11. Kant I. Kant – C. F. Stьdlin (4. Mai 1793) / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XI. – S. 429–431.
12. Kant I. Reflexionen zur Anthropologie / I. Kant // Kant I. Kants gesammelte Schriften, hrsg.v. der Kьniglich PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. – 395 s. – S. 374.
13. Kant I. Reflexionen zur Metaphysik/I.Kant//Vorlesungen ьber Metaphysik und Rationaltheologie // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XVIII. – S. 3–725.
14. Kant I. Opus Postumum / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXI. – 645 s.
15. Kant I. Vorlesungen ьber Anthropologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Gьttingen. – Berlin, Bd. XXV. – 1691 s.
16. Kant I. Vorlesungen ьber Moralphilosophie / I. Kant // Kant I. // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der PreuЯischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXVII. – 1583 s.
17. Kant I. Vorlesungen ьber Metaphysik und Rationaltheologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Gьttingen. – Berlin, Bd. XXVIII. – 1529 s.
18. Kant I. Kleinere Vorlesungen und Ergдnzungen / I. Kant // Kant I. Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der von der Akademie der Wissenschaften zu Gьttingen. Bd. XXIX. – 729 s. 599.
19. Sans G. Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die "Analogien der Erfahrung" in der "Kritik der reinen Vernunft" / G. Sans. – Stuttgart/Berlin/Kьln: W. Kohlhammer, 2000. – 176 s. – S. 158. Stuttgart; Berlin; Kьln, 2000. – S. 158.
20. Schmidt C.M. Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology / C. M. Schmidt // Kant – Studien, 2007. – V. 98. – № 2. – P. 156–182.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, протокол № 6 від 12 березня 2013 року

УДК 133.5:54 + 1(091)

Костянтин Родигін

СИМПТОМИ “ОСЕНІ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ” В АЛХІМІЧНИХ ВІЗІЯХ ДЖЕФФРІ ЧОСЕРА

Статтю присвячено історико-філософському аналізу світоглядних аспектів феномена середньовічної алхімії на матеріалі “Оповіді Слуги каноніка” Дж. Чосера. Цей твір репрезентує феномен алхімії у міжчассі Високого та Пізнього Середньовіччя та дає амбівалентний внутрішньо-зовнішній погляд на алхімічну філософію. Аналіз Чосерової рефлексії алхімії виявляє у герметичному мистецтві симптоми “Осені Середньовіччя”, під час якої співіснування старого та нового створює неповторний цілісний образ.

Ключові слова: алхімія, герметичне мистецтво, Джеффри Чосер, “Оповідь Слуги каноніка”, “Осінь Середньовіччя”

Rodygin K. The Symptoms of “the Autumn of the Middle Ages” in Geoffrey Chaucer’s Alchemical Vision

The article deals with the analysis of the philosophical aspects of the Medieval alchemy in Geoffrey Chaucer’s “The Canon’s Yeoman’s Tale”. This poetical work represents the phenomenon of alchemy in a transition between the High and the Late Middle Ages.

Chaucer’s view on alchemy reflects the fundamental features of the alchemical tradition: the conservative, integral and hierarchical character of the world outlook, its esoteric orientation and a mystical coincidence of the opposites.

The poet provides us with an ambivalent internal and external view on the alchemical philosophy. This view reflects the deep trends of the existence of this sociocultural phenomenon, the unity and controversies of its development. The alchemy simultaneously exists in two dimensions, the internal and the external ones. Due to its dual nature, the phenomenon of alchemy is able to change and to remain immutable at the same time.

The “Tale” is an evidence of the dynamic and controversial development character of the phenomenon of alchemy. It combines a tradition with an innovations, shows the trends inherent in alchemical works of much later times. Thus, “The Canon’s Yeoman’s Tale” can be considered as a precedent of image revision of the alchemy and its internal settings, a prototype of its future transformation.

The analysis of the Chaucerian reflection of alchemy discovers the symptoms of “the Autumn of the Middle Ages” in the Hermetic Art: an era when a coexistence of the fruits of the old and the germs of the new creates a unique integral image.

Key words: alchemy, Hermetic Art, Geoffrey Chaucer, “The Canon’s Yeoman’s Tale”, “The Autumn of the Middle Ages”.

Родигин К. Симптомы “Осени Средневековья” в алхимических визиях Джеффри Чосера

Статья посвящена историко-философскому анализу мировоззренческих аспектов феномена средневековой алхимии на материале “Рассказа Слуги каноника” Дж. Чосера. “Рассказ...” дает двойственное внутренне-внешнее видение алхимической философии времен перехода от Высокого Средневековья к Позднему. Анализ Чосеровой рефлексии алхимии обнаруживает в герметическом Искусстве симптомы “Осени Средневековья”, в которой сочетание старого и нового создает неповторимый целостный образ.

Ключевые слова: алхимия, герметическое искусство, Джеффри Чосер, “Рассказ Слуги каноника”, “Осень Средневековья”.

Інтегральний та суперечливий характер алхімії Заходу, її багатовікова історія, глибина смислових вимірів та множинність їх інтерпретацій роблять це багатогранне явище привабливим об’єктом дослідження з найрізноманітніших позицій. Неодмінні моменти невизначеності та ірраціональності стають на заваді побудові вичерпної картини явища – формалізації цього таємничого витвору людського духу в межах світоглядної парадигми сучасного соціуму. Нині рівень пізнання цього загадкового феномену безумовно перевищує рівень його розуміння, що нагадує ситуацію з інтеграцією новітніх досягнень фізики початку ХХ ст. до класичної наукової парадигми [1, с. 32–34].

Роботи дослідників ХХ ст. переконливо показали, що вивчення феномена алхімії не варто штучно обмежувати історико-природознавчою складовою [2, с. 42]. “Алхімія є одним із найвеличніших Пошуків недосяжного ... Принаймні так описали б її ми, давши волю своїм раціоналістичним упередженням. Але релігійне переживання благодаті є феноменом ірраціональним ... З цієї точки зору жоден серйозний пошук не виявляється безнадійним” [3, с. 47].

Розвинена К. Г. Юнгом та М. Еліаде методологія психологічної та культурологічної оцінки алхімії дозволила переглянути та суттєво поглибити уявлення про цей феномен та його ментальні основи. “Чим глибше ми проникаємо у темні лабіринти їх [алхіміків – авт.] думки, тим більше відчуваємо себе зобов’язаними визнати за ними право іменуватися “філософами” [3, с. 47]. Своєю чергою, в концепції В. Рабиновича алхімія подається як породжений середньовічною культурою синкретичний феномен та набуває звучання “інваріанта середньовічного мислення” [4, с. 407–408].

Однак чи варто зводити розуміння алхімії до ролі периферійного культурного феномену давно минулої епохи? В культурному контексті сучасності актуальність феномену алхімії у жодному разі не є знівельованою, оскільки в ньому приховано глибинне коріння сил, що діють у сучасному світі [5, с. 92], та й спадщина Середньовіччя також не втратила своєї значущості. З одного боку, ця суперечлива доба є “нашим корінням, ... мрією про первісне щасливе життя, з якого ми вийшли” [6, с. 30], але з іншого – “нам невідомо, якою мірою ми ще належимо до середньовіччя у найглибшому сенсі цього слова” [7, с. 298]. Так чи інакше, вивчення феноменів Середньовіччя та алхімії є актуальним у контексті осмислення ментальних підвалин європейського соціуму.

Попри незмінний езотеричний характер та автодефініцію “герметичне Мистецтво”, алхімія в середньовічній Європі не була “вежею зі слонової кістки”, відокремленою від загальних соціокультурних процесів. Вона не лише перебувала під впливом низки змінюваних зовнішніх чинників, а й сама відіграла роль певного чинника соціокультурного буття. Яскравий приклад соціокультурної рефлексії середньовічної алхімії дає класик англійської літератури Джеффри Чосер (1340–1400 рр.) в одному зі своїх творів – “Оповіді Слуги каноніка”¹ [8] зі збірки “Кентерберійські оповіді”.

Метою цієї розвідки є виявлення світоглядних аспектів феномену середньовічної алхімії в рефлексії Дж. Чосера.

Чосерова рефлексія алхімії репрезентує кінець XIV ст., період “Осені Середньовіччя”² та водночас проміжок між двома епохальними віхами в історії європейської алхімії – бурхливим розквітом феномену у схоластичну “природознавчо-християнську” епоху (XIII ст.), та не менш блискучою контраверсійною добою парацельсіанської революції й пізньої алхімії (XVI–XVII ст.). Спадщина обох періодів є класикою алхімії, проте в зовнішніх та внутрішніх проявах, за формою та змістом вони є докорінно відмінними. Вочевидь, ці зміни відбувалися не миттєво, а потребували тривалого часу та певної підготовки. Свідчення таких підготовчих процесів можна знайти в “Оповіді Слуги каноніка”.

Зокрема, в “Оповіді ...”, можливо, вперше серед алхімічних текстів, яскраво виявлено діалектичну суперечність, що, вочевидь, і є чинником розвитку феномену. Ця суперечність полягає між проблемами й негативним досвідом алхімічної практики та, як наслідок, її неоднозначним соціокультурним сприйняттям, з одного боку, та з іншого – світоглядним “алхімічним оптимізмом”, упевненістю, що мета Великого Діяння є досяжною та вже була досягнутою майстрами минулого.

*Ви думаєте, легко це збагнути?
Каноніком, монахом можеш бути,
Священником чи іншим мужем вченим,
Вивчати книги в кабінеті темнім,
Але Мистецтва чударнацьку суть*

Тобі ніколи не дано збагнути (119-124).

*І хоч не вийшла спроба ця у нас,
Нам успіх принесе наступний раз.
<...>
Зроблю цю справу по-новому я,
А як не вийде – то вина моя (225-234).*

Відтак скепсис героя-оповідача стикається з фундаментальною впевненістю чосероваго каноніка в істинності Мистецтва, освяченого традицією авторитетів від біблійних патріархів та пророків, яким Роджер Бекон (XIII ст.) приписує володіння всією повнотою філософії, таємницями природи металів та мінералів [10, с. 125].

“Оповідь Слуги каноніка” поєднує сталу традицію з новаторством, критику певних типів алхіміків – з глорифікацією таємного знання, енциклопедичність – із герметичною утаємниченістю, скептичний дух – з повагою до авторитетів, поетичну форму – з алхімічним змістом. Ця новела посідає особливе місце як серед алхімічних творів, так і в тогочасній літературній спадщині. Саме в “Оповіді...” Чосера започатковано жанр “алхімічної сатири” [11, с. 37–61], докорінно відмінний від куртуазно-алегоричної творчості поетів-алхіміків Жана з Менга та Джона Говера. З іншого боку, “Оповідь...” як алхімічний текст ілюструє тенденції, притаманні алхімічним творам значно пізніших часів, XVI–XVII ст.: конвергенцію та взаємовплив алхімічного трактату й поезії; перехід від абстрактно-знеособленої латини до національних мов, від рецептурних імперативів до опису та фіксації алхіміком власних дій та невдач

¹ Українською мовою перекладено вперше. При цитуванні нумерація рядків наводиться в дужках.

² Й. Хейзинга вживає метафору “Осінь Середньовіччя” стосовно періоду XIV–XV ст. в Західній та Північній Європі, що не зводиться суто до передумови Ренесансу, натомість становить частину Середньовіччя, сповнену власним специфічним змістом. В той час, коли повсюди з’являються паростки нового, на дереві середньовічної культури дозрівають та перестигають власні плоди [9, с. 5].

[12], іноді в сатиричному та автопародійному стилі. Зокрема, саме в такому ключі Чосер вустами головного героя характеризує основну внутрішню проблему алхімічного мистецтва:

*... Я позабув сказати зовсім,
Що ми шукаєм камінь філософський
Чи Еліксир, що творить чудеса.
Але – клянуся Богом в небесах –
Яких би ми не доклали сил,
Знайти нам не вдається Еліксир (143-148).*

Привертає увагу ґрунтовне Чосерове бачення алхімії, втілене у блискучу художню форму [11, с. 57]. Чосер у незвичній для сучасників манері висвітлює численні аспекти феномену алхімії: метало-планетну космологію, сульфур-меркуріальну теорію, інструментарій, перелік речовин та операцій, методологію та термінологічний апарат алхіміків, традицію авторитетів герметичного Мистецтва тощо. Цікаво, що герой-оповідач у творі Чосера є біглим слугою; водночас, “біглий слуга” (*servus fugitivus*) – одна з алегорій філософського Меркурія, таємної субстанції алхімічного Діяння. Аналіз твору виявляє в ньому багаторівневий алхімічний символізм.

Сукупність цих фактів свідчить про небезпідставність погляду на Чосера як алхіміка чи принаймні компетентного знавця герметичного Мистецтва¹. Таким чином, “бічне висвітлення” алхімії [15] в “Оповіді...” виявляється амбівалентно поєднаним з її внутрішнім баченням. Це співвідноситься з двоїстим та суперечливим характером феномену алхімії, що не лише прагне поєднання протилежностей, яке відбивається в архетипічному символі андрогіна, але й сам існує водночас у двох вимірах – зовнішньому та внутрішньому, матеріальному та духовному, змінному та незмінному.

У чосеровому баченні герметичного Мистецтва виявляються симптоми алхімічної “Осені Середньовіччя”: поряд із “паростками” новацій існують не менш важливі “плоди” ментального консерватизму.

Поет завершує свій твір у цілком герметичній манері – наводить багатозначний апокрифічний діалог Платона, що відсилає до алхімічного трактату “*Senioris Zadith Tabula Chimica*”, відомому також як “Книга Сеньйора”. Тут наведено цікавий погляд на проблему філософського каменя:

*Мудрець Платон багато учнів мав,
І ось один щось запитав у нього;
Я пригадаю кожне його слово.
“Скажи мені, учителю, – спитав він. –
Яким ім’ям звать Таємничий Камінь?”
Філософ мовив: “Звать його Титаном” –
“Що це таке?” – “Магnezія – те ж саме”.
Та учень тут сказав: “Неясно знову ж.
Ignotum per ignotius² ти мовиш.
А що то за Магnezія така?” –
“Скажу тобі, мій учню, це вода,
В якій чотири елементи злиті” (730-741).*

Звісно, цей діалог є лише приписаним Платону за усталеною алхімічною традицією. Ланцюжок запитань і відповідей нагадує швидше схоластичні бесіди Алкуїна і, здавалося б, може тривати безкінечно. Але насправді він має певну межу – наведення (кожного разу) на сенс, що лежить поза всіма можливими межами, але водночас поруч [16, с. 166]. Авторитети герметичного мистецтва не дають однозначних відповідей, і шуканий смисл, наче філософський камінь, вислизає з рук та спонукає до безкінечного пошуку:

*І цей вогонь, що у душі палає,
На безкінечний пошук надихає
Та знов і знов веде на жертви нас.
І хоч нам до плодів Мистецтва зась,
Гірко-солодким смак його здається,
І знов алхімік над печами б’ється (155-160).*

¹ “Оповідь Слуги каноніка” включено до алхімічної антології “*Theatrum Chemicum Britannicum*” [13, с. 227–256]. В коментарях до неї Чосер фігурує як “Майстер” та “Герметичний Філософ”, учень поета-алхіміка Джона Говера [13, с. 467–470]. Ще один римований трактат, приписаний Джеффри Чосеру, “*The Verses on Elixir*”, міститься у манускрипті MS.D.2.8 з Коледжу Святої Трійці в Дубліні [14]

² Невідоме через невідоміше (лат.)

Такими є закономірні наслідки особливостей форми апокрифічного діалогу Платона. Своєю чергою, його зміст певним чином віддзеркалює ієрархію буття в алхімічній філософії. Починаючи з постановки питання про найдосконалішу сутність у речовинному світі алхімії – філософський камінь, – чосерів псевдо-Платон з учнем врешті-решт приходять до сутності, що означена як “*вода, в якій чотири елементи злиті*”. Вочевидь, це метафора первинної матерії – хаотичного та без’якісного начала, протилежності досконалого Каменя мудрих. Первинна матерія мислиться як абсолютна відсутність форм та якостей, але водночас – безмежна можливість їх втілення. Її можна представити основою ієрархічної вертикалі, на вершині якої індивідуальні якості сягають найвищого прояву та знімаються [4, с. 315] у квінтесенції, філософському камені або навіть у Бозі [17, с. 347]. *Ніщо* та *Все* – між цими Сциллою та Харибдою алхімічного універсуму існують усі індивідуальні речі, причетні до Бога в міру свого унікального буття [4, с. 315].

Гранична узагальненість цієї світоглядної моделі природно вимагає її конкретизації. Таке мікромодельовання космогонії [4, с. 315] веде алхіміка від загального у світ одиничних речей – Великої сімки металів Середньовіччя:

*Так, Сонце – золото, а Місяць – срібло суть,
Залізо – Марс, Меркурій, звісно, – ртуть,
Юпітер – олово, Сатурн – це є свинець,
Венера – мідь. На цьому все. Кінець (107-110).*

Створюється мікросвіт металічних трансмутацій. Чотири елементи Аристотеля в алхімії не скасовуються, проте переформулюються в начала суто алхімічні – меркурій та сульфур [18]. Розуміння начала як принципу також не заперечується: акцидентальне розуміння алхімічних начал є поза сумнівами. Разом із цим мовна злитність принципу-властивості (*акциденції*) та речовини (*субстанції*) в одному слові спричиняє термінологічну плутанину, нерозрізненість, що може обернутися субстанціалізацією властивості та акциденталізацією субстанції. Алхімік схильний до ототожнення ознаки предмета з самим предметом [4, с. 315].

*Але не все те злато, що блищить –
Нас не дарма цьому прислів’я вчить (243–244).*

Філософський меркурій може вважатися таким, що міститься у звичайній ртуті, в Чосеровій “*mercury crude*” (буквально – “сира ртуть”), або трактуватися як принципово відмінна від “вульгарного” меркурію “арканна субстанція” [19, с. 24–25]. Так чи інакше, в “Оповіді Слуги каноніка” *меркурій* постає то як ідеальний принцип, то як емпірична речовина:

*І не помре дракон, не стане златом,
Якщо не буде вбитий рідним братом.
Дракон – меркурій. Сульфур – його брат.
Вони в основі суцього лежать
(717-720).*

*А далі обережно сублімуєш,
І кальцинуєш, і амальгамуєш
Меркурієм, що ртуттю кличе всяк?
Це вирішить не вдасться нам ніяк.
Ми орпімент з меркурієм візьмемо,
І глет свинцевий на порфірі тремо
(51-56).*

При порівнянні цих фрагментів ще можливо розрізнити, де Слуга каноніка каже про меркурій як абстрактний принцип, що представляє якості вологості та легкості, а де – про звичайну ртуть (*mercury crude*), якою алхіміки амальгамують інші метали. Однак у Чосера можна виявити й протилежну тенденцію. “*Дракон-меркурій*” (719) відіграє амбівалентну роль: то виступає як загальна “основа суцього” (720), то стає золотом (717) або сріблом (408), “вмираючи” як речовина¹:

*Ця ртуть піддатись має мукам смертним,
Щоб сріблом обернутися шляхетним (407-408).*

Матеріально-ідеальна амбівалентність поширюється алхіміками й на саме золото, що може бути як речовиною, так і символом: *Aurum nostrum non est aurum vulgi* – “Наше золото – не золото черні”. Ця алхімічна настанова міститься, зокрема, у згаданій “Книзі Сеньйора”. Попри це застереження герметичних філософів, ентузіасти та авантюристи на кшталт змальованих Чосером каноніків прагнуть саме

¹ Необхідною стадією Великого Діяння є *nigredo* або *melanosis*, тобто “чорніння” – повернення до первинної матерії, “смерть” речовини. Ця алхімічна міфологема є співзвучною як метафізиці первинної матерії Аристотеля, так і теологічним міркуванням Миколи Кузанського: навіть Син Божий не міг стати безсмертним, не пройшовши через смерть. Алхімічний шлях веде до нескінченності через нуль, до порядку через хаос, до безсмертя через смерть.

aurum vulgi, – спрощують, профанують таємне мистецтво, перетворюють його на об’єкт суспільного засудження та глузування. Саме на таких діячів спрямовано сатиричний пафос Чосера, що несподівано виявляється співзвучним із консервативним настроєм міркувань класика алхімічної традиції Р. Бекона:

Джеффри Чосер

Оповідь Слуги каноніка

Хто тасмниць премудрості не знає,
Хай до Мистецтва рук не простягає.
Тасмний сенс речей ти не збагнеш
І в пошуках на манівці зійдеш.
Це непроста для розуміння штука,
А тасмниці тасмниць наука (723-728).

Роджер Бекон

Opus Maius – Великий твір

“... неосвічений натовп ніколи не досягає досконалості й мудрості, бо йому невідомо, як користуватися речами найблагороднішими, а якщо він випадково й досягає їх, то все обертає на зло” [10, с. 59].

Злитність речовини та принципу, речі та імені, одиничного та загального в алхімії може тлумачитися в межах дискусії про онтологічний статус універсалій. На думку сучасного дослідника В. Морозова, саме реалістичне розв’язання цього питання видається сумісним із алхімічним світоглядом, крім того, необхідним для його побудови – незалежно від того, чи усвідомлюють цю необхідність автори алхімічних трактатів, чи керуються лише невираженим відчуттям несумісності алхімії з номіналізмом [20]. Зокрема, з принципом “бритви Оккама” не узгоджується ані множинність імен та символів Тинктури, ані сам принцип *ignotum per ignotius* [20].

Алхімік більше схильний до багатовимірною символічного мислення, ніж до застосування прагматичної систематики та однозначної класифікації. У відкритій семантичній системі середньовічної символіки ніщо не функціонує поза контекстом: символ не має сенсу сам по собі, але набуває його в конкретному вжитку. Сукупність відношень, якими пов’язані між собою різні елементи символічної структури, завжди є багатозначнішою за суму окремо взятих значень кожного з елементів [21, с. 20–21]. Алхімічний символ – дійсно “непроста для розуміння штука” (727). Він не є ані абстрактним, ані конкретним, ані раціональним, ані ірраціональним, ані реальним, ані нереальним. Натомість, він є тим та іншим водночас, він – *non vulgi*, як зазначає К. І. Юнг [17, с. 295]. Двозначність є частиною глибинної природи символу, без якої він не може ефективно функціонувати [21, с. 21].

У цьому контексті вже не є дивним, що фігуранти Чосерового діалогу, шукаючи “Камінь”, знаходять “Воду”. Перехід між крайніми точками алхімічної ієрархії досконалості, між вінцем Великого Діяння та його вихідною точкою, між досконалою сутністю та майже небуттям виявляється цілком органічним та невимушеним. Однак це узгоджується з афоризмом Гермеса Трисмегіста: *Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius* – “Те, що нижче, є подібним до того, що вище, і те, що вище, є подібним до того, що нижче”.

У цьому контексті доречно згадати думку Миколи Кузанського про *coincidentia oppositorum* – збіг протилежностей, тотожність “абсолютного мінімуму” та “абсолютного максимуму” буття. Потенційна нескінченність, прихована у первинній матерії, та актуальна нескінченність достоїнств (*virtues*) філософського каменя не піддаються розрізненню. У вимірі нескінченного протилежності збігаються, а вертикальна ієрархія універсуму замикається в кільце алхімічного Уробороса: де хвіст, там і голова (рис. 1.). Отже, філософський камінь та первинна матерія виявляються ключами одне до одного та до світу безмежного.

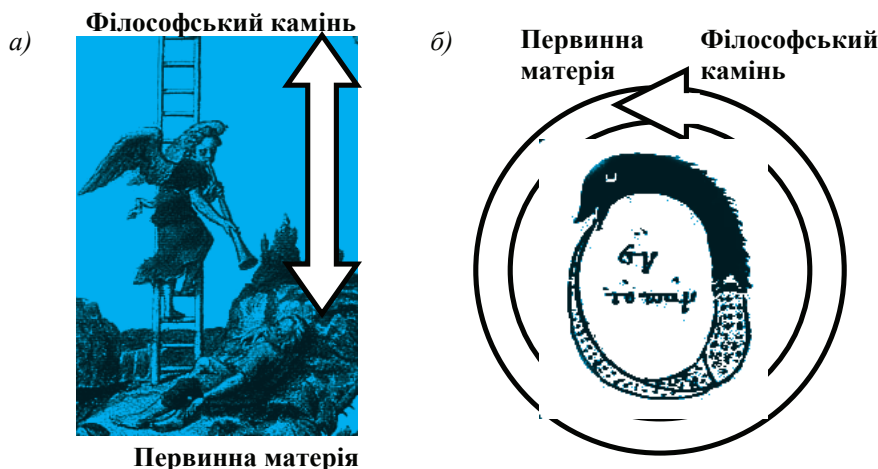


Рис. 1. Вертикальна ієрархія та *coincidentia oppositorum* в алхімічній символіці:

- а) Дробица Якова (*Mutus Liber* – “Німа книга”, XVII ст.);
б) Уроборос – змії, що поглинає свого хвоста (трактат “Хризопея Клеопатри”, орієнтовно III ст.)

Втім, діалог між Чосеровим Платоном та його учнем не закінчується:

*“Скажу тобі, мій учню, це вода,
В якій чотири елементи злиті”. –
“А чи не можна, вчителю, відкрити
Основу, корінь, суть в тій рідині?”
На це Платон рішуче мовив: “Ні,
Філософи клялись не відкривати
Таємних знань. Секрети зберігати
Та не писати в книгах без обмежень
Про те, що Богу самому належить.
Якщо ж Господь інакше побажає,
То обраним секрет Він відкриває.
Проте частіше Він не допускав
Людей до таємниць. Я все сказав” (740-752).*

Окрім характерного ореолу утаємниченості та використання адептами “темної” мови, тут виявлено ще одну характеристичну рису алхімічної традиції – розуміння Мистецтва як Божого дару. “... за справедливою волею Божою, натовпу є недоступними шляхи досконалості, і добрим стосовно нього є те діяння, що утримує його від помилок”, – пише Р. Бекон [10, с. 59]. *Magnum ignotum*, велике невідоме – первинна матерія або ж філософський камінь, а точніше секрет їх отримання, відкривається оператору самим Богом [17, с. 269].

*Якщо на все це буде ласка Бога,
Тоді вам до філософів дорога (403-404).*

Проте Слуга каноніка застерігає людей від занять алхімією: пошуки божественної Істини будуть мати успіх лише тоді, коли сам Господь дасть на це згоду. Без цього і спекулятивні побудови, й емпіричні вправи алхіміків є марними. “Не шукай того, що важке тобі занадто; не досліджуй того, що понад сили твої” [Сирах 3:21]¹. З іншого боку, може запитати себе алхімік, чи буде Господь відкривати Істину тому, хто не прагне її довідатись? Адже в Біблії сказано: “Просить і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам” [Мт. 7:7]. “Мудрість пресвітла й нев’януща, – легко її лицезрядь, які люблять її, і знаходять її ті, які її шукають. Хто її прагне, тим вона наперед дає себе пізнати” [Мудрість 7:12-13]. Ця думка є органічно притаманною творам алхімічних авторитетів. Зокрема, в Альберта Великого читаємо: “... надія не полишала мене. ... Я наполегливо вивчав алхімічні твори та міркував над ними, поки, нарешті, не знайшов те, чого шукав, однак не завдяки власним знанням, а милістю Святого Духа” [22, с. 2]. Тому алхіміки не полишають своїх пошуків – “І знов алхімік над печами б’ється” (160), сподіваючись на диво. З цієї нагоди варто згадати слова вже не Роджера Бекона, а його славетного однофамільця – Френсіса Бекона, барона Веруламського: “Алхімік завжди плекає надію, і коли справа не вдається, він відносить це до власних помилок... і тому до нескінченності повторює дослід” [23, с. 49].

Фінальний фрагмент “Оповіді...” демонструє, що Слуга каноніка попри всі невдачі своєї алхімічної практики все ж не втрачає віри в можливість Великого Діяння та існування обраних філософів-адептів, що володіють Таємницею:

*Тут оповідь завершувати треба.
Скажу я так: якщо Господь на Небі
Філософам не хоче дозволяти
Навчити нас цей Камінь добувати,
Залиште ви непевну цю дорогу.
Якщо ж підете проти волі Бога,
То все життя вам золото шукати,
Але ніколи щастя не спіткати.
На цьому все. Нас, Боже, не покинь,
Від зла і лиха борони. Амінь (753-762).*

“Оповідь Слуги каноніка” Дж. Чосера репрезентує феномен алхімії у міжчассі Високого та Пізнього Середньовіччя. Аналіз світоглядних аспектів алхімії в чосеровій рефлексії дозволяє дійти таких висновків.

¹ Цитати з канонічних книг Святого Письма подаються в перекладі митрополита Іларіона (проф. І. Огієнка), з другока-
нонічних – за українським виданням Римської Біблії.

1. У рефлексії Дж. Чосера відбито характерні риси алхімічної філософії: консерватизм та інтегральність світогляду, його ієрархічність у парадоксальному поєднанні з містичною тотожністю протилежностей, глибинний містико-езотеричний характер.

2. Чосерів амбівалентний погляд на алхімію ззовні та зсередини відбиває глибинні тенденції існування цього соціокультурного феномену, єдність та суперечливість його розвитку. Феномен алхімії існує водночас принаймні у двох вимірах – внутрішньому і зовнішньому, що цілком відповідає засадничому алхімічному символу андрогіна. Завдяки своїй двоїстій природі феномен алхімії здатний постійно змінюватися та водночас лишатися незмінним.

3. “Оповідь Слуги каноніка” свідчить про динамічний та суперечливий характер розвитку феномену алхімії – поєднує традицію з новаторством, виявляє тенденції, притаманні алхімічним творам пізніших часів. Це дозволяє розцінювати “Оповідь...” як прецедент перегляду образу алхімії та її внутрішніх настанов, своєрідний прообраз її майбутніх трансформацій. Чосерові алхімічні візії виявляють у герметичному Мистецтві симптоми “Осені Середньовіччя”, під час якої співіснування плодів старого та паростків нового створює неповторний цілісний образ.

Література:

1. Февр Л. Как жить историей // Бои за историю / Л. Февр; [пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова]. – М. : Наука, 1991. – С. 24–38.
2. Элиаде М. Кузнецы и алхимики / [пер. с франц. Н. А. Михайлова, Т. В. Цивьян] // Азиатская алхимия / М. Элиаде. – М. : Янус-К, 1998. – С. 140–253.
3. Юнг К. Г. Видения Зосимы // Философское древо / К. Г. Юнг; [пер. с нем. А. В. Гараджи]. – М. : Академический проект, 2008. – С. 3–64.
4. Рабинович В. Л. Алхимия / В. Л. Рабинович. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 704 с.
5. Юнг К. Г. Парацельс как духовное явление / [пер. А. Гараджи] // Дух Меркурий / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1996. – С. 71–163.
6. Ле Гофф Ж. Средневековая уява / Ж. Ле Гофф; [пер. Я. Кравця]. – Львів : Літопис, 2007. – 350 с.
7. Юнг К. Г. “Улисс” / [пер. В. Терина] // Дух Меркурий / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1996. – С. 281–316.
8. Чосер Дж. Оповідь Слуги каноніка / Джеффри Чосер; [пер. К. Родигіна] // Отражения: Выпуск 5. Первые опыты художественного перевода / [отв. ред. и сост. О. В. Матвиенко]. – Донецк : ДонНУ, 2012. – С. 5–23.
9. Хейзинга Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга; [пер. Д. В. Сильвестрова]. – М. : Наука, 1988. – 540 с.
10. Бэкон Р. Большое сочинение // Избранное / Р. Бэкон; [пер. с лат. под общ. ред. И. В. Лупандина]. – М. : Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 41–416.
11. Linden S. J. Darke Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to Restoration / S. J. Linden. – Lexington: The Univ. Press of Kentucky, 1996. – 373 p.
12. Родиченков Ю. Ф. Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии : автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук : спец. 09.00.01 “онтология и теория познания” / Ю. Ф. Родиченков. – М., 2009. – 14 с.
13. Theatrum Chemicum Britannicum / [ed. Elias Ashmole]. – London, 1652. – 495 p.
14. Dunleavy G. W. The Chaucer Ascription in Trinity College, Dublin MS.D.2.8. / G. W. Dunleavy // Ambix. – 1965. – Vol. 13. – № 1. – P. 2–21.
15. Walker F. Geoffrey Chaucer and Alchemy / F. Walker // J. Chem. Educ. – 1932. – Vol. 9. – № 8. – P. 1378–1385.
16. Рабинович В. Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В. Л. Рабинович. – М. : Книга, 1991. – 496 с.
17. Юнг К. Г. Психология и алхимия / К. Г. Юнг; [пер. С. Л. Удовик]. – М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 1997. – 592 с.
18. Морозов В. Н. Теория превращения металлов в алхимии: от учения Аристотеля о первоэлементах к теории двух начал ал-Джабира / В. Н. Морозов // Рациональные реконструкции истории науки. Рабочие материалы конференции. – СПб., 2009. – С. 123–124.
19. Юнг К. Г. Дух Меркурий / [пер. А. Гараджи] // Дух Меркурий / К. Г. Юнг. – С. 7–70.
20. Морозов В. Н. Тень проблемы универсалий в алхимии христианских докторов / В. Н. Морозов // Мистико-езотерические движения в теории и практике: Сб. материалов III междунауч. конф. / [под ред. С. В. Пахомова]. – СПб. : РХГА, 2010. – С. 215–224.
21. Пастуро М. Символическая история европейского Средневековья / М. Пастуро; [пер. с франц. Е. Решетниковой]. – СПб. : Александрия, 2012. – 448 с.
22. Albertus Magnus. Libellus de Alchimia / Albertus Magnus; [transl. by Sister Virginia Heines]. – Cambridge Univ. Press, 1958. – 79 p.
23. Бэкон Ф. Новый Органон // Соч. в 2-х тт. / Ф. Бэкон; [под общ. ред. А.Л. Субботина]. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 7–222.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Донецького національного університету **Н. М. Ємельянова**

УДК 130.2

Олександр Воронюк

ВИГНАННЯ ІНШОГО: ДОЛЯ БОЖЕВІЛЛЯ ТА СМЕРТІ В СИСТЕМІ РАЦІОНАЛЬНОСТІ МОДЕРНУ

Стаття присвячена спробі розкриття логіки розгортання модерної раціональності у її ставленні до проблеми Іншого (божевілля та смерті). Особлива увага приділяється метафізичним та соціокультурним образам смерті та божевілля, аналізується позиція шизоаналізу з проблеми єдності капіталізму та шизофренії.

Ключові слова: модерн, безумство, смерть, шизофренія, капіталізм.

Voronyuk A. The Banishment of the Another: the fate of madness and death in modern rationality system

The article is dedicated to the problem of discriminating the radical otherness of death and madness from the point of view of the modern's rationality. The topicality of the issue lays in general review of the modern as being rational and in shifting the emphasis from the imperious relations to understanding and dialog with the otherness. It was discovered that this discrimination is closely connected to the establishment of the capitalism in economics and ethics and rationality of the instrumental mind in philosophy and science. The discrimination strategy of madness and death by modern was first and foremost manifested in the rationalization of these phenomena and their subjection to the logic of sameness. Being the spheres of the radical otherness, madness and death turned out to be deprived of the positive evaluative and metaphysical connotation and became institutionally isolated. The dead and the mad are deprived of sacral characteristics and are included into the general system of the rationalization and generalization of the trivial. As a result they arise only as phantoms, the reverse sides of absolutely positive values of life as of the continuous accumulation and the self-awareness of the Cartesian cogito as the sole self-evidence of mind. This isolation results in penetration of madness and death into the very system of the modern's rationality. Madness and death become implicit phenomena of the capitalistic logic of universal value of work and metaphysical logic of sameness of the instrumental mind and the Cartesian subject. Schizophrenia and necrophilia are becoming typical phenomena of the modern. Relying on the works of French poststructuralists and theoreticians of the schizoanalysis is emphasized the necessity of radical review of the attitude to death and madness in the age of postmodern.

Key words: modern, madness, death, schizophrenia, capitalism.

Воронюк А. Изгнание Другого: судьба безумия и смерти в системе рациональности модерна

Стаття посвящена попытке раскрытия логики разворачивания современной рациональности в ее отношении к проблеме Другого (безумия и смерти). Особенное внимание уделяется метафизическим и социокультурным образам смерти и безумия, анализируется позиция шизоанализа по проблеме единства капитализма и шизофрении.

Ключевые слова: модерн, безумие, смерть, шизофренія, капитализм.

Адже сьогодні божевільного не вважають божевільним. Ми навіть не розглядаємо каліку як такого, до такої міри ми боїмось Зла, до такої міри ми битком набиті евфемізмами, щоб уникнути означування Іншого, нещастя, неминучості.

Жан Бодріяр, "Прозорість Зла".

Ще в 1965 р., коли Елізабет Кюблер-Росс намагалась розпитати вмираючих про їх стан, керівництво лікарні не лише побачило в цьому непотрібну жорстокість, але й відкинуло саму постановку питання. Вмираючі? Таких немає.

Філіпп Ар'єс, "Людина перед обличчям смерті".

З усією впевненістю можна стверджувати, що проблема Іншого є фундаментальною для філософського дискурсу. Діалогічність людського та соціального буття, його герменевтична інтенція робить ставлення до Іншого неодмінним атрибутом конституювання індивідуального буття окремої людини, її інтерсуб'єктивного життєсвіту. Філософія ХХ століття, не в останню чергу, є філософією розуміння Іншого, потреби виробити ставлення до інаковості як до фундаментальної ознаки реальності, яка висуває вимоги власної поваги та вимагає визнання своєї значущості в соціокультурному досвіді.

Інший завжди знаходиться у напрузі між полюсами підкорення-владарювання та розуміння і партнерства. З погляду першої стратегії, інаковість іншого загрожує самототожності та самоочевидності буття однакового та повторюваного, що викликає потребу асимілювати інше, поширити контроль з боку то-

тожності розуму, або ж дискримінувати онтологічну значущість Іншого у видимості уявлюваної свободи.

Реалізацію цієї стратегії ми можемо простежувати у модерні, де основною метою інструментального розуму стала дискримінація інаковості, її асиміляція та тотальний контроль. Передусім, такий “геноцид” з боку раціональності поширився на смерть та божевілля.

Проблема смерті у соціокультурному вимірі перетинає декілька площин – екзистенційну, економічну та політичну. Як унікальна подія, що надає життю смисл, смерть є необхідним атрибутом людського існування. “Пам’ять про смерть” як про “інше” екзистенції, однак інше конститутивне, дозволяє говорити про глибину та невідомість індивідуального існування.

З економічного погляду, смерть та мертві були необхідними учасниками процесу обміну та циркуляції цінностей. Мертві не дозволяють випустити зі “схроньки Пандори” тоталізуючий феномен вартості, цей універсальний молох тотожності та універсального коду; наявність смерті у символічному обміні дозволяє повторюватись не тотожному, а інакшому, знищуючи смертельне для Іншого – надлишок.

Смерть же в політичній площині є філософським осердям проблеми влади. Як показав Е. Канетті [6], зрештою, будь-яке запитування про владу є запитуванням про смерть, будь-яка влада так чи інакше пов’язана із смертю. Йдеться передусім про питання особистого безсмертя, демонстрації могутності влади (наприклад, через публічну страту), та про сакральність влади, яка завжди долає смерть.

Модерн як стратегія самолегітимуючої раціональності докорінно змінює вказані орієнтації. Капіталізм як економічна основа модерну передусім вимагає деміфологізації та десакралізації буття людини та суспільства, злиття профанного та сакрального в єдиному вимірі доцільності та ефективності, над яким панує інструментальний розум. Тому фатальним для сакрального стає протестантська етика праці як єдино угодного Богу виду діяльності [2, с. 133]. Методизм, повторюваність та самототожність виробничого процесу зливається з філософським підґрунтям модерну – картезіанським суб’єктом, істина якого, зрештою, висловлює: єдинодостовірним виступає самототожність мислячого “Я”, все решта – під дозрою. Інаковість Іншого стає не просто ірреальною, вона стає небезпечною, оскільки зберігає граничний досвід сингулярного переживання, що не піддається тоталізації та повторюваності. Все, що не підлягає класифікації та обміну, має бути ізольоване або ж застосоване у грі уявлюваного обміну та контролю.

Капітал як надлишок надлишку, як надлишок без референції стає економічним підґрунтям ідентифікації сакрального та його вигнання як неефективного. Символічний обмін, який не допускає визволення надлишку (екзистенційного, економічного та політичного), руйнується через вигнання та дискримінацію смерті. Єдиним важливим елементом опозиції “життя-смерть” для капіталізму як системи безперервного накопичення надлишку, стає життя. Причому останнє отримує свою цінність лише як процес виробництва цього надлишку, через що в ціннісних орієнтаціях модерну (та й постмодерну) з’являється культ тілесного здоров’я та довголіття. Оскільки капіталістичний надлишок замикається на собі, не відсилаючи до символічного Іншого, то його більше не цікавить екзистенційний вимір життя. Більше неважливо як жити, важливо – скільки. Тим самим відбувається фундаментальна інверсія: життя перетворюється на перманентне вмирання. Через це смерть як дискримінований елемент стає загальним еквівалентом політекономії модерну нарівні з вартістю та грошима: “За капіталістичного способу обміну кожен є самотнім перед лицем смерті – й це не випадковий збіг. *Адже загальна еквівалентність – це і є смерть*” [4, с. 240].

Як зазначив Ф. Ар’єс, історія ставлення до смерті в західній культурі – це історія забуття смерті як унікальної та водночас публічної події. Свого піку це забуття досягає після Першої світової війни, де конвеєрна одноманітність смерті зробила смерть банальною та всюдишюю. Смерть, мертвий стає дискримінованим елементом, якого навіть не бояться чи ненавидять, його соромляться та гидуються.

Поруч з баналізацією смерті зростає чутливість до неї – смерть робиться нереальною подією, яка трапляється завжди з Іншим. Це його доля – постійно вмирати, бути мертвим, тобто, виключеним з процесу екзистенційного, економічного та політичного обміну. Тотожне ж завжди залишається “жити”, тобто функціонувати в процесі виробництва зростаючого надлишку, жахаючись смерті, і стаючи ерзацом пошуку смислу. Смерть жахає виключно як зупинка в процесі самозростання капіталу життя, й чим далі смерть дискримінується, тим більший цей страх: “Саме з цього часу невідступний страх смерті і намагання скасувати її шляхом нагромадження стають глибинними рушіями раціональності політичної економії... Навіть ті, хто не вірять в особисте безсмертя, все-таки вірять в нескінченність часу як такий собі капітал роду людського з надскладними відсотками. Нескінченність капіталу переходить в нескінченність часу, в безсмертя виробничої системи, котра вже не знає оберненості обмін/дарунок, а живе лише незворотністю кількісного зростання” [4, с. 240–241].

Зростання капіталу не терпить пауз, тому все, що призупиняє процес накопичення, має бути нівельоване. Такою паузою була смерть: “Смерть більше не вносить у ритм життя суспільства паузу. Людина зникає миттєво. У містах все нині відбувається так, ніби ніхто більше не вмирає” [1, с. 455].

Така ж доля чекала і божевілля.

Традиція знає безумство як медіатор між сакральним та профанним (можна згадати архетипічні фігури Простака, Дурня, Блазня, Юродивого), яке володіє здатністю висловлювати істину та проти-

стояти закидам профанного контролю. Безумство – це не просто здатність виказувати сакральну істину, це сократівська подорож у глибини буття, в яких розкривається ця істина; причому це відкриття обов’язково передбачає гру з хобою та “глупотою” як протилежностями-супутниками істини: “Якщо Глупота занурює кожного в якийсь засліплення, коли людина втрачає себе, то Дурень, навпаки, повертає її до правди про себе саму; в комедії, де всі обманують один одного... він являє собою комедію в квадраті, обманутий обман” [7, с. 35].

Раціональність, що легітимуює сама себе, як ми бачили, не потребує свого “іншого”, своєї пари символічної опозиції. З опозицією “розум-безумство” відбувається те ж саме, що й з парою “життя-смерть”: друга таврується як ірреальність, що не має цінності, та виганяється як небезпечна й неефективна. Декартівський раціоналізм і тут знаменує собою стратегію модерну до встановлення тотальної влади раціональності, під якою розуміється повний контроль над безумством. Безумство тепер не просто девіація, маргінальний елемент, картезіанський суб’єкт забирає в нього право говорити істину. М. Фуко показав, як поступово безумство позбавляється можливості висловлювати істину, бути “люстерком” розуму, знецінюючись до рівня хвороби, стаючи пацієнтом нової системи дисциплінарної влади – психіатрії та медицини: “Безумство перестало бути однією з фігур есхатології – якоюсь прикордонною зоною між світом, людиною та смертю... забуття окутує той світ, води якого борознив Корабель дурнів; його подорож більше не таємничий перехід з однієї пограничності світу в іншу; і сам він більше не абсолютний і вислизаючий, як лінія горизонту. Віднині він твердо став на якір серед людей та речей. Надійно та навечно. З човна він перетворився в лікарню” [7, с. 60–61].

Безумець – це антинадлишок, це антикапіталіст, оскільки він не виробляє, не споживає, не працює, не знає цінності вартості; це аморальний елемент, що не піддався “нормальній” соціалізації і за це підлягає покаранню: “Тим самим безумство позбавляється усілякої історичної ролі в становленні людини та людства і осмислюється в рамках соціальної моралі: воно перетворюється в стигмат класу, який відмовився прийняти форми буржуазної етики; і от саме тоді, коли філософське поняття відчуження отримувало історичний вимір завдяки економічному аналізу праці, медичне і психологічне поняття божевілля стає повністю позаісторичним, перетворюючись у моральну критику, спрямовану на все, що здатне підірвати благоденствання і спасіння роду людського” [7, с. 376].

М. Фуко розкриває суть включення безумства в процес раціонального функціонування через встановлення психіатричної влади, де прагнення підкорити безумця, нав’язати волю лікаря, ввести його в насильницький дискурс мови, праці та політекономії потреб та цінності грошей передують становленню психіатричного знання та зумовлює його [8]. Ця тенденція досить красномовна: модерн не просто знищує смерть та божевілля, він ізолює їх у свободі бути видимим, однак безсилим. У цьому сутність дисциплінарної влади, що приходить на зміну владі-пануванню: дискримінований елемент отримує своє визначене місце, що замикає його на ньому, тим самим фіксуєчи неможливість виходу за його межі. Тепер божевільний та мертвий не є носіями інакшості, необхідними для критичної рефлексії, це в’язні дисциплінарної системи медицини та психіатричної влади, що працюють на благо самої системи. Тепер небезпека безумства та смерті подолана шляхом їх “соціалізації”: безумство та смерть стали безпечними, індиферентними завдяки включенню їх у процес праці як етично прийнятних видів діяльності: “В момент, коли буржуазне суспільство виявило, що ізоляція марна... воно взялось марити про чисту працю – вигідну для нього і таку, що приносить лише загибель та моральне придушення решті – силою якої все чуже в людині має бути приречене на придушення та німоту” [7, с. 423]. Безумець тепер – просто маскаррад інакшості, демонстрація чистої видимості.

Політична дискримінація божевілля та смерті також йде шляхом ізоляції та дискримінації. Юридична категорія дієздатності, що ставить громадянина в центр модерного права та політики, ґрунтується на чіткому відмежуванні божевільного від “нормального”; це філософське торжество гуманізму як апології нормальності, яке не просто відмежовує себе від безумства, але й судить його: “Громадянин є всезагальний розум, причому у двоякому смислі. Він – безпосередня істина людської природи, міра усілякого законодавства. Але в рівній мірі він – той, заради кого нерозумне відділяється від розумного; він...одночасно і інстанція, і засіб, і суддя цього поділу” [7, с. 437].

Мертвий же, навколо якого і конституювалась макрофізика влади-панування, тепер не виступає алібі та точкою прикладання влади – остання тепер розпорошується і робить головним своїм об’єктом життя, здоров’я і тіло, народжується біополітика, для якої смерть – об’єкт дослідження, що також унебезпечує смерть та мертвого.

Позбавлена свого Іншого, система замикається на собі й відбувається те, що Ж. Бодріяр називає імплोजією, вибухом всередину: без свого символічного двійника життя та здоров’я стають повністю прозорими та надчутливими до будь-якого вторгнення: “Якщо негативне породжує кризу і критику, то позитивне, возвеличене до рівня гіперболи, породжує катастрофу через неможливість виділити кризу і критику навіть у гомеопатичних дозах” [3, с. 157]. Соціокультурна система, яке вилучає будь-яку критику, елімінує будь-яке Зло, неодмінно приходить до стану повної провідності подібно до тіла, в якому відсутній імунітет, соціум стає тотально толерантним до будь-яких викидів Зла.

Через це вигнання смерті та божевілля повертається помстою цих радикальних інакшостей: вони проникають в пори системи, стаючи її імпліцитними фундаментальними елементами. Невипадково Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі говорять про капіталізм як найближчу до шизофренії межу: адже, як і остання, капіталізм декодує усі потоки бажання, направляючи їх до абсолютної дисперсії, до абсолютної шизофренії, однак, зрештою, накладаючи на них один, але найважчий та всеохопний код – код надлишку та нестачі, в якій система і функціонує. Іманентний кризовий характер капіталізму, постійні розмови про “смерть Заходу”, з точки зору класиків шизоаналізу, говорять якраз про принциповий “смертельний”, “поховальний” характер логіки капіталізму: згадаймо, що машина бажання завжди працює в полемці. З цього погляду, капіталізму необхідний безумець, шизофренік як алібі системи, як її “референт”: тепер капіталізм не просто ізолює безумця в стінах психіатричного закладу, він його виробляє не стільки як клінічний, а як соціокультурний тип, у якому розколотість, фрагментарність стають необхідними умовами включення в процес виробництва.

Таким же алібі для процесу виробництва стає смерть: як гранична межа, до якої капіталізм наближається в процесі декодування, однак ніколи її не досягає, оскільки та означає руйнацію процесу виробництва, повну зупинку виробництва, торжества “тіла без органів”, цього метафізичного виразу інстинкту Смерті. Вона зникає в прозорості досягнень медицини в продовженні життя, дискусіях про евтаназію та у статистиці самогубств. Тому смерть кодується уявленням смерті, тобто відбувається симуляція смерті як необхідна умова подальшого процесу функціонування капіталістичної машини виробництва.

Це функціонування відбувається по той бік історії: якщо брати за історію зміну способів кодування потоків бажання, як це робить шизоаналіз, то тотальне декодування означає “кінець історії”, де смерть вже не є необхідним рушієм історичного процесу (згадаймо інтерпретацію філософії історії Гегеля О. Кожевим та Ф. Фукуямою) та елементом ідентичності, а перетворюється, за висловом Ж. Бодріяра, в “некроспективу”: смерть як симуляція бажає свідчення власної закінченості в історії [3, с. 133].

Тут безумство і смерть сходяться в одній точці: шизофренік бажає тотального декодування потоків бажань, тобто бажає чистого бажання без референта, а цим бажанням, зрештою, завжди виступає смерть: “Шизофренік утримується на межі капіталізму: він є його розвинутою тенденцією, додатковим продуктом, пролетарем та янголом-знищувачем. Він зміщує всі коди, він несе розкодовані потоки бажання” [5, с. 61]. Шизофренік прагне до давньої мети: утримувати напругу протилежностей, бути медіатором сакральної діалектики, не стаючи на бік однієї з протилежностей; він прагне реанімувати саму діалектику напруги, діалектику символічного обміну, де одна протилежність не знищується шляхом асиміляції чи ізоляції, а утримується у своїй інакшості, тим самим дозволяючи бути іншій протилежності: “...шизофренія дає унікальний урок, відкриває нам невідому силу диз’юнктивного синтезу, іманентне використання, яке повинно бути вже не лише таким, що виключає чи обмежує, а повністю ствердним, безмежним, таким, що включає... Шизофренік – це не чоловік і жінка. Він чоловік і жінка, але неодмінно на обох сторонах...перемінно живий і мертвий, стаючи кожним з цих двох термінів, долаючи в польоті відстань, яка відділяє їх одне від одного... Він не просто бісексуальний, він не поміж статями і не інтерсексуальний, він трансексуальний, він трансжимертвий, він трансбадитя. Він не ототожнює протилежності з одним і тим самим, він стверджує їх віддаленість один від одного як того, що співвідносить їх один з одним як різні терміни” [5, с. 124–126].

Тим самим шизоаналіз наважується на радикальний висновок: фундаментом системи капіталістичного виробництва є смерть та божевілля, потоки Танатосу та шизофренії, вони первинні до удаваних цінностей, кодових систем капіталізму – здоров’ю, життю, накопиченню, суб’єктивності, бажанню, праці тощо. Шизофренік, що прагне смерті, ось “ідеальний тип” модерну.

Постмодерн у цьому контексті фіксує відмову від стратегії модерну на асиміляцію та вигнання смерті та безумства. Як виробництво подібного, тобто як виробництво симулякрів, постмодерн виробляє симуляцію безумства та смерті, завдяки чому вони проникають всюди, поширюється “патологія нормальності”. Це породжує індиферентне функціонування системи, де все позбавлене “двійника” як партнера, обертаючись у безмістовній інерції власної повторюваності.

Література:

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Издательская группа “Прогресс”, 1992. – 528 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачність зла. – М.: Добросвет, КДУ, 2006 – 258 с.
4. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть. – Львів: Кальварія, 2004 – 376 с.
5. Делез Ж., Гваттарі Ф. Анти-Едип: Капіталізм і шизофренія. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008 – 672 с.
6. Канетті Е. Маса і влада. – К.: Видавничий дім “Альгернативи”, 2001 – 416 с.
7. Фуко М. Історія безумця в класическу епоху. – СПб., 1997. – 576 с.
8. Фуко М. Психіатрическая власть: Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1973-1974 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії державного університету імені Івана Франка **В. М. Слюсар**

УДК: 141.12(470) (092)

Іван Мелько

ІДЕЇ “ОНТОЛОГІЧНОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ” У ФІЛОСОФІЇ “АБСОЛЮТНОГО РЕАЛІЗМУ СЕМЕНА ФРАНКА”

У статті аналізуються вихідні ідеї “онтологічної гносеології” Семена Франка. Показано, що через побудову власної теорії знання Франк перш за все дає відповідь на питання, яким чином суб’єкт, що пізнає, може сприймати трансцендентну йому реальність. З’ясовано, що онтологічною умовою можливості інтуїції є “укоріненість” індивідуального буття в абсолюті як всеодності.

Ключові слова: буття, пізнання, свідомість, суб’єкт, об’єкт, інтуїція, інтенціональний.

Melko I. Ideas of “ontological gnosiology” in philosophy of “absolute realism” of S. Frank’s

The initial ideas of “ontological gnosiology” of S. Frank’s are analysed in the article. It is shown that through the construction of own theory of knowledge Frank foremost gives an answer for a question how subject that cognizes can perceive transcendent to him reality. In an attempt bsha issdedovat essence “ontological turn”. It is a remedy by the theory of being and sense-as a fundamental part of any philosophical theory and philosophy in general, the desire to overcome the subject-object separation and vrozhdeshhte realistic understanding of the learning process. Theory of being reborn in the modern philosophy in two ways: in the form of metaphysics, the central and integrated part of which is the doctrine of the Absolute, and that seeks to explain and justify the world, and as a “new ontology”, which form the theory of being based on the category of “things” and try to describe reality as something that actually opens the human mind. Frank’s presentation analyzed the phenomenon of consciousness, resulting in shows that the philosopher explains the possibility of givenness knowing subject of transcendent being a statement principle open mind to the outside world in the act of attention and depth of the human person in self-consciousness. In this regard, the article provides a detailed analysis of the cognitive and ontological perspective philosophy of absolute realism S. Frank. Analyzed the content of the concept of intuition, which is determined by Frank as “living knowledge”, and investigated the role of this concept in his epistemology. “Living knowledge” is defined as the specific knowledge and integrity that a single partial comprehension of the subject opens up a whole determines the content, or “native” unity of being. It is a mutually) of connection between the two processes: direct experience of the reality and awareness of this experience, that is, Intuition is “the experience of thinking.”

Keywords: existence, cognition, consciousness, subject, object, intuition, intension.

Мелько И. Идеи “онтологической гносеологии” в философии “абсолютного реализма” Семена Франка

В статье анализируются исходные идеи “онтологической гносеологии” Семена Франка. Показано, что через построение собственной теории знания Франк прежде всего дает ответ на вопрос, каким образом субъект, который познает, может воспринимать трансцендентную ему реальность. Установлено, что онтологическим условием возможности интуиции является “укорененность” индивидуального бытия в абсолюте как всеединстве.

Ключевые слова: существование, познание, сознание, субъект, объект, интуиция, интенциональность.

До числа “вічних проблем”, що хвилюють філософію з часів античності і до наших днів, належить проблема буття. Тимчасова втрата інтересу до цієї проблеми, що було зумовлено кантівської критикою догматичної метафізики та розвитком природничих наук, супроводжувалась відмовою від вивчення та понятійного вираження структури буття як такого. З середини XIX ст. філософія займалася переважно питаннями теорії пізнання та аналізом методології природничо-наукового знання. Але поступово, на початку XX ст. в надрах тих філософських течій, які в основному займалися гносеологічною проблематикою, наприклад, неокантіанство, зароджується уявлення про необхідність подолання обмеженості гносеологізму, розвитку логіки та гносеології у поєднанні з онтологією.

Повноправним учасником цього “онтологічного повороту” поряд з феноменологією, філософією життя, екзистенціалізмом та іншими філософськими напрямками, що виступали проти гіпертрофії теоретико-пізнавальної проблематики, є і російська філософія кінця XIX – початку XX ст. Насамперед йдеться про тих мислителів, які наполягали на відродженні та більш глибокому обґрунтуванні метафізики. Вл. Соловйов, Л. Лопатін, М. Лосський, С. Франк розглядали вкоріненість у бутті як умову будь-якої людської активності, в тому числі і пізнавальної, а саме – пізнання як вид метафізичного діяння.

Повернення у сферу філософських досліджень проблеми буття бачилось філософам перш за все у розробці гносеології в її єдності з онтологією, тобто у розробці єдиної онтогносеологічної теорії, що дало б одночасно можливість дати більш тверду основу істинам, що отримуються за допомогою розуму. Вирішення цього завдання безперечно залишається актуальним і до сьогодні. Актуальним воно було і для Семена Франка.

Мета статті: розкрити і проаналізувати основні ідеї “онтологічної гносеології” Семена Франка.

Дослідженню цієї проблеми присвячені праці М. Бердяєва, С. Левицького, П. Гайденко, Г. Аляєва, В. Ларіонової, О. Назарової.

Розробці ідей “онтологічної гносеології” Семен Франк присвятив першу свою велику працю “Предмет знання. Про основи і межі відстороненого мислення” (1915 рік), яку С. А. Левицький називає “одним із кращих творів російської гносеологічної думки”, де “вперше відкрилась уся повнота незвичного філософського обдарування Франка” [5, с. 439]. Зусилля Франка були спрямовані на побудову “онтологічної гносеології”, тобто “такої теорії пізнання, яка б не була відмінна від теорії буття” [9, с. 39]. У російській філософії таку ж мету ставив перед собою і М. Лосський, ідеї якого були добре відомі Франку. Франк прямо писав, що працю Лосського “Обгрутування ідеалізму” (1906 рік) вважає основоположною працею онтологічної гносеології в російській філософії [11, с. 156]. У своїх концепціях онтологічної гносеології Франк і Лосський виходили з критики ідеалістичної теорії пізнання, особливо у тому варіанті, якою вона постала у філософії І. Канта.

У “Предметі знання” намагалися відповісти на низку важливих питань, а саме: про сутність логічного пізнання, предмет і зміст знання, характер зв'язку буття та свідомості, природи інтуїції як безпосереднього знання. У цьому завданні Франк бачить свою спорідненість з провідними тогочасними філософськими школами Німеччини – неокантіанством, іманентною філософією і феноменологією Гуссерля. Цікавим є те, що Франк спочатку шукав відповіді на ці питання не у філософів, а у поетів-мислителів – Гете, Тютчева. Їм двом Франк присвятив окремі статті. У них аналізується природа художнього пізнання і конкретність його результатів Франк вважає взірцем і для філософського пізнання. Для поета, писав Франк, “немає окремо об'єктивних речей і суб'єктивних емоційних реакцій на них, а є лише одне цілісне, суб'єктивно-об'єктивне усвідомлення, дещо нове, таке, що охоплює і почуття, і уявлення, і виростає з них взаємопроникнення” [7, с. 314]. У такому сприйнятті суб'єкт і об'єкт, переживання і річ існують цілісно, і ця цілісність і є першим і очевидним фактом буття художника, фактом, який не потребує доказів, а лише його художнього розкриття.

Таким чином, художнє пізнання як *істинне пізнання*, а отже, і будь-яке істинне пізнання носить “двоїтий, активно-пасивний, творчо-рецептивний, чуттєво-розумний характер”. Пізнати – значить оволодіти предметом у його цілісності. Основним елементом такого пізнання виявляється художня інтуїція. Але і дискурс Франк називає “не знищувальною органічною потребою людського духу”. Однак справжнє завдання розуму – це прояснення інтуїтивно даного змісту.

Для Франка проблема пізнання – це проблема “іманентності трансцендентного”. Питання про предмет, це питання про співвідношення знання і реальності, адже знання завжди має своїм предметом дещо невідоме, а отже, трансцендентне знанню. Однак Франк розглядає нашу свідомість як переживаюче само себе життя (буття), а це означає, що для свідомості немає нічого трансцендентного. А отже, і предмет пізнання також повинен бути іманентним, тобто “доступним свідомості і пізнанню у всій своїй трансцендентності” [9, с. 75–116]. У цій “іманентності трансцендентного” приховується, за Франком, *чудо знання*. Франк трактує трансцендентне як щось лише невідоме, не вивчене, як завдання пізнання, а не як онтологічну межу пізнання. Тому трансцендентне рухоме, його межі постійно змінюються. “Для знання не встановлено абсолютних меж. Ще трансцендентне мені, як тому, хто пізнає, іманентне мені, як буттю, адже я занурений у вседність, в абсолютне буття. Іманентизм означає, що буття внутрішнє не моїй свідомості, а моєму цілісному буттю...” [2].

Отже, Франк розрізняє предмет знання як дещо *невідоме*, те, що лише потрібно пізнати, а отже, трансцендентне знанню, з одного боку, і зміст знання (або зміст предмету) – з іншого. Для цього Франк у дусі кантівської традиції бере судження, оскільки саме в судженні ми приписуємо деякому предмету А той чи інший зміст В. Ретельно придивившись до звичної формули “А є В”, ми повинні зрозуміти, що насправді являє собою суб'єкт судження А. Якщо взяти судження “Це дерево є береза”, тобто приписуємо предмету А (дерево) деякий зміст В (береза), то ми отримуємо деяке нове знання. Однак, виходячи з цього, справжня формула повинна бути подана дещо інакше, а саме $Ax \in B$. Адже поняття А лише тому може бути логічним підметом (суб'єктом), що воно береться не просто як дещо *визначене*, а швидше як виділена сторона, що *пов'язана з чимось невідомим*. “Ах” – це, за Франком, єдність першої визначеності з невизначеним: “А” ніби зі всіх сторін оточене невідомим, подібне острові в океані. Тому синтетичному судженню “А є В” передують як його необхідна умова більш попереднє тетичне судження, в якому зафіксований проведений суб'єктом, що пізнає аналіз реальності, за допомогою якого із “океану” x був виведений “острів” А. Тетичне судження можна записати як $x \in A$. Це невідоме x , за Франком, є саме буття [9, с. 51–54].

Але судження $x \in A$ має, з логічного погляду, парадоксальний характер: адже x – це дещо *невизначене, невідоме*, що ототожнюється з деяким визначеним A . "Схема " $x \in A$ " у, якій виражена природа всякого знання, передбачає... що ми знаємо те, що ми не знаємо" [9, с. 59]. Крім того, згідно з цією схемою, те, що ми не знаємо, є основа і носій того, що ми знаємо [9, с. 59]. Діалектика осягання всеєдності будується Франком як трансцендентальна логіка – логіка, що виходить за межі мисленні і включає предмет знання – саме буття – в побудову силогізму. Замість формально-логічного судження " $A \in B$ " виникає трансцендентальне судження " $Ax \in B$ ", яке перетворюється в " $x \in A$ ", точніше – " $x \in AB$ ", в якому x – це предмет знання, A та B – зміст знання. Відмінність трансцендентного судження від формально-логічного полягає в тому, що предмет знання та зміст знання не збігаються з формально-логічним підметом і присудком (суб'єктом та предикатом). Зміст знання охоплює всю сукупність визначеностей та властивостей, і ним обмежується формально логічне судження, натомість трансцендентальне включає також предмет як невизначеність, яка піддається визначенню у змісті. "Трансцендентність предмета, таким чином, не означає його недосяжності та неприступності – вона означає лише неможливість його повного та абсолютного визначення для нас. Така трансцендентність полягає в тому, що *ми знаємо те, чого ми не знаємо* (адже ми починаємо визначати тільки те, що нам вже якимось чином знаємо, про що ми говоримо, отже – маємо про нього якийсь знання), а також, що *те, чого ми не знаємо, є для нас основою і носієм того, що ми знаємо* (адже сенс знання полягає у проникненні в невідоме, тому в знанні завжди залишається зв'язок відомого з *невідомим*") [1, с. 51].

Як бачимо, Франк суттєво переосмислює кантівську теорію судження. Кант обґрунтував необхідний зв'язок між суб'єктом і предикатом синтетичного судження а рїгї, опираючись на синтетичну діяльність трансцендентального суб'єкта: саме трансцендентальному суб'єкту належить акт зв'язку суб'єкта A і предикату B за допомогою зв'язки " ϵ ". Говорячи " $A \in B$ ", трансцендентальний суб'єкт і є джерелом цього " ϵ ", і судження стає судженням досвіду, тобто всезагальним, через те, що зв'язку " ϵ " покладає трансцендентальне, а не індивідуальне $Я$. Але водночас зв'язок між A і B не виходить за межі світу явищ, це не *буттєвий*, а лише трансцендентально-суб'єктивний зв'язок, і за межами досвіду (в світі речей у собі) він ніякої сили не має. Згідно з Франком, те $Я$, що здійснює зв'язок суб'єкта з предикатом у судженні, є ніщо інше, як ми вже знаємо, як *саме буття*, "*переживаюче себе життя*". "Наше $Я$, – пише Франк, – не лише споглядає об'єкт, але і *живе* ним, ...зливає себе з життям Всеєдності" [9, с. 362].

Отже, саме в цій живій Всеєдності укорінене наше $Я$, яке висловлює судження " $A \in B$ ". Тому зв'язка " ϵ " випливає не з суб'єкта, а із самого буття, саме *буття*, Всеєдність через наше $Я$ зв'язує між собою суб'єкт і предикат судження. "Російський філософ доходить висновку, що "усвідомлюваність" не є універсальною, всеохоплюючою формою для усього, що нам доступне – нам доступне і буття як таке, про що говорить, власне, будь-яке екзистенціальне судження " $A \in$ " – воно дійсне лише за умови, якщо нам одвічно притаманне буття, і ми можемо користуватися ним як предикатом щодо будь-якого підмета (суб'єкта). *Наше* буття немислиме інакше, ніж у вигляді співучасті – не пізнавальної, а саме *онтичної* – у самому бутті. "Предмет" саме і є цією вічною присутністю в нас і з нами самого буття до його розпізнавання, і наше усвідомлювання предмета як x само можливе лише як спрямованість свідомості на те, що у формі буття вічно і невід'ємно вже є у нас і з нами". І далі: "Предмет знання є похідним від буття взагалі, і тому він трансцендентний свідомості як часовому потоку, але як член у системі абсолютного буття він не відокремлений від нас, навпаки – саме як "невід'ємний предмет" вічно і невід'ємно знаходиться при нас, у нашому володінні..." [1, с. 50] – зазначає Г. Аляєв. Отже, Франк переконаний, що як x предмет сам присутній у знанні; предмет пізнання не є дещо зовнішнє пізнанню, а знаходиться в ньому. Тому пізнання – це інтуїція, безпосереднє споглядання даного, споглядання самого буття. Суб'єкт, що пізнає, не щось протилежне предмету, вони разом перебувають у деякій єдності.

Логічне знання, внутрішньо злите з інтуїцією, яка є переживанням надлогічної цілісності єдності буття, тобто Всеєдності. І ця Всеєдність, переконаний Франк, не є дещо поза суб'єктом, ми самі суть ця Всеєдність, вона дана нам "не у формі свідомості, а формі буття" [9, с. 155].

Проникнення в невідоме, приписування невизначеному визначеного змісту є своєрідною діалектикою процесу пізнання. На місце закону тотожності ($A \in A$) Франк, як і Гегель, ставить закон єдності протилежностей (невідомого і відомого, невизначеного і визначеного).

Як бачимо, Франк намагається подолати як психологізм індивідуальної свідомості, – що є відправним пунктом для розуміння пізнання як результату дії об'єкта на суб'єкт, – так і суб'єктивізм кантівського ідеалізму, що виходить з трансцендентального суб'єкта, або свідомості взагалі.

Для цього Франк також відмовляється від традиційної схеми суб'єкт-об'єкта і розглядає пізнання, подібно до Гуссерля, як *інтенціональність*, спрямованість на інше. Іntenціональність, за Гуссерлем, це головна характеристика "чистої свідомості". Для отримання "чистої свідомості" Гуссерль пропонував провести феноменологічну редукцію, тобто очистити свідомість від усього емпіричного, як зовнішнього щодо свідомості. В той же час Гуссерля цікавить лише структура очищеного $Я$, " $Я$ взагалі", а питання про онтологічний статус зовнішнього світу, вважає він, не є в компетенції феноменології.

На відміну від Гуссерля, Франк не проводить феноменологічної редукції і з самого початку розглядає свідомість як таку, якій відкрите трансцендентальне буття. Франк постулює, що інтуїтивізм, або іманентний реалізм, виходить із абсолютної єдності, що охоплює Я і не-Я. Тому інтенціональність у Франка – це спрямованість не на інтенціональний зміст чистої свідомості, а спрямованість на *трансцендентний предмет*, на буття як таке. Відмінність між Я і предметом мислиться філософом не як відмінність суб'єкта й об'єкта, а як відмінність актуального й потенційного змісту Я, або самого буття.

Таким чином, процес пізнання розглядається Франком як актуалізація потенційного, як освітлення того, що було занурене в темряву. Тому саме безпосереднє сприйняття, а не дискурсивне мислення, є основою усього пізнавального процесу. Акт сприйняття, за допомогою якого свідомість виділяє деяку визначену сторону А із безконечної невизначеної потенційності x , є, згідно з Франком, *увага*. Інтенціональність – це, по суті, є ніщо інше як увага.

Отже, процес пізнання починається з інтенціонального акту, тобто уваги, яка поділяє життя свідомості на “Я” і “предмет”. Наступний крок полягає у виділенні із предмета деякої його сторони – того, що ми позначаємо як А. Оскільки А завжди постає на фоні того, із чого ми його виділили, то воно постає не просто як А, але як Ах. Далі – побудова судження як деякого синтетичного утворення: Ах є В. “... Адекватна формула будь-якого предметного знання, – пише Франк, – буде “ $x \in A$ ”. Це означає, з одного боку, що в складі x можна пізнати, знайти, углядіти деяке А і, з іншого боку, що це А належить саме до x , входить у його склад, укорінено в ньому. Пізнаний зміст А виділяється, саме в значенні пізнаного, на своєму темному фоні, але не відокремлюється від нього, а навпаки, пізнається саме на цьому фоні...” [8, с. 201]. Нашій свідомості таким чином даний не лише виділений предмет, але й увесь “темний фон”, що мислиться Франком як чиста потенційність, безконечний океан, що і являє собою конкретна Всеєдність. А отже, нашій свідомості потенційно відкрита ця безконечність і наша свідомість є злиотою з нею. І наше предметне знання не є дещо суб'єктивне, лише наша уява, конструкція нашої свідомості, а навпаки, “пізнання за своїм змістом збігається з сущим-по-собі, тобто з сущим, яким воно є...” [8, с. 211]. Суб'єкт знання розглядається Франком не тільки як пізнаюча активність. Ще до початку пізнавального процесу він і його предмет занурені в буття. І умова, яка необхідна для пізнання, саме у залученні обох його учасників до буття. “Таким чином, – зазначає В. Ларіонова, – усувається фатальна прірва між суб'єктом і об'єктом знання, вирішується основна гносеологічна проблема” [4, с. 32].

Безкінечність непізнаного оточує нас з усіх боків. Нам може видатися, що, якщо безкінечність присутня в нас, то вона потенційно може бути пізнаною. Але це не так, оскільки “буття завжди і всюди... є пізнаваним і одночасно неосяжним, ... воно не перестає залишатися для нас неосяжною тайною” [8, с. 217]. Це, за словами Гайденок П. П., “той парадокс, на якому стоїть все вчення Франка: нашій свідомості безпосередньо відкрите буття, адже свідомість сама є буттєвістю, – але в той же час відкрите залишається утаємниченим, непізнаним по своїй суті” [3, с. 267].

Буття не підпорядковане логічним законам тому, що воно *єдине і суцільне*. “В бутті, – зазначає Франк, – все взаємопов'язане, або точніше злите між собою” [8, с. 227]. Саме у своїй металогічності, неосяжній злитості буття відкрите нашому спогляданню. Єдиною формою “проникнення” в глибини буття є інтуїція. За Франком існує два види знання: знання про предмет, що виражається в судженнях і поняттях, – це відсторонене знання, – і *безпосередня інтуїція предмета* в його металогічній цілісності і “злитості” [8, с. 229]. Для Франка другий вид знання є первинним. Щоправда зауважимо, що власне інтуїцію важко назвати знанням, адже знання – це те, що якраз і передбачає розрізнення та диференціацію. Але за Франком істина буття, – це його металогічність, що є невиразною, неосяжною за самою своєю суттю. Таким чином, реальність у своїй основі є *трансраціональною*.

Філософія, впевнений Франк, – це онтологія, тобто пізнання того, що насправді є: “... усяка філософія – хоче вона цього чи ні – по суті не може бути нічим іншим, як онтологією” [6, с. 14]. Саме *буття*, вважає Франк, а не свідомість чи знання, безпосередньо відкривається людині, з очевидністю споглядається, а головне – *переживається* нею, оскільки людина укорінена в бутті: вона перш є, ніж *усвідомлює себе*. Крім того, вважає Франк, саме ця відкритість буття є джерелом того, що ми називаємо предметним знанням [8, с. 229]. “Буття, – пише Франк, – дано нам не опосередковано через свідомість і не як його предметний зміст; навпаки, оскільки наше “я”, наша свідомість є ніщо інше, як прояв, так би мовити, відгалуження буття як такого, то це буття і виражає себе в нас цілком безпосередньо. Немає необхідності спочатку що-небудь “пізнати”, здійснити пізнання, щоб проникнути в буття; навпаки, щоби що-небудь пізнати, необхідно спочатку вже бути. Саме через це цілком безпосереднє і первинне буття і можливе пізнання усякого буття. Можна також зазначити, що людина пізнає постільки, поскільки вона сама є, що вона осягає буття не лише ідеальним способом через пізнання і мислення, а перш за все вона повинна реально бути вкоріненою в бутті, щоб це пізнання взагалі стало можливим” [10, с. 170].

Висновки. Отже, “... суб'єкт і об'єкт, – писав Франк, – вкорінені не, як це прийнято думати, в будь-якому знанні чи свідомості, а в абсолютному бутті, як безпосередньо і невід'ємно присутньому в нас і з нами в первинній єдності, на основі якої і взагалі можливе первинне розрізнення між свідомістю, що пізнає, і предметом” [9, с. 37]. В акті пізнання будь-яке індивідуальне буття стає тотожним буттю осо-

бистості, її "я". Таке уявлення про живе знання демонструє супротив традиційній концепції людини, як ізольованої частини буття. Насправді, переконаний Франк, кожна особистість злита зі всім предметним буттям; сама суть буття особистості полягає в тому, що через неї відбувається розкриття сенсу кожного елементу предметного світу як індивідуального, неповторно конкретного, що відображає безконечну повноту і конкретність Абсолюту.

Література:

1. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ ст. / Г. Є. Аляев. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
2. Бердяев Н. Два типа мирозерцання (С. Л. Франк "Предмет знания") / Н. Бердяев. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1916_227.html. – Назва з екрана.
3. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века / П. П. Гайденок. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
4. Ларіонова В. К. Етика абсолюту С. Л. Франка : монографія / В. К. Ларіонова. – К., 1996. – 100 с.
5. Левицкий С. А. С. Л. Франк / С. А. Левицкий // Франк С. Л. Реальность и человек / сост. П. В. Алексеев ; прим. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители ХХ века). – С. 438–450.
6. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Франк С. Л. Реальность и человек / сост. П. В. Алексеев ; прим. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители ХХ века). – С. 4–207.
7. Франк С. Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – 744 с. – (Слово о сущем). – С. 312–340.
8. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – (Из истории отечественной философской мысли). – 607 с. – С. 183–559.
9. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания / С. Л. Франк // Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. – СПб. : Наука, 1995. – (Слово о сущем). – 656 с. – С. 37–418.
10. Франк С. Л. Русское мировоззрение ; [пер. с нем. Г. Франко] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – 744 с. – (Слово о сущем). – С. 161–195.
11. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии; [пер. с нем. А. Власкин и А. Ермичев] / С. Л. Франк // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – 744 с. – (Слово о сущем). – С. 149–160.

Рецензент – доктор філософських наук, професор Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка **В. С. Мовчан**

УДК 1(091):141.32

Ірина Яцик

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА МОДИФІКАЦІЯ “ЛЮДИНИ НА МЕЖІ” АБО ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ГРАНИЧНОЇ СИТУАЦІЇ (ЗА КАРЛОМ ЯСПЕРСОМ)

Статтю присвячено осмисленню екзистенціалів граничної ситуації в розвідках німецького філософа Карла Ясперса. Проаналізовано феномен “людина на межі” та зроблено дескриптивну модифікацію їх історичного культурного взаємовпливу. Досліджено категорії самогубства та смерті через основні екзистенціальні впливи суспільства на людину в працях філософів екзистенційного мислення.

Ключові слова: екзистенціали, “людина на межі”, гранична ситуація, смерть, самогубство, Ясперс.

Yatsyk I. Culturological modification “A person upon the border” or existential utmost situation (for Karl Jaspers)

Considered existential marginal situation in exploration of philosopher Karl Jaspers, analyzed the phenomenon of “a person upon the border” and made descriptive modification of their historical cultural interaction. Studied category of suicide and death through the basic existential impact on human society.

Understanding of maximum situation is in-process exposed in the context of filosofuvannya thinkers of ekzistenciynogo thought, the features of understanding are described by them ekzistencii of act, grounded specific of category “ekzistenciya” and genesis of basic constituents of concept in philosophical diskursi, comparison of German and Italian traditions of filosofuvannya is carried out.

The special attention is spared the analysis of the phenomenon of maximum situation, him category structure, developed K.Yaspersom. Ekzistencialnist of maximum situation is accented on that links the ekzistenciyniy, world view and moral 'no-etichniy aspects of problem of kincevosti life problem of death with the problem of transcencii and it by ontological terms.

Death is interpreted as an intelligent choice of “man on a limit”, which exposes the process of ekzistencii of act in the maximum situations of life. For this reason this choice does not have negativity, in fact in the process of his akkumulyuet'sya all essence ekzistenciya of personality.

Keywords: existential, “a person upon the border”, utmost situation, death, suicide, Jaspers.

Яцык И. Культурологическая модификация “человека на грани” или экзистенциалы пограничной ситуации (по Карлу Ясперсу)

Проанализирована взаимосвязь самоубийства и смерти как культурных событий в исследованиях немецкого философа Карла Ясперса, описан феномен “человек на грани” и экзистенциалов, проведена дескриптивная модификация их исторического культурного взаимодействия.

Ключевые слова: экзистенциалы, “человек на грани”, пограничная ситуация, смерть, самоубийство, Ясперс.

Антиномічність людини впливає з того, що справді мисляча, відчуваюча і діюча людина знаходиться ніби між двома світами: перед нею царство предметностей, за нею сили та сподівання суб'єкта. Її ситуація визначена з двох боків – об'єктом перед нею і суб'єктом за нею, причому обидва нескінченні, невичерпні й непроникні. З обох боків стоять вирішальні антиномії. Саме антиномічність, наявність її нерозв'язності, і її постійне розв'язування існуванням – найвищий показник реальності самого існування. Адже “випробувати граничні ситуації й існувати – одне й те саме” [3, с. 3]. К. Ясперс, характеризуючи “людину на межі” вказує на низку екзистенціалів, які є способами людського існування як сили, що формують Я-людину, як життєво важливі основи буття людини, як форми можливого виявлення онтичної реальності для людського буття.

Основою для екзистенціалів є: першопочаткова невизначеність, антиномічність, імманентна потенційність, перманентна провокаційність випробування цілісності та символізація випадкової ієрархічності. Цей ряд можна доповнювати, змінювати, переосмислювати за іншою класифікацією завдяки тому, що людина, яка, за Протагором, є мірою себе, й аналізує навколишнє через свій внутрішній досвід світосприйняття.

Таким чином, культурологічна модифікація “людини на межі” або аналіз екзистенціалів граничної ситуації представляється найбільш поширеною, однак не вичерпною. Саме це й зумовлює актуальність і необхідність аналізу в ракурсі культурософської динаміки.

У цій розвідці виокремлюються екзистенціали граничної ситуації у філософії Карла Ясперса, аналізується феномен “людина на межі”. Метою авторського пошуку є з'ясування тих концептуальних засад та наслідків, які через дескриптивну модифікацію категорій самогубства та смерті мають екзистенціальні впливи на вчинок людини у граничній ситуації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв’язання цієї проблеми, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття.

Філософи екзистенційного мислення характеризують людину ХХІ століття за особливим способом життя – існуванні у страхі. Відчуваючи страх, людина усамітнюється; її більше не цікавить світ, вона звертається до себе і в такий спосіб починає розуміти себе. Отже, страх – головне переживання і спосіб буття, що дає можливість точно і повністю зрозуміти людину. Але зауважимо, що страх у таких трактуваннях – це не боязнь. У боязні щось загрожує людині, і це щось – конкретне. Страх натомість належить до невизначеної небезпеки, до світу як такого: первинна його форма – страх перед смертю. Страх – це “боязнь чого-небудь конкретного, а тривога – це жало страху” [13, с. 79]. Страх смерті – це просто страх, передчуття смертельного захворювання, передсмертних страждань і втрати всього. Смерть, за П. Тілліхом, страшна не конкретним змістом, а своєю здатністю символізувати загрозу небуття – того, що релігія називає “вічною смертю” [6, с. 511]. Страх смерті вносить елемент тривоги в будь-який інший вид страху. І усунути цю першопочаткову загрозу, яка викликана загрозою небуття, неможливо. Ця тривога властива самому існуванню і є екзистенційною [5, с. 12]. Отже, тривога порожнечі виникає тому, що небуття загрожує окремому змісту духовного життя. Руйнуються вірування, традиції, сучасна культура все менш вимагає від людини живої творчої участі в ній, людина ніби роздавлена цією порожнечою.

Сучасна дослідниця Л. Газнюк влучно зауважує у своїх дослідженнях: “екзистенціальні переживання в межових життєвих ситуаціях змушують людину максимально напружувати всі сили, або ж, навпаки, орієнтують на своєрідний соціально-анабіотичний стан, реалізуючи лише необхідний мінімум зусиль у світі повсякденності” [2, с.47]. Екзистенція у своїх реальних проявах тісно пов’язана з феноменом трансценденції. З одного боку, корені трансценденції (як і екзистенції) містяться частково у сфері підсвідомих психічних імпульсів. Тут пролягає психологічна закоріненість таких сутнісних сил людини, як віра, страх та надія. З іншого боку, зв’язок екзистенції і трансценденції викликаний тим, що потреба трансцендування в духовно-практичній діяльності людини визначається її прагненнями здобути відсутні на цей момент ті риси свого існування, які людина вважає невідчужуваними, життєсмисловими для свого існування, прагненнями утвердити себе у справжніх вимірах буття.

Представники філософської антропології (М. Шелер), екзистенціалізму (М. Гайдеггер) дійшли висновку, що однією з найважливіших умов виникнення й утвердження людини у світі є її здатність до трансцендування, бо це – найважливіший засіб подолання людиною своєї біологічної обмеженості, “перебування у відчуженому світі уречевлених реалій, які примушують її забути своє істинне призначення” [6, с. 529]. Людська свобода як одна з найважливіших сутнісних сил людини також неможлива поза здатністю до трансценденції й практики цього трансцендування (як процесу), адже трансцендування – це вихід за межі того, що людина здатна охопити розумом у своїй повсякденній діяльності й повсякденному стані духовності [9, с. 38]. Тому сутнісні риси людини в граничній ситуації, які втілюються в екзистенціалах, істотним чином реалізують себе у процесах і продуктах трансценденції. Вони постають тут як синтез позасвідомого з раціональним, з історично-культурними набутками суспільства у сфері інформаційних обмінів, моральних, звичаєвих та правових норм.

К. Ясперс стверджував те, що основне завдання сучасної філософії – це дійти висновку, що абсолютною основою для всіх іпостасей свідомої діяльності людей є неусвідомлена творчість-екзистенція, яка характеризується як існування особливого плану, людської сутності: “яким же чином людини можна зрозуміти цю свою першопочаткову сутність-екзистенцію? Яким чином можна розшифрувати істинний (екзистенціальний) сенс свого життя, істинний сенс буття? Тільки через граничну ситуацію випадку” [12, с. 77]. Оцінюючи стан питання про ситуацію, К. Ясперс зазначає, що ситуації бувають несвідомими й усвідомленими, а за видами – економічними, соціальними, політичними та ін. Єдиної ситуації не існує, але загальне поняття ситуації можливе, оскільки воно фіксує визначеність ситуації як такої.

І все ж таки цьому в екзистенційну традицію термін “гранична ситуація” увійшов завдяки Ясперсу, тому що саме він пропонує називати конкретну дійсність, що означає “для мого буття перевагу або шкоду, можливість або перешкоду” [11, с. 80]. Іншими словами, ситуація – конкретна дійсність, яка ціннісно визначена щодо суб’єкта. Мислитель зазначає, що найбільш важливим є відчуття крихкості свого існування, відчуття, коли в деякі моменти здійснюється “крах шифру” (тобто людина виокремлює із системи свого світовідчуття баласт буденних тривог, а також розумових (наукових та ненаукових) уявлень про дійсність). У цей момент і відбувається процес “озаріння екзистенції” [13, с. 289], для людини актуалізується як світ інтимного сутнісного начала. Отже, найяскравіший свій вияв – “осаяння” – людське існування знаходить у так званих “граничних” ситуаціях, край нерациональних і антиномічних за своїм змістом.

Отже, людина опиняється в ситуації, у своєму осмисленому ставленні до зовнішніх умов. Звертає на себе увагу та обставина, що будь-яка ситуація, як констатує К. Ясперс, це ситуація окремої людини. Звідси людина (ширше – суб’єкт) є елементом ситуації. Щодо суб’єкта до об’єкта (і навпаки) існує і реалізується ситуація. Таким чином, ситуація розуміється як ціннісне певне “суб’єктно-об’єктивне відношення” [7].

“Людина на межі” К. Ясперса має можливість вчинити самогубство. Це її вибір. Самогубство (за Ясперсом) можна характеризувати за такими критеріями:

Самогубство як симптом психічної хвороби;

Самогубство як екзистенціальна позиція;

Самогубство як політична позиція.

4. Про самогубство як симптом психічної хвороби

У праці “Загальна психопатологія” (1913 р.) К. Ясперс, закладаючи фундамент для феноменологічної психіатрії, розділяє психічні явища на ті, які можна каузально пояснити (хвороби, що пов’язані із психосоматикою), і ті, які можна “психологічно зрозуміти” (вони акцентуються на екзистенції осіб і включають психічну причинність та логічні зв’язки). Із врахуванням психологічних особливостей людини, Ясперс багато міркує про свободу: по його текстах можна дійти висновку, що екзистенційне розуміння принципово можливо тільки на основі свободи. Самогубство потрапляє і в ту, і в іншу область, адже бувають випадки самогубств, які можна або пояснити, або зрозуміти. Наприклад, у разі марення Ясперс вважає самогубство незрозумілим, а при депресії – зрозумілим.

Самогубство як екзистенціальна позиція “людини на межі” яскраво описана у “Філософії” (1932), де описано загальні ситуації душі: трансценденція, невимовність, комунікація, автентичність, граничні ситуації. Істотним є питання про причинність та свободу, та про розподіл дій на обумовлені та безумовні (unbedingt). Як і в “Психології світобачень” обумовлених дій є 2 види: каузальні і зрозумілі. Якщо характеризувати здорових людей, то прокаузальної дії не існує, а до зрозумілих (тобто обумовлених) належать самогубства у важких обставинах.

Інша група дій – безумовні (вільні, за О. Косиловою), коли рішення приймаються на основі тієї екзистенціальної позиції, на якій знаходиться екзистенція, тому основою екзистенціальної позиції буде спосіб, яким людина обернена до трансценденції. Всі безумовні рішення вільні. Отже, обумовлені дії-рішення є каузальні або зрозумілі, а безумовні – і зрозумілі, і не зрозумілі (мається на увазі те, що зрозуміти рішення можна лише тоді, коли знаєш, яким чином людина прийшла до нього певної думки), а для цього треба знати її екзистенціальну позицію [4, с.5]. Ясперс зауважує, що у кожному окремому випадку не можна бути впевненим в тому, яка екзистенціальна позиція людини, але загальне уявлення про можливі екзистенціальні позиції скласти можна. Крім того, треба знати ситуацію людини, а це неможливо. Проте якщо надати думці екзистенціальну позицію, яка пояснює ситуацію, то тоді рішення можна зрозуміти. Втім, на нашу думку, і таке розуміння є відносним.

Сам К. Ясперс розуміння пояснює як проміжок між “низом” (те, що можна пояснити, наприклад, скоєння самогубства в стані психічної хвороби; до речі, у С. К’еркегора цей стан трактується як насолода) і “верхом” (абсолютна свобода, коли людина вирішує накласти на себе руки внаслідок контакту з трансцендентним; наявність трансцендентного). У цьому проміжку практично існують всі люди, тому що це і екзистенція, і комунікація. Отже, два полюси, природа й абсолютна свобода, становлять граничні межі людини, і це є нормальний людський стан. Звичайно, можна зауважити, що сучасна людина і є зразком опису в дослідженнях вченого “людини на межі”, але не варто забувати в цьому контексті про вибір людини в якому полюсі їй знаходиться.

У своїх дослідженнях К. Ясперс здійснює аналіз поняття самогубства з різних аспектів: соціологія вивчає його статистично, психіатрія – за допомогою каузальних пояснень. Ці висновки не дають ніякого уявлення про безодню, перед якою стоїть окрема душа. Відносно феноменологічної соціології, яка намагається класифікувати самогубства по їх мотивах (страх покарання, відчуття вини і т.п.) він скептичний: “Це відображає картину, яку бачать родичі” [13, с. 719], “...в самому рішенні самогубця завжди залишається якась таємниця” [14, с.210]. Також філософ робить спробу побудувати “конструкції” – відновити хід думок, які можуть привести людину до рішення про самогубство. Починає він з логічних (це нагадує твори Достоєвського). Одна з них як основна ідея має страх, друга – безглуздя, третя – недосконалість субстанції Я; четверта – нудьгу.

У Ясперса в роздумах про самогубство є чимало філософських запитань і відповідей, наприклад, “чому ми живемо?”, мислитель відповідає, що живемо не ми, а живе наша вітальність: “оскільки фактично ми проводимо великі періоди нашого життя саме в такому вітальному існуванні, ми поважаємо самогубство” [13, с. 60]. Інше роз’яснення стосується екзистенції, яку Ясперс обмежує в ситуації (набором можливостей, боргом і т.д.). Екзистенція приймає в себе борг, смерть, тобто переносить і вміщує настільки багато, як це можливо. Саме в цьому твердженні К. Ясперс, за О. Косиловою, є “ідеологом терпіння”: “Відмовляти собі в чомусь, погоджуватись із відсутністю можливостей, терпіти крах, переносити миті карколомних граничних ситуацій – все це дозволяє існуванню стати іншим” [14, с. 96]. Зауважимо, що цей підхід у сучасних філософських розвідках вважається релігійним, особливо якщо відштовхуватись від тези богословів: “Я не сам дав собі життя”.

Після аналізу самогубств логічних Ясперс, характеризуючи “людину на межі”, переходить до самогубств у нестерпних обставинах. Він наводить приклад: стара людина вчиняє самогубство, розуміючи, що попереду на нього чекає тільки убогість і недоумство. Зауважимо, що до самогубства такого харак-

теру вчений ставиться однозначно позитивно. Він тільки перераховує вимоги, які потрібно виконати: налагодити свої справи, не скаржитися, бути упевненим, що немає нікого, хто тебе любить і т. д. Ці самогубства він називає безобумовленими, тому що для нього важливий критерій обумовленості, критерій ясності: якщо вчинок скоюється, як він пише, “в заплутаності” (Verwirrung), то він обумовлений, тому що там діють причини, що ріднять заплутаність з каузальною (ця теза нагадує, з одного боку, античну, з іншого – сучасний психоаналіз). Тобто, коли вже ніякі причини не діють, залишається тільки свобода.

У питанні допомоги самогубцям і моральної оцінки самогубства Ясперс демонструє тотальну рішучість: якщо дія безумовна, судити його не можна, допомагати не потрібно і втручатися марно. “Рішучість, – пише він, – перебуває в абсолютній безумовності” [12, с. 79]. Проте, якщо той, хто має намір накласти на себе руки, йде на комунікацію, є шанс порятунку. От саме в цій граничній ситуації потрібна любов. Екзистенціальну любов Ясперс описує досить романтично: “Це не людинолюбство священників і невропатологів, не мудрість філософів, а така любов, яка буває тільки раз, в якій людина використовує всю свою екзистенцію, не залишає в запасі ніяких резервів, не має таємних думок. Тільки той, хто так любить, може бути в граничній ситуації разом з коханим” [13, с. 258]. Тільки люблячи, можна допомогти. Цю допомогу не варто повторити, її не можна імітувати, не можна сформулювати її правила “втім, самоцінні саме любов і комунікація, а допомога при самогубстві не так важлива” [13, с. 289]. Ця теза пояснює фрагменти роздумів із щоденника вченого, який просить свою дружину в той момент, коли вороги вирішать їх вбити (дружина Ясперса була єврейкою і карали всіх, хто переховував їх у вайну), без вагань випити яд, адже він теж одразу його прийме. Ясперс з симпатією пише про подвійні самогубства закоханих, вважаючи їх “людьми на межі” та “повноцінно екзистенційними”.

Щодо моральної оцінки, то в більшості випадків вчений її забороняє. Це торкається і каузальних, і зрозумілих, і безумовних самогубств. Можна негативно оцінити тільки один тип: самогубство в заплутаних обставинах. У решті випадків оцінна думка неможлива, тому що “чого хотіла людина і як судить Бог – це таємниця” [11, с. 45]. Філософ повторює: “... як засудження самогубства, так і захоплення ним характеризують екзистенцію того, хто судить” [13, с. 287]. Засудження самогубства людьми тільки сприяє тому, що вони стараються про нього не думати і тим “захищають себе від безодні”.

Серед інших роздумів про самогубство ми можемо знайти тезу-виправдання в щоденнику мислителя: “... з’єднатися у смерті – це завершення кохання. Це подарунок-дозвіл вмерти разом, коли є можливість природної смерті і той, хто залишився, вимушений жити далі” [12, с. 53]. Звичайно, цей щоденник у момент його написання не варто вважати філософським трактатом, але ця позиція була вже обґрунтована Ясперсом за 15 років до цього у його “Філософії”.

У праці “Про істину” (“Філософська логіка”, II том), яку надрукували вже учні після смерті вченого, серед інших питань про свободу людини, про суть розуму, природу категорій, самогубства та “людині на межі”, присвячена така теза, що “це акт свободи”, наявність існування категоричного “ні”, людина може свідомо сказати це. Тому намагаючись зрозуміти людське життя, не варто забувати про самогубство.

У дослідженні “Шифри трансценденції” процес самогубства пояснюють такі фрагменти: “Всі види деспотії, церкви, будь-якій владі людини над людиною завжди забороняли самогубства. В цьому суть свободи одиничного, людини як людини. Можливість самогубства робить людину вільною” [14, с. 17]. Отже, думка К. Ясперса про самогубство протягом його творчості змінювалась. Спочатку це вид психіатричного симптому, який цікавив вченого з погляду пояснення/розуміння. Потім це була екзистенціальна позиція. А от вже у “Філософії” – декілька типів позицій. У пізніх дослідженнях К. Ясперс оцінює в основному політичну позицію. Спосіб розгляду також був різним: у ранніх працях він не аналізував самогубство як вільний вчинок, і, як зауважує О. Косилова, в період психіатрії воно було негативне, в період “Філософії” – частково позитивне, залежно від типу вчинку, а наприкінці життя К. Ясперс однозначно позитивно оцінює не стільки саме самогубство, скільки його можливість [4, с. 2]. Отже, “людина на межі” Ясперса героїчна, адже вчинити самогубство перешкоджає страх, тому будь-який акт подолання страху, будь-яке самогубство – героїчний вчинок. Зауважимо, що цю тему яскраво висвітлив французький екзистенційний мислитель А. Камю, зосередивши всю увагу саме на мотивах та наслідках. У “Психології світобачень”, яка вважається підручником екзистенціального мислення і яка була вже ґрунтовною в першому виданні (1919) настільки, що Ясперс надалі її не змінював, подано детальне пояснення граничних ситуацій у житті людини.

Смерть супроводжує людину з моменту народження, тому людина завжди достатньо зріла для того, щоб померти. Смерть є ніби тінь людини – постійна та невідступна, тому ми можемо стверджувати, що вона є необхідною умовою існування, адже для мертвого і смерті немає: він не може померти, оскільки і не жив ніколи.

Смерть властива лише живому – не тільки як кінець, але і як постійне граничне самовипробування життя, що припускає її завершеність, цілісність у будь-якому акті, будь-якій справі або вчинку. Виходить парадоксальна ситуація: у житті людина постійно витрачає себе, кожну хвилину відмираючи

і живучи одразу, при цьому вона є, як влучно підкреслив К. Ясперс, “розуміюча істота”. Людина, що відкриває екзистенціальне вимірювання свого існування, розуміє смерть не тільки як кінець життя, але перш за все як можливість переходу в іншу інтенсивність життя. С. К’еркегор говорив про “ідеальність” смерті, про ту смерть, яка супроводжує всяке падіння або підйом в інтенсивності переживання життя : “Думка про смерть ущільнює, концентрує життя” [8, с. 23]. Перед лицем смерті людина виявляється наодинці з самим собою, саме тут його суб’єктивність і індивідуальність проявляються повною мірою. Тільки смерть породжує таку ситуацію, коли конкретний індивід виявляється незамінним, коли він повністю ідентифікується з самим собою, коли він не може передати свою смерть нікому іншому. Тобто оскільки ніхто не може померти за мене, то в цій ситуації, коли я залишаю світ, я нарешті знаходжу самого себе. В цьому контексті смерть є, згідно з Дерріда, “даром отримання себе”.

Отже, сутність смерті як екзистенціалу, за К. Ясперсом, знаходиться всередині буттєвого конфлікту – між усвідомленням неминучості смерті та бажанням продовження життя. Розуміння, осмислення, промислювання смерті як екзистенціалу, по суті, є найбільш парадоксальне філософське завдання. На це звернув увагу ще Платон, який помітив (в “Апології Сократа”), що в смерті, власне, пізнавати нічого, але разом з тим зізнаючись, що основна вправа для філософа – це роздуми про смерть. Сократ визнав філософію як “та, що дбає про смерть”, адже справжні філософи мусять роздумувати над проблемами вмирання та смерті для зародження в собі мудрості.

Необхідність екзистенційного розуміння смерті засновується також і М. Гайдеггером, який пише про безвихідь людини перед лицем смерті, і не тільки тоді, коли прийшов час померти. В принципі, можна сказати, що “смерть – це феномен життя. Смерть, оскільки присутня в моєму житті, по суті, є моя. Смерть – це кінець перебування в бутті певного наявного до своєї кінечності. Повсякденне буття до смерті схильне “відхилятися” від своєї смерті, від достепенності смерті (тобто від можливості смерті статись у будь-яку хвилину)” [8, с. 31]. С. К’еркегор визначив смерть як “можливість можливості”, а М. Гайдеггер – “неможливість подальшої можливості”, в чому і є основна протилежність їхнього екзистенційного мислення.

Якщо смерть є виходом екзистенції в трансценденцію, то “цей процес трансцендування в модифікованих способах та формах (символічне безсмертя) досягається такими способами: біологічний – як продовження життя через нащадків, гени; творчий – через вплив своїх творів на людей, які насправді існують; теологічний – перехід життя на інший, більш вищий рівень існування, відповідно у трьох варіантах: смерть як трансцендування всередину Я і подальша ідентифікація із трансцендентним абсолютом; смерть як перевтілення” [12, с. 3]. Це релігійна концепція політеїстичних релігій: життя і смерть є черга реінкарнацій; смерть як перехід в інше буття.

І важко не погодитись із українським дослідником С. Туренко та російським професором А. Гагаріним, які у своїх дослідженнях стверджують, що екзистенціал смерті відрізняється від екзистенціалу страху тезою про перехід в інший світ, а також за допомогою вибудованої залежності між життям земним та життям потойбічним (у християнстві це обіграно тим, що тут екзистенціал смерті виступає як Страх Божий, тобто як потрібний християнину шлях праведного життя як мудрості, а в перспективі – як безсмертя душі та тіла). Це яскраво ілюструє в християнстві зміна станів: спочатку смерть фізична, далі процес воскресіння (вічне життя або вічна смерть у потойбіччі) як справжня смерть [1, с. 2].

Таким чином, ми можемо трактувати смерть як осмислений вибір “людини на межі”, який розкриває процес екзистенції вчинку в граничних ситуаціях буття. Саме тому цей вибір не має негативності, адже в процесі його акумулюється вся сутнісна екзистенція особистості. Зміст феномену “людина на межі” в нашій розвідці дефініціюється як екзистенційно детермінована властивість сутності людського “Я”, що за умов граничних ситуацій буттєвості уособлює найповніший вияв екзистенції вчинку.

Зауважимо, що К. Ясперс, характеризуючи стан людини в граничній ситуації, вказує на те, що одним із виборів є смерть і сукупність змістових аспектів феномену “людина на межі” конституують собою процесуальний та со-буттєвий характер екзистенції вчинку в граничних ситуаціях буття. Сутність феномену “людина на межі” є основним поняттям для з’ясування взаємозалежності граничної ситуації та екзистенціалів, враховуючи те, що гранична ситуація є завжди екзистенціальною зустріччю на межі з граничною ситуацією іншого.

Література:

1. Гагарин А. Экзистенциалы человеческого бытия : одиночество, смерть, страх (От античности до Нового времени) : Историко-философский аспект [Электронный ресурс] / Гагарин А. – Режим доступа к статье : <http://www.hpsy.ru/authors/x872.htm>.
2. Газнюк Л. Соматичне буття персонального світу особистості / Газнюк Л. – Харків : ХДАФК, 2003. – 356 с.
3. Зарапин О. Событие или поступок (Глава 4) / Зарапин О. // Deontologos : антропологические альтернативы / под. ред. Л. Т. Рыскельдиевой. – Симферополь : Крымучпедгиз, 2001. – С. 116–151.
4. Косилова Е. Ясперс о самоубийстве [Электронный ресурс] / Косилова Е. – Режим доступа к статье : <http://www.hpsy.ru/public/x048.htm>.
5. Трещев В. Экзистенциализм : репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900-1970 гг. / Трещев В. – СПб. : Алетейя, 2008. – 154 с.

6. Тульчинский Г. Трансцендентальный субъект, постчеловеческая персонология и новые перспективы гуманитарной парадигмы / Тульчинский Г. // Я (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию Ярослава Анатольевича Слинина. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 528–555.
7. Тюгашев Е. Ситуация как категория социокультурного анализа : Парсон – Ясперс – Гегель [Электронный ресурс] / Тюгашев Е. – Режим доступа к статье : // <http://www.filosof10.narod.ru/special.htm>
8. Хамитов Н. Философия человека : поиск пределов. Пределы мужского и женского : введение в метаантропологию / Хамитов Н. – К., 1997. – С. 12–37.
9. Хорольская Т. Экзистенция. Культура. Духовность / Хорольская Т. // Актуальні проблеми духовності : зб. наукових праць. – Кривий Ріг : Вид-во “І.В.Г”, 2002. – Вип. 4 (1). – С. 35–42.
10. Хоружий С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта / Хоружий С. // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38–62.
11. Черногорцева Г. Сущность человека в философии экзистенциализма / Черногорцева Г. – М. : МАКС Пресс, 2002. – С. 45.
12. Ясперс К. Предэкзистенциализм и экзистенциализм / Карл Ясперс // История современной зарубежной философии : компаративистский подход / [ред. Корнеева М. Я.] – СПб. : Лань, 1997. – С.77–82.
13. Jaspers K. Von der Wahrheit / Karl Jaspers. – München, Zürich: Piper, 1991. – 1103 s.
14. Jaspers K. Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle./ Karl Jaspers. – München, Zürich: Piper, 1991. – 397 s.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри естетики, етики та образотворчого мистецтва Житомирського державного університету імені Івана Франка **О. П. Поліщук

Ганна Білик

ОНТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СУБ'ЄКТНОСТІ В ТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

У тексті розглянуто поняття суб'єктності в просторі творчості. Творчість розуміється як простір, в якому розгортається буття. Умовно розподіляючи з точки зору онтології, всі підходи можна поділити на позитивні й негативні: такі, що розуміють творчість як дещо, що додає буття або, відповідно, віднімає. Головними концептами стали процесуальність, граматичне прочитання онтологічної модальності (суб'єктність), самість.

Ключові слова: суб'єкт, творчість, самість, онтологічна модальність.

Bilyk G. Ontological aspects of subjectivity in creativity process

The notion of subjectivity in creative space is studied in the text. Subjectivity is understood as an ontological modality, a way to be, and also as a place that points to something whose selfness this subjectivity expresses. To show specificity and keep language direction in contemporary philosophizing, the ontological quality of subjectivity is read through a grammar approach. The research introduces the concept of processuality that shows continuity of the creative situation and accentuates its importance. Processuality is introduced into the contemporary philosophy from the post structuralist paradigm and psychoanalytical J. Kristeva's texts. Processuality enables to show better how it is important that models of the existence are variable. Creativity is understood as a space where the being unrolls. If we divide all approaches conditionally from the point of ontology view, we can divide them into positive and negative: such ones that understand creativity as something that adds or, accordingly, subtract the being. The positive approach is shown on the ideas of Neo-Thomism and Marxism of soviet direction. The negative approach is also shown on several opposite approaches regarding creativity: through some thoughts of ancient authors and the conception of French thinker M. Blaunhot. The opposite of views on the creativity process is shown on the example of the attitude towards principled impossibility to finish a creative work (or to implement its acceptable form and contents completely). The process of creativity is studied as a forming process of subjectivity that is reduced to a wish of the full being (or the full destruction). The other concept through which the situation of creativity is studied is a concept of an event in M. Bachtin's understanding. In this approach an event is understood as an increment of the being. Its temporality is conditioned entirely by openness of the notional future therefore the creative process is a place for the event of the being. In the aspect of processuality this unfolding is non-final. The question that anthropologizes the research is "who" of a subject. The research suggests such perspective of understanding that the embodiment of a subject selfness occurs in processuality of subjectivity states. The main concepts are processuality, grammar reading of ontological modality (subjectivity), selfness.

Key words: subject, creativity, selfness, ontological modality.

Билык А. Онтологические аспекты субъектности в творческом процессе

В тексте рассмотрены понятия субъектности в пространстве творчества. Творчество понимается как пространство, в котором разворачивается бытие. Условно разделяя с точки зрения онтологии, все подходы можно разделить на позитивные и негативные: такие, в которых творчество добавляет бытие или, соответственно, отнимает. Главными концептами являются процессуальность, грамматическое прочтение онтологической модальности (субъектность), самость.

Ключевые слова: субъект, творчество, самость, онтологическая модальность.

Питання, що формує дослідження, стосується способу сучасного розуміння суб'єктності в творчому процесі. Загальне розуміння ґрунтується на онтологічному підході, тому предметом тексту стали способи розуміння суб'єктності як модальності буття, розглянуті в різних підходах.

Онтологічна спрямованість проблематики спричинює розуміння відносин суб'єкта із творчістю і її процесом як відносин із буттям – його набування, втрата, зміна, спосіб існування в ньому. Всі ці позиції розглянуті як модальності буття. Ще дотримується мовне спрямування філософії, хоч пропонується метод і не є суто граматичним. Суб'єктивні стани розуміються як граматичні модальності, але це стосується форми запитання ("як існує суб'єкт в творчості?"), натомість відповідь на це запитання полягає в площині екзистенційних стратегій, способів буття й антропологічної перспективи.

Матеріалом дослідження виступають філософські способи розуміння місця суб'єкта творчості, тому дослідницька увага зосереджена на інтерпретаціях творчості в різних філософських та світоглядних концепціях.

У нашому дослідженні найважливішими поняттями є суб'єктність, процесуальність, позитивне / негативне розуміння творчості, самість, тож будемо послідовно розгортати кожне з цих понять для висвітлення загальної концепції.

Самостійної теорії суб’єктності не вироблено, є думка, що така теорія (раз вона не була створена) не потрібна [11]. Суб’єкт і суб’єктність – ті поняття, що працюють всередині теорій на означення певного способу (модальності) відношень предметів між собою. Будь-яке розуміння суб’єктності включене в більш широке розуміння й інтерпретацію реальності.

Дослідження категорії суб’єктності належить до побічних питань філософської антропології, оскільки зазвичай суб’єкт є функціональним поняттям, зміст якого не досліджується, а декларується. Дослідження змін змісту цього поняття, започатковане М. Фуко [8], продовжується в сучасній антропології знання, прикладом чого слугує розвідка Етьєна Балібара, Барбари Кассен та Ален де Лібера, присвячена поняттю суб’єкта в “Європейському словнику філософій”, у якій висвітлені основні розуміння поняття “суб’єкт” у різні періоди становлення філософії та конотації смислів у різних європейських мовах [10]. Змінність філософування через поняття суб’єкта досліджує Ю. Габермас, який визначає його чільним поняттям філософії суб’єкта, що розвивалася від картезіанства і до модерну [4].

Суб’єктність розуміється нами в онтологічному вимірі (як стан бутності), що граматично прочитується (як підметовість), при чому перший сенс невіддільний від другого. Перший стосується сутності явища, другий – підходу до його дослідження, тобто перший показаний засобом другого: функціональний граматичний підхід прочитує онтологічну сутність. Концепт суб’єкта творчості дозволяє відійти від концепту авторства та парадигми його дослідження й дозволяє зосередитись на онтологічній складовій творчості.

Серед найбільш близьких розумінь нашого суб’єкта творчості – третє визначення автора за Р. Інгарденом: “автор” як *притаманний* цьому твору мистецтва, *суб’єкт креації*, який *позначається* (як у своєму існуванні, так і у своїх якостях, творчих можливостях, пристрастях у відношенні до світу і характері сприйняття та ін.) *самим твором*, оскільки із самого твору, і *тільки* з твору, ми про нього дізнаємось. Тільки у відношенні до твору, він трансцендентний відносно нього [6, с. 108–109]. Вторинний автор М. Бахтіна схожий за наповненням до такого розуміння [2].

Суб’єкт – спосіб функціонування певного активного початку, володіння “підметовістю”, тобто місцем, з якого висловлюються або яке володіє інтенцією дії, або просто декларує свою бутність. У граматичному вимірі підмет – позиція, що відповідає на питання “хто?”, і розуміється як незалежна частина речення / висловлювання, але сутнісно своїми властивостями суб’єкт залежить від фрази, від інших граматичних складових, оскільки він є суб’єктом чогось або когось.

Підмет називає предмет або поняття, яким приписується якась дія, стан, інша змінна ознака чи наявність, при тому важливим тут є те, що підметовість є тільки способом позначення цього “дечого”. Несамостійне існування і, відтак неповнота, демонструє онтологічний вимір суб’єкта. Неповнота доповнюється також рамками обмеження часовим показником. В онтологічному вимірі підмет – місце, з якого / в яке висловлюється буття, а також спосіб власного висловлювання / позиціонування. Тож суб’єкт першочергово є способом бути в творчості, функцією.

Постає важливе питання: хто володіє місцем підметовості? Чи є позиція суб’єкта незмінною, чи вона не носить характеру сталості і прив’язаності, а є змінною? Відповідь на питання знаходимо в рефлексіях творчості, в яких місце суб’єкта може обіймати автор, мова, читач, дискурс, ідеологія, або всі ці складові (або й більше) перформативно (тобто позиція суб’єктності не є прив’язаною і сталою). Приймемо як оперативну модель цю змінність.

Змінність станів суб’єктності у відносинах “творець – творчість” спричинює другу важливу категорію аналізу – процесуальність. Концепт процесуальності потрапляє у філософські дослідження сучасності через діалог з теоріями постструктуралізму та психоаналізу, зокрема з психоаналітичних текстів Ю. Кристевой (концепт непрямо походить ще з філософії К. Ясперса). Процесуальність, буття-в-процесі, пояснює єдність і змінюваність у часовому відношенні як можливість існування дечого тільки в процесі свого становлення. Концепт викриває онтологічну неповноту суб’єкта, який при тому лишається собою.

До поняття процесуальності як значимої тяглості звертались різні дослідники, наприклад, дослідник літератури Д. Лихачов стверджує, що “кожний твір – певний багатосторонній процес. Це не нерухоме, незмінне явище” [7]. Не кажучи вже про постструктуралістські уявлення про перформативність і відкритість тексту, що спричинює неповноту прочитань і постійний рух до інших структур.

Стюард Холл вводить концепт процесуальності в дослідження ідентичності, щоб показати категорію її нефінальності, але він може бути застосований і до інших феноменів, що володіють відкритою структурою та для яких тяглість має важливу роль. У тому числі й процес творчості, де саме вже словосполучення провокує до застосування концепту.

Що дає процесуальність для аналізу процесу творчості? Власне вона виділяє складову “процес” в словосполученні-феномені, тобто наполягає на тому, що творчість звершується, тобто набуває себе (і свого буття) в процесі. А також виділяє важливими категоріями нефінальність, тяглість, відкритість, залишок неповноти – адже процесуальність “дозволяє”, а то і провокує неповноту через відкритість. Процесуальність показує змінність способів бути (змінність модальностей, станів суб’єкта, що творить).

Прояснивши окремі моменти із розуміння понять суб'єкта та процесуальності, перейдемо до простору, в якому в умовах процесу діє / відбувається / набирає або втрачає своє буття суб'єкт – до простору творчості.

Творчість, умовно розділяючи, в усіх підходах зводиться чи до додавання буття (через долучення до “більшого” буття), чи до його віднімання. Тому ми умовно в межах оперативної фікції розділяємо підходи на позитивні та негативні, де позитивні ґрунтуються на додаванні буття творцеві через процес творчості (або додаванні буття у світ через мистецький твір, приріст буття через акт творчості). Негативний підхід ґрунтується на відніманні буття від і без того неповного буття творця і зводиться до його вичерпання.

Більшість концепцій визнають перевагу творіння над творцем, як кількісно, так і буттєво (що схематично можна позначити як “творіння > творець”, де творіння – загальне розуміння того, що намагається втілити творець, чим може бути концепція, образ твору, ідея). Різниця між концепціями міститься в розумінні відносин “творіння – творець”.

Позитивні відносини означають незаперечення одного зі складників системи, а також наявність якогось додаткового (позитивного) результату, тобто мистецького твору. Часто ця позитивність, як збагачення культури, покращення світу, розуміється і в етичному відношенні, хоча загалом наше розділення не стосується морально-етичного аспекту.

Прикладом позитивної концепції є християнський підхід до розуміння творчості (на зараз в основному ґрунтується на ідеях неотомізму). Бажаність розкриття таланту, стратегія збагачення світу, а також перевершеність того, що намагається виразити творець над тим, що він може виразити, найкраще розкриваються в тезах Йоана Павла II: “Спільним досвідом усіх митців є відчуття непрохідної прірви між твором їхніх рук (наскільки вдається його виконати) і неперевершеною досконалістю краси, зрозумілої у пристрасному моменті творіння: те, що вдається їм виразити у мистецтві усному, те, що малюють, різьблять, творять, є нічим іншим, як проблеском того сьйва, яке виблискувало якусь мить перед очима їхнього духу” [5, с. 15], “Безперечно, йдеться про участь в Божій силі, яка залишає непорушною безконечну відстань між Сотворителем і творінням ...” [5, с. 13].

До позитивних концепцій можна зарахувати, наприклад, радянську трактовку творчої діяльності, в якій важлива складова діяльності, оскільки правильно спрямована діяльність є соціальним благом та кроком до еволюційних змін суспільства. І діяльність мистецька є лише частковим проявом загально можливої і загально корисної діяльності, тому мистецтво обов'язково має бути позитивним – додавання нового змісту та матеріалу є наступним етапом суспільного розвитку.

Відповідно, творець виступає механізмом проведення цього суспільного блага до життя. Він є функцією, медіумом озвучення вірної ідеї згідно з правильним методом. У його зв'язку із творінням, творчістю та твором важлива його відповідність вірній ідеї, тобто ідея тут заступає роль творіння, а також є однією із умов творчості, і уявно володіє більшою мірою буття.

Загальним у таких різних концепціях є телеологізм, спрямування в майбутнє, а також поєднання із етичними постулатами. В обох випадках творіння володіє повнотою буття, але і суб'єкт творчості, причетністю до неї, набуває дечого, наближеного до повноти буття. Це, так би мовити, концепції “участі в повноті буття”, набуття свого існування через долучення до вищого принципу.

Негативні концепції ґрунтуються на запереченні одного зі складників системи “творіння > творець”, запереченні логічному або етичному, або ціннісному. Ціннісно-етичне заперечення складника “творець” зустрічаємо в період античності, коли дар творчості розумівся як дар богів, але такий дар, що межував із прокляттям. Попереднім висновком, що рефлексії античного розуміння творчості можна припустити певну “недостатність” особи, позначеної даром творчості.

Платон, Демокрит, Горацій, Цицерон зазначають, що істинним поетом (творцем) може бути тільки безумний, оскільки античний поет – медіум божественного, “тому-то бог, віднімаючи у них розум, використовує їх собі в служителі, як пророків та гадателів божественних, щоб ми, слухачі, знали, що не ці люди, які не в своєму розумі, кажуть такі важливі речі, а говорить сам бог, через них він повідомляє нам” [1, с. 69–70]. Наявна ситуація “або свідомість, або поетичний дар”, при чому останнє не розуміється як винагорода, а може розумітись як позначення прокляття богів, маркування етично неповноцінної людини, як про це говорить Горацій у “Посланні до Пізонів (про мистецтво поезії)” [1, с. 287–288].

Соціально-етичний вимір негативності також супроводжує декотрі художні течії (наприклад, модерна течія мистецтва та світогляду декадентство), але тут різниця із попередньо окресленим підходом в тому, що ця негативність ґрунтується на понятті індивідуальності (індивідуальної неморальності, індивідуальної поведінки), що в період античності було неможливим.

Логічна негативність зумовлює концепцію М. Бланшо, французького теоретика і літератора, чия творчість знаходиться близько екзистенціалізму, який послідовно дотримується лінії “творіння > творець”, і відповідним чином розподіляє сили щодо кількісного показника. Якщо творіння перевершує творця в усьому, вся ситуація прямує до того, що творіння перевершує (знищує) творця повністю. Весь процес творчості М. Бланшо розуміє як постійне наближення до цього краю (постійне наближення, але не завершення) [3].

Під сутністю суб’єкта висловлювання М. Бланшо розуміє творця (Я), тобто відсилає до авторської самості, але водночас віддає перевагу (онтологічну в тому числі) творінню (Воно), яке переважає творця буттєво. Тобто в цій концепції задана процесуальність змін модальностей суб’єктності, в тому числі послідовність втрачення Я свого буття. “Я” виходить із цієї системи нерівноцінно неповним. Можна сказати, що суб’єкт творчості згідно з М. Бланшо є суб’єктом процесуальним, суб’єктом протистояння Я і Воно.

Відмінність двох базових розумінь відносин “творець – творіння” можна продемонструвати на їх протилежному ставленні до одних і тих самих явищ, наприклад, у відношенні до явища неповноти, недостачі (що походить від обмеженості, недостачі суб’єкта висловлювання), що проявляється в незавершеності твору або відчутті незавершеності. “Незавершеність завжди є невдачею художника. Не намірено і не заради того, щоб справити особливе враження залишають роботу незавершеною, але вірніше всього в результаті знов і знов виникаючої свідомості того, що руці, яка формує, не вдається втілити внутрішній задум” [9, с. 73].

У цьому розумінні бачимо водночас і неспроможність суб’єкта до висловлення, і невідповідність внутрішнього засобам виразу, і превалювання ідеї над втіленням. І ця недостатність, “невиражальність”, “невимовність” сприймаються як норма творчого процесу, але протилежними способами посягаються і сприймаються.

Зокрема, невимовність вважають закономірністю творчого процесу Йоан Павло II (див. вищенаведена цит. [5, с. 15]) та вищезгаданий М. Бланшо, вся концепція якого ґрунтується на неможливості висловлення творцем свого творіння і їх своєрідного травматичного протистояння, результатом якого є процес підкорення творця своєму творінню (тобто підкорення його суб’єктності безособовому творінню як невимовній внутрішній інтенції) [3].

Різниця між позитивними та негативними підходами полягає в тому, які взаємини відбуваються в системі “творіння > творець”, де в перших творець, через додавання до творіння, отримує щось додаткове (важливе для нього, соціуму, для його душі і т. д.), а в інших – творець через свою долученість до творіння зазнає втрат. З огляду на обмеженість тексту, ми зупинились тільки на найілюстративніших прикладах.

На яких позиціях ми не зупинимось, чи позитивного, чи негативного творіння, в кожному разі ми бачимо схему, в якій діє кілька складових, і яка відбувається в процесі відношення цих складових. Позиція суб’єкта-підмета змінна в різні моменти (до творчого процесу, під час, після), але саме як суб’єктність творчості вона відбувається в її процесі (творчість відтак є не тільки простором і умовою, але разом із суб’єктивним початком утворює певну тяглість).

Власне, оце “відбування” є умовою становлення суб’єкта творчості, зміна його модальності буття: чи то його збільшення (через додавання до повноти буття), чи зменшення (вичерпаність).

Становлення творчого процесу можливо розглянути через концепт подієвості в розумінні М. Бахтіна, який тлумачить поняття події як приріст буття, чия темпоральність зумовлена виключно відкритістю смислового майбутнього, і тому процес (точніше – творчий акт) є місцем події буття. Відтак становиться собою суб’єкт творчості. Але додавши до бахтінівської події процесуальність, ми визнаємо нефінальність розгортання творчого процесу, як би не розуміти стан суб’єктності на виході – прибутковий чи винищений.

Розуміння стану суб’єктності як модальності буття (тобто способу бути) стосується питання “як?”, що є ключовим у філософській антропології, чие чільне питання можна сформулювати “людина як?”. Натомість не менш важливим питанням залишається “хто?”, тобто повертаючись до несамостійності, залежності суб’єктності, варто звернути увагу на місце, яке він репрезентує – на те, відносно чого він є суб’єктом. Антропологізація системи відбувається на користь самості, коли відповідає на питання “хто?”

Підкореність тій площині, в якій суб’єкт вимірюється й існує (надарма в багатьох мовах суб’єкт означає підлеглість, підрядність, підпорядкування [10]), суб’єкт підлягає тому порядку, який він представляє (до якого він відсилає): суб’єкт творчості підлягає творчості, мій суб’єкт підкорений “моїстості” та ін. Він висловлюється від імені (точніше, є його модальністю, його дієвим способом), від імені того, хто її присвоює, а також *відбувається* разом з ним і через нього.

На питання “чия подія розгортається?” (тобто антропологізуючи місце репрезентації), пропонується у відповідь концепт самості, що розуміється як точка збирання саморозуміючого Я, уявна очевидність та бажання місця самототожності. Самість творця можлива до розгортання в процесі творчості (як найближча до процесу творчості інстанція, що знаходиться на одному рівні із медіумом суспільного, ідеї, дискурсу), а творчість може слугувати інструментом розгортання процесу самості як подія себе. Тоді суб’єкт творчості розуміється як модальність буття самості, а результат процесу творчості (точніше, його спрямування) полягає в реалізації своєї потреби в повноті буття (навіть якщо це повнота знищення), а також в реалізації повноти самості. Таке розуміння знаходиться досить близько до первинного розуміння відносин самості та творчості в концепції К.-Г. Юнга, який, власне, і ввів поняття самості в науковий ужиток.

Така перспектива розуміння, що відповідає сучасному стану гуманітарного знання, виражає рівень розуміння суб'єктності та творчості, що знаходиться на перетині естетичного судження (критики та мовного аналізу), онтології та екзистенційної невизначеності, а також загальної стратегії відродження (тобто вимога суб'єкта і його бажання). І на перетині цих підходів процесуальність змінних станів суб'єктності (бутності) розуміється як процес втілення власної самості творця.

Література:

1. Античные мыслители об искусстве. Сборник высказываний древне-греческих философов и писателей об искусстве / общ. ред., введ. статья – В. Ф. Асмуса. – Изд. 2., доп. – Гос. изд. “Искусство”, 1938. – 340 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 353 с.
3. Бланшо М. Пространство литературы : пер. с франц. / пер. Б. В. Дубин. – М. : Логос, 2002. – 288 с.
4. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / пер. з нім. В. Купліна. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с. – (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).
5. Йоан Павло ІІ. Лист до митців // Християнин і світ. – № 3 (4). – 2010. – С. 12–18.
6. Ингарден Р. Исследования по эстетике; пер. с польск. – М.: Издат-во иностранной лит-ры, 1962. – 572 с.
7. Лихачев Д. С. О филологии. – М.: Высш. шк., 1989. – 208 с
8. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж длекций, прочитанных в Коллеже Франсе 1981–1982 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняло. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.
9. Smoll J. A. das Unrollendate als Künstlerische Form. Ein Syposium. Bern und München, 1959.
10. Sujet, суб'єкт, підмет, сюжет // Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. – Т. 1. – К.: Дух і літера, 2009. – 148-173 сс.
11. Węgrzecki A. O poznawaniu drugiego człowieka. – Kraków, 1982.

***Рецензент** – доктор мистецтвознавчих наук, професор кафедри кінорежисури, декан факультету кіномистецтв Харківської академії культури, професор кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*
З. І. Алфьорова

УДК 130.2 (043.3)

Євгенія Більченко

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: СМЕРТЬ ЧИ ПЕРЕХОВУВАННЯ БОГА?

Стаття присвячена проблемі присутності чи відсутності суб'єкта в рамках віртуальної реальності і розглядає питання про ступінь автентичності самості як втілення Бога у кіберпросторі. У результаті зіставлення класичного та некласичного дискурсів трактовки творчості в інтернет-реальності остання розглядається або як сфера міфологічно еманации істини буття і реалізації Я (класика, трансценденталізм), або як сфера симуляції бажань Іншого (посткласика, феноменологізм).

Ключові слова: віртуальна реальність, кіберпростір, самість, еманация, Я, Інший, симуляція, трансценденталізм, феноменологізм.

Bilchenko Y. Virtual Reality: Death or Hiding of God?

The article is devoted to the problem of presence or absence of Subject in the virtual reality. It deals with the question about the authentic status of selfness as an embodied God within cyberspace. The compare of classic and non-classic discourses of interpretation of creation in the Internet-space has shown that virtual world can be interpreted or as a sphere of mythological emanation of ontological truth and Ego realization (classic, transcendentalism) or as a sphere of simulation for wishing of Another (post classic, phenomenology). The problem of God within virtuality is seemed to be too casual for representatives of romantic humanities. The technology of "total capture" makes an especial type of virtual man without his own Ego with the help of plural images and plastic and photo surgery. This type is named by us is a Homo Virtualis, or Homo Absenus. The body of Homo Absenus is a "body without organs", this is a media simulacrum of sexual and spirit beauty. As a result, being loses its ontological depth, compensated by the cyber space, which only strengthens the process of simulation.

The main task of the work is to make a philosophical attempt to show a possible positive potential of virtual space as a topos of God being. We have the existential question: what is a virtual reality – Death or Hiding of God? The answering this question depends of the choice of one of the methodological looking: transcendentalism or phenomenology. Each of them has its own decision of this problem.

Sacral being in Internet is a situation of dialogue between Ego and Another. This will be an interaction of two (or more) communicants, which leads to transformation of Self-ness of a man with the help of Another. Self-ness is the ontological existential concept. This is a reflection of Absolute sacral world. If Self-ness is preserved, it will be a God in virtual world, if – not, it will not be. The classic modern discourse ("Cogito ergo sum") orients to Ego and makes a new model of Hero of Myth, postmodern one orients on the topos of image of Another.

Key words: virtual reality, cyberspace, selfness, emanation, Ego, Another, simulation.

Бильченко Е. Виртуальная реальность: смерть или сокрытие Бога?

Статья посвящена проблеме присутствия или отсутствия субъекта в рамках виртуальной реальности и рассматривает вопрос о степени автентичности самости как воплощения Бога в киберпространстве. В результате сопоставления классического и неклассического дискурса трактовки творчества в интернет-реальности последняя рассматривается либо как сфера мифологической эманации истины бытия и реализации Я (классика, трансцендентализм), либо как сфера их симуляции ради желаний Другого (постклассика, феноменологизм).

Ключевые слова: виртуальная реальность, киберпространство, самость, эманация, Я, Другой, симуляция, трансцендентализм, феноменологизм.

*И теперь лишь слабенький свет начинает
проникать во мрак вопроса,
который мы собирались задать
Нищие с тех самых пор,
как выслушали его рассказ о безумце:
как же это вообще может произойти,
чтобы люди были в состоянии убить Бога?*

Мартин Гайдегер

Проблема буття Бога у межах комп'ютерної реальності, здається, виглядає банальною, зважаючи на те, що в романтичній гуманістиці загальним місцем стало твердження, що віртуалізація через симуляцію та релятивізацію цінностей, їх загальне розмивання та розсіювання (згадаймо пізнього Ж. Бодрі-йяра), викликає смерть Бога – деконструкцію сакрального досвіду індивіда, що, перетворюючись у

користувача мережі, розчиняє свою самість у плюральних ризомних дискурсах. Причому така смерть божественного начала є не ніцшевською зухвалістю “надлюдини”, яка, обожнюючи власне Я, ще мислила сакральню – у межах класичного дискурсу, бо мала онтологічний статус (навіть через заперечення – статус неґації). У сучасній інтернет-ризомі особистість не є ні надлюдиною, ні недолудиною, оскільки її реальність як людини не є очевидною.

На зміну реальній людині приходить ідеал “людини віртуальної”, своєрідної *homo virtualis*, або “людини відсутньої”, назвемо її умовно *homo absenus*. Візуальна мова створює багатошарові гібриди та комбінації людських зображень, які передають ілюзію руху, ризоми, симулякру та інтертексту. Наприклад, фото людини дає тільки початковий шар для вироблення її комп’ютерного зображення, що спочатку імітує фотографію, як кіно спочатку імітувало театр, а печатна книга – рукописну (відома теорія М. Маклюена про початкове наслідування наступними попередніх видів медіа-мистецтва, поки не з’явиться нова структура). Поява нової структури повністю розчиняє попередню: усе плинне, транскультурне, дифузне, усе не підлягає суворій фіксації. Фотографія як панівний тип зображення піддається витонченій технічній обробці, що чимось нагадує пластичну хірургію, і втрачає реальність, перетворюючись на імідж-ідеал суб’єкта як продукту трансестетики й транссексуальності. Чуттєва принадність реального людського тіла на фотографії підмінюється його вихолощеним гламурним аватаром. Тілесність зникає не лише як метафора душі, але й як фізична формула статі: показовим з точки зору ідеї “тіла без органів” є московський проект п’єси для телефонної мережі групи Сергія Тетеріна 2001 р. “Ромео і Джульєтта говорять по телефону”, трагедія яких, на відміну від класичних героїв є не трагедією цінності тіла без імені, означуваного без позначника, але трагедією знецінення тіла, заміненого ім’ям (кодом, “ніком”), позначника без означуваного. Відрив електронного від тілесного, віртуального від реального, уявного від матеріального, призводить до того, що суб’єкт перетворюється на предмет бажань Іншого, він зникає як неповторна особистість. Образний Всесвіт, який створює медіа-технологія, – назвемо його “матрицею”, – передбачає моделювання імітованої “віртуальної людини” (міфологеми Дж. Гаєта, Л. Мановича), іншої для інших. Моделювання такої реальності нагадує чимось середньовічний християнський акт креаціонізму, то роль Бога зухвало переймає на себе програмний розробник – з тією лише різницею, що його космос є міметично вторинним стосовно живої природи і включає у неї свої штучні об’єкти, демонструючи “імітацію реальності” та “нерівномірність розвитку” (Л. Манович). У результаті нова внутрішня структура (інфраструктура) приховується під старою зовнішньою оболонкою суперструктури, утворюючи шпенґлерівську хибну форму (псевдоморфозу) – симулятивний гіпертекст з будовою одного змісту, а виглядом іншого. Генерація героїв на комп’ютері, аж до штучного комбінування різних частин тіла, не залишає місця для живої реальної людини – ні для актора, ні для його прототипу, ні, зрештою, для Автора і Читача, залучених у гігантський рух нових систем (приміром може слугувати шокова комп’ютеризація особистості В. Висоцького у поп-фільмі “Спасибі, що живий”). Тотальну симуляцію у медіа-арті передає технологія “Повне Захоплення” (Total Capture), що поширюється подібно до вірусу на усю реальність зображеного, перетворюючи її на різновид нового міфу.

Симуляція самості призводить до втрати трансцендентної глибини буття, абсолютні виміри якого не сприймаються сучасною людиною серйозно, піддаються нищівній іронії або забуттю. Звідси – взаємопов’язані процеси віртуалізації та деонтологізації. Перша зумовлює другу та навпаки. Першопочаткова криза метафізичної ідентичності призводить до браку буття, буттєвої глибини, істини, Логосу, Бога, сакральної реальності, потреба якої як своєрідна “екзистенційна нудьга” (М. Гайдегер, Б. Хюббнер) компенсується за рахунок віртуалізації – моделювання нових іміджів реальності, створених шляхом кіберпротезування та органопроєкції. Своєю чергою, віртуалізація підхлюстує релятивацію та деконструкцію сакрального досвіду через плюральність дискурсів, легалізовану в принцип плюралізму та пасивної лояльності. Адже справжня віра можлива лише за умов домінанти монізму – принципу Єдиного Початку, верхівки божественної піраміди, до конусу якої (метафора П. Тейяра де Шардена) стягуються множинності.

Чи передбачає віртуальна реальність таку верхівку? Чи приховується за численними інтертекстами ризоми те саме Археписьмо, яке доволі модерно налаштований учень М. Гайдегера Ж. Дерріда вважав протографом (письменами Бога), втрата якого і спровокувала симулятивне тиражування? Чи варто шукати в комп’ютерній мережі екзистенціали – сакрального, культури, гуманності національного, особистісного? До подібного запитання автора розвідки спонукали дискусії зі своїми студентами про можливість буття Бога у просторі Інтернету, розмірковуючи про яке, відповіді варіювалися від однозначного заперечення шляхом з опорою на теорію симуляції та симулякрів через деїстичний паралелізм до ствердження “у прихованому вигляді” на підставі ідей еманации та пантеїзму своєрідної “медіа-софії”. Причому протиставлення віртуальності та сакральності відбувалося не лише на рівні цінностей релігійності, але і на рівні смислів віри.

Відповісти на запитання, що є кіберреальність – смертю чи переховуванням Бога – можна двома основними способами залежно від вихідної методологічної передумови: класичної чи некласичної,

модерної чи постмодерної, охарактеризованих, відповідно, як парадигма “*канусти*” (вичленування стрижня за багатшаровістю буття) та парадигма “*цибулі*” (значуща відсутність стрижня за багатшаровістю) філософом О. Генісом або як “*привид*” (спіритуальний жест амнезису, що апелює до культури пам’яті) та “*зомбі*” (тілесний жест навіювання, звернений до культури забуття) мистецтвознавцем С. Шейхом. Якщо домінантою буде есенціалізм, віртуальна реальність буде сприйматися як переживання Бога. Якщо домінантою буде релятивізм, – як смерть Бога. Розглянемо по черзі кожен із цих дискурсів в аспекті цінності самості як онтологічної істини: адже здатність утримувати самість як мужність бути, мужність самого буття є екзистенціалом Бога в душі людини. Самість, своєю чергою, діалектично пов’язана з іншістю через діалог. Відповідно, залежно від контексту розгляду буде змінюватися ставлення до сакрального та сам священний досвід у web-мережі.

Спробуємо спочатку розглянути специфіку розуміння самості у межах класичної парадигми трансценденталізму. Світоглядним пріоритетом останньої як типу дискурсу є гносеологічна спрямованість на “точечний” суб’єкт, що пізнає, фокусуючи свій онтологічний статус як абстрактний центр Всесвіту і обожаюючи тотальне Я як мірило буття. Тріадична структура діалогу як руху від самості (Я) – до Іншого, а через нього – до оновленої самості (Я через Іншого) викликає спокусу репрезентації Іншого як складової частини/проміжної ланки діалогу Я із собою (рефлексії трансцендованого Я) і, таким чином, вписати його у дискурс трансцендентальної філософії від Р. Декарта, І. Канта та Й. Фіхте – до Е. Гуссерля, М. Гайдегера, Ю. Хабермаса, Ж. Дерріда. Останнє дозволяє представити діалог як за-сіб самопізнання мислячого Я (“Мислю, отже існую”, але “Мислю, оскільки існує Інший” – навіть, якщо у ролі останнього постає Абсолют як великий ІНШИЙ) за схемою “*теза – антитеза – синтез*” (“Я – Інший – Я”) – одна позиція, протилежна позиція та їх консенсус. Специфіка тлумачення Іншого у трансцендентальному просторі полягає у тому, що Інший постає не як суб’єкт, а як предикат, не як субстанція, а як об’єктна річ, не як істота, а як сфера, що є додатковою функціональною ознакою пізнаючого Я. У межах тотально-монологічному образу модерного Всесвіту головне місце займає не проблема взаєморозуміння Я і Ти, а проблема чистого пізнання, суб’єктом якого є всемогутнє Я мислячої істоти. Через спекулятивну логіку Я доходить до думки про обмеженість власного розуму, що спонукає її не стільки до песимістичних висновків про власне безсилля, скільки до оптимістичних висновків про існування чогось, що виходить за кордони раціонального і являє собою *межу* – відмінне від Я начало, існування якого логічно виводиться, але реальні сутність і зміст якого залишаються апофатичними. Звідси – чисто умоглядна редукція Іншого до абстрактного принципу горизонту, що віддаляється, і одночасно – приховане намагання тоталізувати його відмінність (уніфікація як вияв центризму). Картезіанський дискурс, отже, знецінює автономний буттєвий статус Іншого, нівелюючи його до функціонального релятивного приладку (акциденції) абсолютного субстанціонального Я. Прикладним виявом уніфікації на рівні соціокультурної практики є резонанс від ліберального глобалізму (проекту тотального синтезу культур), реалізація якого не могла не викликати спротив з боку часткових етнокультурних кіл, для яких універсалістська тотальність фактично означала не загальнолюдську солідарність, а синдром “загальних своїх” (Б. Вальденфельс) – поширення планетою універсалізованих і максимально уніфікованих євроамериканських стандартів життя і шаблонів ментальності.

Мистецтво у класичному дискурсі трансцендентної самості підпорядковуються *онтологічній домінанті слова* як носія Істини (*присутності критерію* у системі *адекватій*) з відповідними пріоритетами мови як *дому буття* (М. Гайдегер) та мовних видів і жанрів (зокрема, *поезії*) як своєрідного художнього акме. Класичний дискурс художнього має відповідником філософський період модерну, проіснувавши від античної естетики наслідування прекрасному через раціональність німецької класики до авангардистської суб’єктивності. Його особливість виражена в онтологічній здатності мистецького тексту виражати *ідеальну істину* – чи-то в законах природи, чи в суспільних відносинах, чи у внутрішньому світі автора. Класичне розуміння творчості акцентувало увагу на єдності матеріального та ідеального, буття і свідомості, що досягається творчим духом у практичній діяльності, завдяки якій у матерію вноситься певна форма (платонівський ейдос). У традиційному та модерному суспільстві вважалося, що творчість відкриває універсалії культури в індивідуалізованій формі виразу (згадаймо кантівську тезу про єдність онтогенезу та філогенезу). Класична концепція творчості ґрунтується на універсалізмі: пошуку загальних раціональних основ буття людства у культурі. Головна особливість класичного дискурсу творчості виражена у центрації художньої культури навколо метанаративу – абсолютної фундаментальної істини буття, у ролі якої постає сакральне, природа, суспільство, культура, етичний закон або естетичний канон. Теоретики класичного дискурсу творчості: Г. В. Ф. Гегель, І. Кант, М. Гайдегер, О. Лосєв, Р. Ингарден, Г.-Г. Гадамер – намагаються вибудувати систему автентичності мистецького тексту через *онтологічні адекватії* – відповідники художнього у сфері сущого – більше того, ідеального абсолютного сущого. Художній текст завжди є більшим за свою знаково-символічну структуру. Він виходить за межі репрезентації та апелює до глибинної позасеміотичної паралельної реальності – реальності буття, Логосу та екзистенції. Від вчення Платона про деміурга – через романтичний вираз Ф. Достоєвського “Краса врятує світ” – до трансцендентального афоризму М. Гайдегера “Мова – дім

буття” пролягає думка про художнє як про онтологічний, гносеологічний та етичний феномен, що, звертаючись до трансценденції (“зовсім іншої пісні буття” за М. Гайдегером), через розумну доцільність (телеологічність) прекрасного здійснює благо, втілює істину та преображає світ.

Онтологічність мистецтва як виразу глибокої екзистенційної істини призводить до його *аксіологізації*: мистецтво набуває ціннісного характеру і перетворюється на різновид Одкровення – вираження і явлення ідеальної істини в символічних формах, що передбачають репрезентацію духовного первобразу (ейдосу, архетипу) в поетичному тексті. Складається структура мистецтва в душі діалектики міфу, запропонованої О. Лосєвим: міфу як іманентної суб’єктивної самосущої реальності, вираженої через особисту історію, чудо і слово як ім’я чуда. Месіанізм мистецької творчості визначає теургічні стягання її суб’єкта, неможливість здійснення яких у світі реального викликає вічне розчарування та незадоволеність митця іманентним буттям. Ейдетика та поетика класичного мистецтва дозволяє нам вийти на фундаментальну онтологію М. Гайдегера з метою демонстрації художнього як поетичної форми, особливістю якої є розуміння центрального місця у світі поета зокрема та творчого суб’єкта взагалі – як транслятора й інтерпретатора абсолютної істини.

У дискурсі фундаментальної онтології з притаманним для неї утвердженням первинності буття щодо думки *віртуальну реальність* можна розглядати як “*прихованого Бога*” – єдину втрачену істину за нашаруваннями симулякрів, екзистенційну форму буття, що утворює нарративний простір міфу та сприяє залученню особистості до сакральних глибин через випробовування множинністю. Звідси, наприклад, такий поширений прийом, як *пошук міфологічних архетипів у відеоігрі*, що сприймається як нет-артова версія мономіфу про ініціацію героя. Зокрема, Дж. Кемпбелл уподібнює буття ініційованої людини в ігровому мистецькому світі архетипному циклу випробувань релігійно-міфологічного героя, “мандри” якого нагадують вічний коловорот – “повне коло, від гробу утроби до утроби гробу” (англ. “fool circle, from the tomb of the womb, to the womb of the tomb”). Ключовими віхами цього циклу є “відчуження” та “преображення” – стани, для позначення яких Дж. Кемпбелл застосовує термінологію А. Тойнбі. “Відчуження” означає початок особистісної кризи героя (наприклад, як у знаменитому випадку із “чотирма зустрічами” Будди), внаслідок якої відбувається його містико-аскетичне відсторонення від детермінізму зовнішнього феноменального світу. “Преображення” символізує досягнення героєм вищого духовного виміру через розмежування істинного і хибного знання (у релігійній філософії індуїзму і буддизму – “вівека”), самозаглиблення і споглядання (наприклад, просвітлення Будди). Звідси – універсальна для всіх народів матриця “мономіфу”, структура якого передбачає наявність трьох взаємопов’язаних елементів: “вихід” героя (з профанної дійсності), “ініціація” (посвячення у дійсність сакральну – як правило, за допомогою надприродних істот-помічників) та “повернення” (до звичайного світу на новому витку духовного буття) [1].

Мономіф як єдина матриця нарративу про життя і пригоди Героя передбачає наявність обов’язкових ключових елементів: заклик до мандрів через вторгнення у буття Dasein магічних елементів, відкидання зову як ознака страху перед Чужим, трікстеріаду покровительства метафізичних істот, подолання першого порогу, переродження для надприродного буття (нерідко у формі преображення через смерть), шлях випробувань з фантастичними зустрічами, мандрами та пригодами, прихід Аніма та зустріч з Богинею (жіночим початком миру і любові як дороговказом від антисвіту до надсвіту), духовне возмужіння героя, примирення з Батьком як втіленням Закону, апофеоз ініціації та фінальний двобій зі злом, винагорода наприкінці шляху, відмова від повернення додому (показовий момент, що свідчить про наявність есканізму в мономіфі), допомога ззовні та перетин порогу повсякдення, повернення і вироблення свободи жити у повсякденні як володар двох світів (інтерпретатор, трікстер). Головний смисл мономіфу полягає у тому, що Герой потрапляє з повсякденного буття у сакральний міфічний надприродний світ і повертається назад: мономіф – це зустріч онтичного та онтологічного начал, самої та іншості. Він утворює уявний простір руху діалогу та руху історії через семантику перевтілень.

Архаїчна ініціація Героя як втілення мономіфу утворює ту універсальну матрицю життєвої поведінки, яку повинна пройти кожна людина для духовного удосконалення. Ця матриця проектується у віртуальну реальність, яка сприймається як топіка міфу: наприклад, Р. Бартл розглядає геймера як Героя, який у кібер-просторі проходить ті самі стадії, що й архаїчний герой, наприклад: поклик у вигляді реклами, допомога трікстерів в особі веб-форумів, перетин першого порогу як вмикання програмного забезпечення, зустріч з Богинею як зіткнення з набутою царинею досвіду, примирення з Батьком як гармонізація стосунків з розробником гри, свобода жити реальними проблемами та повсякденним буттям, використовуючи час від часу чарівну втечу у світ комп’ютерних пригод [2]. Показовим є момент ускладнення героя при поверненні: медіа-розвага заміщує для геймера втрачений світ темпоральності і стає єдиною втіхою, у полі якого він набуває себе та уявних друзів, долучається до феномену уявної інакшості, щоб глибше досягнути власну уявну ж автентичність. Взаємозв’язок віртуальності з міфом не можна оцінювати однозначно: з одного боку, він відкриває простір для маніпуляції, з іншого – виводить на рівень архетипів, тобто самої, що допомагає людині заново утвердити себе в бутті. Можливо, тому етимологія терміна “віртуальність” від латинського слова “virtus” (“честь”, “доблесть”), фіксуючи статус героїчності суб’єкта, показує його гідність як гравця.

Кінець класичного дискурсу філософування та мистецтва виражає втому від уніфікуючої трансцендентної самості (Героя, Абсолюту, Істини) і тугу за співбесідником (Іншим), перехід до якого відбувається через механізм інтертексту. Теорію інтертекстуальності як “смерті автора” Р. Барта та Ю. Кристевої можна вважати *постмодерним симптомом кінця класики*. Розпочинається неklasичний дискурс філософії та художньої творчості, що здійснює перехід від онтологічного до онтичного, від самості до не менш уявної іншості, за допомогою якої здійснюється вибудова замкненої системи продукування та циркуляції порожніх знаків (симулякрів), мода на які розмиває та суб’єктивує критерії автентичності твору, редукуючи їх до контекстуальної відповідності культурі поточної ситуації та примхливим переживанням автора. Перехід від онтологічного до онтичного – це перехід від раціональної універсальності ідеальних законів до партикулярної ірраціональності стихійних почуттів. Мистецтво стає кодом індивідуальної культури, стиль якої передається через інтерпретативні практики. Свобода творити, ґрунтуючись на значущій відсутності, коливається між чуттєвим вітальним буйством та іронічною інтелектуальною деконструкцією. Відбувається радикальна емансипація творчого суб’єкта, який через вивільнення із соціального і художнього цілого, через зростання індивідуалізації доходить до свого самозаперечення і відмовляється від самості, розчиняючись в онтичному досвіді та бажаннях Іншого. Таким іманентним досвідом та іншості неklasичним мистецтвом постає, зокрема, медіа-арт, з його апелюванням до інтерактивності та співтворчості автора та реципієнта у царині тотальної інакшості.

Відмінність – головна риса симулякру за Ж. Дельозом – стає формулою функціонування проекту постмодерної іншології, у межах якої універсальний метанаратив іншості як сакральної цінності піддається радикальній деконструкції. Фігура Іншого переноситься у сферу емпіричних частковостей практичного досвіду, і головна увага приділяється процесу створення *симулякрів Іншого, його ідеальних подіб*, схожість з якими вгадується: саме на цій думці ґрунтується трактовка Іншого у постмодернізмі (М. Фуко, Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз), ядром якої, безумовно, є структурний психоаналіз Ж. Лакана. Лаканівський спосіб порушення проблеми Іншого кардинально відрізняється від усіх інших концептів цього образу і водночас служить суттєвим чинником постмодерністської критики трансценденталізму. Останній надто ідеалізує функції Іншого, який з’являється у бутті і свідомості Я виключно як умова справжнього буття самості або певна зворотна точка ідентифікації. Складається враження, що очікування Іншого набуває характеру певного “заклинання” і необхідне Я виключно для підтвердження власного буття. Інший за таких умов втрачає свою самостійну цінність, що призводить альтруїстичні імперативи кантівської етики до повного самозаперечення, повертаючи думку до трансцендентального картезіанського суб’єкта. Натомість Я, здійснюючи ідентифікацію під наглядом функціонально-службово витлумаченого Іншого, ризикує або розчинитися у тотальності цього зв’язку, або втратити єдині спільні орієнтири взаємодії через плюральність окремих замкнутих Я.

Новизна позиції Ж. Лакана полягає якраз у тому, що у нього Інший з’являється не у царині свідомості Я, а там, де для свідомості взагалі немає місця: тим самим лаканівська інтерпретація Іншого пориває із будь-якою філософією в дусі Cogito. Інший – абсолютно незалежна від свідомості Я, об’єктивна субстанція самовизначення, яка сама зустрічає Я (а не навпаки) і стосовно якої ідентичність Я моделюється як сукупність ефектів визнання мене Іншим. Ж. Лакан веде мову про травматичну появу Іншого в безпосередньо-стихійному досвіді дитинства індивіда, на стадії “дзеркала” як базового механізму самоідентифікації особистості [4]. На цьому етапі суб’єкт, що відчуває нестачу дійсності (регістр Реального), отримує неоціненний дар – зоровий образ самого себе як цілісного тіла, як певного оформленого візуального гешталту, що є передумовою формування ідентичності суб’єкта як двійника власного віддзеркалення. Цей ідеальний і правильний, гармонійний і пропорційний, симетричний і зібраний, завершений і статуарний образ, побачений у дзеркалі, набуває майже міфологічних рис: він є чимось уявним, ілюзорним, “задзеркальним”, зовнішнім, відчуженим від Я, але таким, яке здатне впливати на ідентифікаційний процес та формувати фантастичні уявлення людини про саму себе (регістр Уявного) [там само].

Цей образ (у Ж. Лакана – “*imago*” – “імаго”) надалі розпадається на безкінечну кількість ідеальних фігур оточення – культурних репрезентацій (батьки, старші брати, кіногерої, мас-медійні іміджі, рекламні картинки тощо), що служать еталоном, продовжуючи тим самим містерію дзеркала у бутті Я. Людина виявляється захопленою цією зовнішньою ідентифікаційною моделлю, яка постає як *інший* (у Лакана – “*autre*”, або “об’єкт маленьке а”) для Я-суб’єкта. Усвідомлений таким чином Інший (інший) може заподіювати Я жаданий біль, який сприймається як цілком природний факт підкорення ідеалу і викликає щось на зразок мазохістського комплексу. Інший може викликати також *агресивність* (ставати ворогом, Чужим), що пов’язане із постійним страхом Я втратити або пошкодити свою “кращу” половину, дискредитувати її негідним носієм (якщо імаго ідеального Іншого перетворюється на Третього як на “мандрівну істину” у стосунках з реальним недосконалим Іншим: згадаймо конфліктні ситуації в діалозі культур різних етносів внаслідок їх суперечки навколо спільних цінностей). Із вступом людини у світ мови, що відбувається паралельно із “стадією дзеркала”, у її бутті з’являється останній і найбільш значущий символічний Інший (за словами Ж. Лакана, *Autre* “з великої літери А”), яким є вираже-

на в знакових структурах культура (регістр Символічного), стосовно якої суб'єкт постає як позначник.

Звідси – ставлення до себе як до предмета бажань Іншого, намагання ідентифікувати себе відповідно до його бажань. Принадність лаканівської філософії полягає у спробі створити грандіозний посткартезіанський проект спілкування, але у межах цього проекту Інший повністю позбавляється етичного пафосу, він перестає бути чинником, що формує довіру, повагу, турботу, любов, перетворюючись у агресивно-маніпулятивний концепт агресії та підкорення. Зворотним боком такого проекту є небезпека *відчуження і смерті суб'єкта* – повного розчинення Я як *Іншого для інших*, наслідком якої є релятивізація цінностей, відчуження, деперсоніфікація, екзистенційна нудьга й абсурд, криза ідентичності, що виникають внаслідок відмови від трансцендентних смислів на користь іронії та іманентції, відходу від великих наративів на користь малим.

Відповідно до ідей інтертекстуальності (Р. Барт, Ю. Кристева), імаго (Ж. Лакан) та симуляції (Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоз), *віртуальність* можна інтерпретувати як царину гіперреальності численних інтертекстів, анонімних цитатій, симулякрів – позначників без позначуваного, що не апелюють до жодного референту і, відтак, втрачають зв'язок з буттєвими коренями (онтологічними адекватіями). Втрата буття і є *смертю Бога* – причому смертю, розіграною як перформанс у грайливому ключі, подібно до міфопоетичних ритуалів удаваних похоронів в архаїчних культурах. Кемпінг та треш-етстетика стають законами віртуальної гіперреальності, що або є найвимкітчем (треш), або іронічно його пародіює за законами подвійного кодування (кемп), але межу між імітованим та імітацією провести неможливо через безперервну трікстеріаду “інтерпретацій інтерпретацій”. Головним механізмом віртуальності стає брендинг як мотив моди – специфічний дискурс PR-технологій, що будується на переважанні інформації про об'єкт над самим об'єктом (порожні знаки). Загальна відсутність правил та обов'язків унеможлиблює їх порушення у формі інновації та індивідуальної творчої ініціативи, що остаточно нівелює самість.

Ще однією важливою особливістю неklasичного дискурсу тлумачення віртуальності є *співвідношення Слова та образу* – вербального та візуального начал. Річ у тім, що класична естетика першопочатково і традиційно орієнтувалася на Логос – словесне начало як форму вираження ідеї, що сприймалася як онтологічна та епістемологічна ознака істинності художнього. Наприклад, у класифікації мистецтв І. Канта всі мистецтва розподіляються на: словесні (красномовність і поезія), образотворчі (пластика, живопис) і мистецтва “витонченої гри відчуттів” (музика і мистецтво фарб). Провідним видом мистецтва Кант вважає поезію, яка “... естетично підноситься до ідеї” [4]. Думку І. Канта продовжує Ф. Шиллер та, особливо, Г. В. Ф. Гегель, на думку якого, поезія як вища стадія діалектичного розвитку мистецтва від символічного (домінанта форми) через класичне (гармонія форми і змісту) до романтичного (домінанта змісту) є симптомом самознищення художнього, що органічно потребує для свого функціонування чуттєвої оболонки виразу істини [5, с. 340–383]. Некласичне ж художнє орієнтується на візуальний образ, який, на відміну від ікони, не несе глибинного семантично-екзистенційного підтексту і не апелює до ідеї.

Виходячи з висловленого вище, розлом самості та іншості у віртуальній реальності можна інтерпретувати як *протистояння класичного дискурсу мистецтва Слова та неklasичного дискурсу мистецтва образу*, вивівши з них *антиномію вербального і візуального*. Зауважимо, що Слово тут трактується як Логос і наближується до категорії сакрально істини (Бога), а образ – не іконічно й символічно (ікона сама є Логос через сигнатуру Софії), а конкретно-чуттєво, у значенні візуального зображення. Зіткнення двох архетипів переживання буття: Логосу-Софії-Слова та образу-зображення-аватара – стає характерною рисою світовідчуття сучасної людини, що, будучи вже “віртуальною”, продовжує пручатися віртуалізації через технофобію. Генезис розходження вербального і чуттєвого криється у візуальному повороті останнього десятиліття, але розпочинається ще раніше, у період постмодерного культу чуттєвості. Підвищена феноменологічна увага до чуттєво-тілесних аспектів буття людини як до таких, що забезпечують найповніше екзистенційне переживання світу, та пов'язаний із нею перехід від вербальності як домінуючої форми сприйняття людиною світу – до візуальності викликають до життя так звані “актуальні” *форми комунікативно-мистецьких практик*, у контексті яких опосередкована новими інформаційними технологіями комунікація передбачає *інтерактивність* – зміщення акцентів від автора до реципієнта як співавтора, здатного впливати на текст у реальному часі і тим самим продовжувати (завершувати, трансформувати) авторський задум.

Зняття суб'єкт-об'єктної опозиції в інтерактивному спілкуванні, здійснюваному в медіареальності, долаючи на перший погляд прірву відчуження між задумом та результатом творчості, між Я (суб'єктом) та Іншим (об'єктом), однак нерідко не лише не наближує Іншого до Я, але ще більше віддаляє його. Адже, ліквідуючи ті зусилля, які докладаються до розуміння Чужого, ми тим самим нівелюємо цінність самого розуміння. У просторі новітніх технологій як своєрідній семіосфері плюрално розосереджених “своїх”, легкість інтеракції іноді означає *ризомність (поверховість) спілкування*, не опосередкованого етичним, духовним зусиллям з подолання конфлікту. Відсутність Чужого, якого необхідно “приручити”, фактично є *відсутністю Ближнього*, який завжди апріорно є Чужим, ворожим, але необхідним

людині для самоактуалізації. Образ усередненої іншості, розглянутий нами у попередній позиції, є яскравим тому прикладом. Культ чуттєвості у поєднанні з усередненням іншості викликає до життя образ *насолоди*, що девальвує вищі цінності. Оскільки дані цінності є вектором самоідентифікації, радикальна естетизація призводить до кризи ідентичності. Трагедія сучасної людини полягає якраз у тому, що вона переживає “непомітну” кризу із середини візуальності з глибин створених нею для себе ж благополучних “аватарок” міфічно щасливого віртуального буття.

Таким чином, вічну проблему Бога, Логосу, Істини у межах віртуальної реальності, буття чи відсутності сакрального, смерті чи переховування Бога – вирішити можливо лише контекстуально відповідно до того чи іншого світоглядного підходу. Різні люди свідомо чи підсвідомо, на рівні рефлексії чи побуту, відтворюють відповідні ментальні настанови. Романтична критика віртуальності як царини смерті Бога є таким самим міфом, як і романтична апологія віртуальності як царини імпліцитної еманції божественного. Критика виражає умонастрій технофобії і може виходити з вуст як приборчаників класичного (у формі першопочаткового неприйняття), так і некласичного (у формі вторинного розчарування) дискурсу, залежно від суб’єктивних смаків. Апологія як вираз умонастрою технофільії асоціюється з посткласикою, але може бути своєрідним механізмом психологічного захисту для тих класиків, що прагнуть адаптуватися в кібер-просторі. На території слов’янського простору обидва умонастрої примхливо перетинаються в діалозі-конфлікті без суттєвої надії на його завершення. Однак, чи припинення інтерпретації завжди є користю для інтерпретатора?..

Література:

1. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячьо лицами : Миф. Архетип. Бессознательное / Джозеф Кэмпбелл ; [пер. с англ. А. П. Хомика]. – К. : “София”, Ltd., 1997. – 336 с.
2. Bartle R. Designing Virtual Worlds / Richard Bartle. – N.-Y. : New Riders Games, 2003. – 741 p.
3. Лакан Ж. Стадия зеркала [Електронний ресурс] / Жак Лакан ; [пер. з франц. А.К. Черноглазова]. – Режим доступу : http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r6.htm. – Назва з екрана.
4. Кант И. Критика способности суждения [Електронний ресурс] / Иммануил Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколова]. – Режим доступу : <http://www.philosophy.ru/library/kant/03/14.html>. – Назва з екрана.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике: Книга первая / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. В. Г. Столпнера]. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1938. – 494 с. – (Сочинения. – Т. XIV).

Світлана Олексюк

ПОДВОЮЮЧИ БУТТЯ. ЩО ФОРМУЄ АКТОРСЬКУ ГРУ?

При порівнянні окремих теорій акторської гри від Просвітництва до сьогодення увагу зосереджено на відношенні їхніх практичних порад до теоретичної складової. Опозиції раціонального та чуттєвого, свідомого та стихійного, внутрішнього та зовнішнього тощо є координатами для формулювання спільного поняттєвого поля, яке не примирює суперечності, а знаходить своє тривання серед їхньої незгоди.

Ключові слова: переживання, відчуження, Інший, мімесис.

Oleksiuk Sv. Doubling existence. What the acting is formed of?

Comparing separate theories of acting from Enlightenment till today the attention is concentrated on relationship of their practical advice to theoretical constituent. The reflections by Denis Diderot, Friedrich Schiller, K.S. Stanislavsky, Bertold Brecht, Antonin Artaud and Ketii Chuhrov talk differently about the same thing: how actor's being is unfolding on stage, what are the effective tools that form these or that method of playing. They all search for the solution to the main uniting question: the right way to be on stage and exactly to be on stage natural. Various approaches suggest various formulas: level of control, mode of distance or coexisting with the material, mechanisms of embodiment the given image. Asking for the nature of human being, trying to find the receipt to it possible reproducing, actor's activity proceeds from the connection between the Kant's differentiation of ethics and aesthetics. The Friedrich Schiller's theory is drawn up directly on the concept of morally beautiful person, artistic method of Moscow Art Theatre constantly returns to the notion of personality and necessity of its developing. Ethical orientation is openly acknowledged in the Brecht's "epic theatre". Examination of all the views helps the phenomenon to appear more complete. Outlining of some features of contemporary situation demonstrates the removal of the dilemma or rather its reformulation, accomplishing the mimesis by corporal affect that provokes unconscious idealization. Nevertheless it does not eliminate the territory of actor's realization, occurring between his own being and his supposed potentiality, given aspiration to the Other. Oppositions of rational and sensory, conscious and spontaneous, inner and outer etc. are meanwhile coordinates for formulation of their common conceptual field that does not reconcile the contradictions, but finds out its existence among their discrepancy.

Key words: emotional experience, alienation, the Other, mimesis

Олексюк С. Удаивая бытие. Что формирует актёрскую игру?

При сравнении отдельных теорий актёрской игры от Просветительства до сегодняшнего дня внимание сосредоточено на отношении их практических советов к теоретической составляющей. Опозиции рационального и чувственного, сознательного и стихийного, внутреннего и внешнего и т. д. являются координатами для формулирования общего понятийного поля, которое не примиряет противоречия, а находит своё существование среди их несогласия.

Ключевые слова: переживание, очуждение, Другой, мимезис.

“Мене стверджує у моїй думці нерівність акторів, що грають нутром. Не чекайте від них жодної цілісності; гра їх то сильна, то слабка, то гаряча, то холодна, то пласка, то піднесена. Завтра вони провалять місце, у якому красувалися сьогодні, зате засяють там, де провалилися напередодні” [3, с. 188]. У діалозі Дені Дідро “Небїж Рамо” перший співрозмовник послідовно переконали другого: актор повинен бути холодним, розумовим і спостережливим, свідомо конструювати акторську партитуру відповідно до задуманого ідеального образу, а тому й помірно та раціонально використовувати виконавські ресурси: розраховувати почуття, правильно спрямовувати уяву і не зловживати емоційним збудженням. Досконалою є гра стабільна та промислена, надмірний запал тільки шкодить слідуванню логіки лінії та більше руйнує, аніж створює. Актор, керований пристрастю – поганий актор, і зрозуміло чому, адже якраз уміле маніпулювання переживаннями (що виникли впродовж гри чи ж є зафіксованими попередньо) стає інструментальним опертям.

Отже, актор повинен уміти орудувати власними переживаннями. Посилена чутливість стоїть цьому на заваді, але потрібна здатність відчувати. У чому ж різниця? Відчувати означає усвідомлювати власні відчуття, поміщати їх окремо від себе та вкладати у систему, відкриту для професійного користання. Чутливістю ж є неприпустима тут увага до власної особистості, тобто власної особистісної конституції – у сенсі прив’язки до своїх пристрастей та захоплень, покірливого руху за звичними притаманними імпульсами. Щоб рухатися до іншого, потрібно і відступити від себе, і не переймати сліпо, не накладати на себе уявлений образ, не зіставляючи його із собою – інакше буде штучно, невиправдано й непереконливо. “Чутливість завжди супроводжує сум та слабкість”, почуття ж актора є діяльними,

він мусить ними діяти. Це можливо – і можливо поза хворобливими наслідками; річ спершу в тім, щоб діяти від себе, усвідомлюючи почуття, але й опиратися на дослідження та міркування. Отже, діяльність актора стає ремеслом відчувати?

Не зовсім так. Тобто “відчувати” не є акторським сценічним імперативом. Якщо вибудовуючи роль, актор і звертається до чуттів, то з метою формування так званих “*емотивних одиниць*” та розташування їх у належній місці та випадку структури, але на сцені він вільний бути байдужим, щоб обманувся глядач. Немалозначно, щоб структуру не було сформовано за принципом порожнього конструкту. Вибір частин та їх злиття скеровує образ, образ як цілісне інтуїтивне уявлення, розробка якого повинна вибратись із окремих елементів у логічне чи алогічне, послідовне чи уривчасте, але злиття. Первинно образ є актом ідеї, від уявленого здобуває він власну ініціацію, а згодом уже розгортається, набираючи весь ряд необхідних складників. Дідро говорить про наслідування – наслідуючи чужій природі, її зовнішнім ознакам, простуєш правильним шляхом. Звісно, потрібно звертатися до правил та умовностей, образ як сценічне утворення відкидає натуралізм чи навіть скрупульозну реалістичну відповідність. Людський взіреть, який передає актор, стоїть на найбільшій сходинці перебільшення, обігнавши природну людину та її поетичну подобу. Впливаючи із уяви, маючи фантазійне заснування або ж ідейний виклик, ігровий простір ролі представляє собою карикатуру – у сенсі перебільшеного портрету, і зовсім не є неодмінним включати сюди особисту чуттєву пам’ять чи виявляти притаманні своїй особі риси. Як же бути із власними вподобаннями, складно відчувуваними нахилами, захопленнями, які не стають слабшими у присутності “духу іншої істоти” [3, с. 224]? Якщо вони викликають суперечність, очевидно, що майстерність кульгає, і до бажаної нейтральності, тобто здатності себе нейтралізувати актор не підходить легко, не оголює звичну побутову оболонку, накладаючи інакші. Акторську “безхарактерність” – чи краще знеособлення, що не йде всупереч чужим рисам, які доводиться на себе приймати, завдяки постійній переміні подоб і сформовано. Переживаючи різний людський досвід, стаючи на різні точки зору, й застаючись особисто незворушним до кожної окремо, його постань виходить у нуль. Саме тому, що “видатний актор (...) – нічого, він чудово може бути всім”, і справа аж ніяк не в чутливості, а у “здатності вивчати та відтворювати будь-яку натуру” [3, с. 195].

Це вимогливе завдання: “охопити весь обшир великої ролі, розмістити правильно світло й тіні, вдале й слабке, показати себе рівним у місцях спокійних і бурхливих, бути різноманітним у деталях, гармонійним і єдиним у цілому, виробити сувору систему декламації, яка здатна згладити навіть зриви поета, – можливо лише при холодному розумі, глибокому судженні, тонкому смаку, завязтій праці та надзвичай гострій пам’яті” [3, с. 218]. І тим, що може зробити його дійсним, є повне самовладання – аж до найбільшої межі, що існує поза випадками й оминає помилки. Старший вік тут тільки на користь. Хто вже приймає світ ясно і спокійно, здатний об’єднати суперечливі деталі й утихомирити цілим його розрізненість. За такий підхід стоїть не лише Дідро: вмиле наслідування, умисний повтор завченого театрального руху дає правду гри: “все, що стосується правдивості зображення, актор здобуває в мистецтві, а не у своїй натурі – інакше він не артист” [5, с. 420]. Але цього замало. Гру таки позбавляє природи надто сумлінна відданість обов’язковому вишколу, навіть за буквального й точного ходу вивченим та продуманим сценічним шляхом. Чого ж тоді тут бракує?

Чарування непередбачуваності. Вишиковуючи дії в єдину домірну єдність, можна досягти бажаного налагодженого плину, але за цим випадає втратити ті мимовільні порухи, які і являють собою сутність грації. Саме її, що виникає поза будь-яким задумом та впливає з душевного стану, Шиллер протиставляє органічній побудові архітектонічної краси, “чуттєвому виразнику розумового поняття” [5, с. 416], яка впевнено прямує до досконалості, однак хвибує на надмірний техніцизм. Грація є виявом природи, людської природи: не її сваволі, а її випадку – там, де вона стинається зі свободою особистого, чи точніше – морального чуття. Випереджуючи можливий помилковий хід думки: архітектонічна краса так само є явищем природи – тим, що має прямий зв’язок із людською будовою, адже зовсім не система цілей як технічна машинерія, а її явлення, доступне для споглядання, входить у значення. Проте вона є формуванням розумним, проведеним через осмислення та відтвореним свідомо – якщо мова про індивідуальну акторську роботу, або ж являє собою набір завчених правил – що має прямий стосунок до звичної школи хореографії. Сюди краса приходить, але не тут вона народжується.

Поруч із виниклими умисне існує тип рухів, причиною яких є відчуття або переконання, дотичне перш за все до моральності. Шиллер називає їх симпатичними і бачить такими, що теж перебувають поміж чистою природою та діяльним опануванням собою, проте залежать аж ніяк не від правил, а відкривають особистість. Відмінно від замислених, спрямованих на дію рухів, вони вільні від мети та не визначені рішенням, внутрішнє відчуття, що несамохіть нашаровується на низку чиненого – це те, що їх формує. Характер чуття, яким керовані симпатичні рухи – і на цьому наголошувало неодноразово, виходить із моральної основи душі, але моральна основа не є окремо належною до обов’язку чи до закону всупереч принципівим кантівським розмежуванням, вона мусить бути надбанням прекрасного.

Маневри шиллерівськими мисленневими виразами, блукаючи поміж упевненим змішуванням етичної та естетичної сфер, виловлюють врешті шукане ядро. Витоком грації є почуття, але почуття вихо-

ване. Актор більше ніж будь-хто інший повинен завершити й оформити свою людську особистість – у тому, щоб довіряти власним потягам та вливати їх у мистецький процес. Недостатньо оволодіти тілом як інструментарієм: віддаючись рухові, що дає свободу персоналізації, виконавець розгортає виразні почуття у межах і, що є так само важливим, у руслі відчуженої партитури. Він грає роль, але привнесена їм як особистістю туди краса повинна бути природно виносна і поза межі вигаданого простору. І здійсненням є це тоді, якщо до вершини доведено буде розвиток своєї натури, схильної до етично правомірного чинення не слідуючи суворій ідеї обов'язку, “що відлякує від нього всіх грацій” [5, с. 427], а довірливо простуючи за потягами, оскільки й вони є гідними.

Дорога, на яку вказує Шиллер, проходить крізь прагнення виробити в собі “природні умови прекрасного”, коли домірність почування та моральності присутня щохвилини, а не за поодиноким зусиллям, афект веде до піднесеного, а дух самостійно й твердо протистоїть не проведеним крізь вище розумне начало інстинктам. Зрозуміло, що схожий тип мислення та діяння можна прикласти зовсім не тільки до акторського досвіду, який має значення передусім як промовистий приклад у загальній широті погляду: йдеться про ідеал людини, що набуває цілісності у нескінченно фрагментарній картині світу; автор впевнений, що “людська природа у дійсності значно більш об'єднане ціле, аніж філософу, що може досягти чого-небудь лише розчленуванням, дозволено представити її” [5, с. 428]. Та з усім цим якраз акторська праця як заняття, що найбільше збирає людину, що спрямована передовсім на її об'ємне увиразнення, має прямий стосунок до висловлених думок. Актор, вочевидь, не може без цього, це перша і водночас найповніша умова його діяльності.

Минає століття, і театральна практика Росії виводить своє пояснення питанням гри. Тут теж йдеться про відчуття, так само триває пошук упевненої та незалежної раціональної форми. “Робота актора над собою” розділяє мистецтво на мистецтво представлення та мистецтво переживання: перше є “умовним”, друге – “справжнім”, за першого переживання потрібне, поки не сформовано роль, за другого воно є “істиною пристрастей” і “життям людського духу” [4, с. 11]. Проте таке переживання ні в якому разі не “гра нутром”, не неконтрольована віддача несвідомому пориву із його настроєвою синусоїдою. Принципи МХАТу, що стануть у майбутньому будовчим матеріалом для згаданого теоретичної праці, протиставляють себе нутрянному зусиллю, але вони протиставляють себе і холоду просвітницької досконалої – не абстраговане мистецтво панує на сцені, а творча природа дає дійсне людське життя.

Станіславський радив досягати цього обґрунтованою, доцільною та продуктивною дією: у межах художнього “неначе” вона скомпонує, призведе до, стане причиною бажаного образу. Про образ, його визначність та досяжність сперечалися так само жваво. Грайте життєво і просто, як зазначав автор знаменитої системи, відхиляючи заведене до того нарочите театральне демонстрування. І попри це щонайменше два опоненти заокружили цей заклик, акцентувавши його інакший потенційно небезпечний бік. Йти від себе замало, це знімає інтенсивність образу, спровоковану твором чи фантазією; Немирович-Данченко і М. Чехов щоразу стверджують про характерність, відшаровану від натури актора. Безсумнівно, характерність не мусить натурі суперечити, рух від образу та до лише збагачує натуру та відділяє вхід до сценічного існування, сповненого варіантами перевтілення; однак ігнорування нею має своєю небезпекою одноманітність гри: більш чи менш багату, але й закрити від прийняття та художнього привласнення невластивих собі ознак. Уява – авторська чи виконавська є початком та імпульсом для образної фіксації, і якщо у Просвітництві йшлося про образотворчий *ідеал*, то в російському театрі саме уява стає планом рольової трансценденції¹.

Практика потребувала конкретних рецептів: тимчасових, заперечуваних, різнорідних, їх надмір зрештою результував у нелокальну за значенням систему акторського виховання. Розвиток своєї особистості, як і розвиток її внутрішнього регулювання відповідно до ситуації у просторі гри стали центральною вимогою і завданням системи. Експлікація грані перевтілення у технічні правила не ліквідувала принади її загадковості: за умови помірної, обережної, а основне – допоміжного ними користання. Це основа, а не стала непохитна запорука успішної виконавської праці актора. Як і в теорії Шиллера, йдеться про людину взагалі – якою вона мусить стати, щоб грати теж достойно. І будовчим, здатним до гри органом особистості є “відчуття правди” – життєвої чи правди людського побуту.

Від уяви до дії, що формує почуття: багаторазовий хід цим маршрутом в обидва напрямки вичіщує, філігрує душевне мереживо актора. Оголена чутливість, відкрита як у житті, так і на сцені, дає множину виразних засобів і, крім того, захоплює й акторську етичну програму. Тут так само ці сфери нероз'єднані, і так само це є не помилка чи недогляд, а умова можливості акторського буття.

Рішуче й відверто “сцена стала повчати” [2] у Бертольда Брехта. Через пряме розсудливе висловлювання, відкриті дидактичні настанови, тверезе аргументоване пізнання виникла й відповідна система акторської техніки. Тільки критичне ставлення до персонажа дає можливість його історизування, а без дистанції до того, що діється, неможлива її розумна критика. Буття на сцені – це показування, артистичні здібності не полягають відтепер у лицедійстві. Роль потрібно розбирати, розбирати довго

¹ Формулювання виникло за аналогією до терміна “план імманенції” Дельоза та Гваттарі. Поєднання просторового характеру плану та семантичного навантаження філософського терміну дає потрібне розуміння місцю уяви.

і сформуванню власної до неї позиції. Брехт радив запам'ятовувати перші враження від читання і не переставати дивуватися й заперечувати. Система Станіславського є, звісно, значним і поважним явищем: у своїй системності, відповідній реаліям суперечливій психологічності, прагненні до природного виконання, обережній деталізації почуттів. Проте у центрі методу було вживання в образ, а воно є у повному варіанті неможливим, а тому й регресивним: зосереджений на собі актор, що не демонструє вибір інакших варіантів поведінки персонажа та його соціальну функцію, що намагається виправдати імпульсивні жести після їх несвідомого скоєння, заходить зрештою у глухий кут. Театр застряє, педалюючи вживання. І тоді варто зосередитися на притомній дистанції, яка дає можливість оцінки та провокує спротив незадовільній формі.

“Епічний театр” усвідомлював те, що він є театром, з усіх боків: з місця глядача, і так само із позиції актора. Ілюзії немає, катарсис скасовано, а стримана розмова дарує необхідне людині усвідомлення минулості й плинного перебігу подій. Якраз “у змінах виявляє себе все людське” [2], тому незмінне шукати не варто. Якщо й можливо прописати кінцеву точку такої теорії, то це критика та незгода: надійний стимул до дальшого руху.

Театр Брехта виростає із твердого комуністичного оптимізму; віра у розважливу легкість буття за розумного до нього підходу шукала і знаходила застосовні театральні механізми. Однак цікаво, що тверезий та сповнений самоконтролю театр приписував собі навіть більше, ніж “просто релігійну функцію” [2]. Маючи спільні із релігією суспільні засади, він теж виховує соціум, однак робить це краще і відповідальніше: зі свідомо розробленою технікою, спрямованою до усіх класів для опору безволю. Актор, що оволодів цією технікою – названою технікою відчуження, стає продуктивно та помірно дієвим соціальним інструментом. Граючи, він провадить суспільство до благодатного життя.

Жан-Франсуа Ліотар, виводячи у статті “Зуб, долоня” іншу якість театрального існування: театр інтенсивностей, що здійснює обмін між внутрішнім та зовнішнім актора поза їх ієрархією, завершує письмом питанням, чи можливо це і як? [6, с. 29-31] Запитальна інтенція впливає із теорії, що існувала паралельно із прагнучим до невразливості Брехтом та була йому супротивна, теорії кротоїчного театру чи театру жорстокості Антонена Арто. Жорстокий до себе сценічний діяч повинен був поринути з головою у “різноманітні проєкції та бурхливі розв’язки конфліктів, коли будь-яка істина зникає, породжуючи єдине у своєму роді незворотне злиття абстрактного й конкретного” [1, с. 141] задля досягнення “справжньої вітальної енергії театру” [7, с. 272], яка не просто передає, а “завжди переважає життя” [1, с. 102]. Потаємний психічний імпульс, що є мовою до слів, мав би призвести до чистого стану духу, рухомого виключно поривом до творення. Способами досягнення його Арто називав дихальні практики, спостереження та схоплення зв’язків їх із психікою при виконанні фізичних вправ, проте системою чи хоч скількись ужитою практикою ці пошуки так і не стали, хоча й визначили подальший суттєвий ракурс розвитку театральних, а отже, й акторських моделей.

Пов’язані вони із тілом, із апробацією його можливостей, пошуком варіантів його сценічного буття – і розробки практик, технік та методик. Усі вони, як і ті, що описані вище, безумовно міметичні, кожна на свій кшталт. Однак навіть останнє надегоцентричне зосередження відбувається у переважно гуманістичному тематичному розгортанні, адже характер акторського мімесису є пізнанням Іншого та пізнанням через Іншого – у навмисне викликаному досвідному маршруті. І навіть тут (чи можливо тут більше ніж деінде) – в зосередженні на найвідчутнішій та найреальнішій одиниці буття, мімесис потребує для власного звершення відходу від буквалізації, оформлення відлеглисті від злагодженого відтворення бажаної подоби. Щобільше, Тіло набуває виміру ідеального утвору: не заперечуючи інтенсивності, а відриваючи їх від усвідомлених чи усвідомлюваних афектів, воно віднаходить метаморфозу поміж баченим явно та відчутим неявно. “Наслідування досягнуто особливим чином: не як наслідування конкретному взірцю, а як наслідування самому наслідуванню, котре імітувальник не сповна усвідомлює” [5, с. 107], трактує російський філософ Кеті Чухров теорію тілесного мімесису В. Подороги. Формуючи подушку несвідомої ідеалізації, актор, що виходить із тілесних практик, уможливорює свободу і віднайденість своєї театральної екзистенції, припускаючи та при нагоді втілюючи її потенційні варіанти за орієнтації у певних та здійснених.

Побіжне знайомство із версіями шляхів акторської діяльності не має на меті ні обрати найбільш переконливу, ні дійти висновку про найточнішу результативність. Безперечно, жодна з технік, як і жодна з теорій, не становить взаємної перешкоди, а проблема суперечностей є проблемою вибору місця оглядання ситуації. Річ усе ж не в суперечностях, крім того, не в їхньому скасуванні, як і не у виборі між теоріями; єдина неодмінна умова їх досягнення – це особистий досвід. Він є тим, що дає найвдаліше убезпечення від хибного трактування. Однак чи має такий досвід наперед визначену притаманну специфіку, що легітимує означення його як досвіду актора? Нею є уявна співприсутність із Іншим, навіть якщо цей Інший виходить із особистості його творця. Адже принаймні на час публічної демонстрації, а зрештою й самостійної репетиції, вона вимушено набуває конструювання, більш чи менш контролюваного, але й відлеглого від самості, що стає у такі моменти незниковою ресурсною інстанцією.

Література:

1. Арто Антонен. Театр и его Двойник. – СПб.: “Симпозиум”, 2000. – С. 177 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://biblioteka.teatr-obraz.ru/node/4446>.
2. Брехт Бертольд. Теория эпического театра. – Бертольд Брехт. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В пяти томах. – М.: Искусство, 1965. – Т. 5/2 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://lib.ru/INPROZ/BREHT/breht5_2_1.txt.
3. Дидро Д. Парадокс об актёре // Дени Дидро. Племянник Рамо. Парадокс об актёре. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 222 с.
4. Станиславский К. Работа актёра над собой // К.С. Станиславский. Собрание сочинений в девяти томах. – М.: Искусство, 1989. – Т. 2 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.ukrweb.net/books/stank01/index.htm>.
5. Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей ; [под ред. С.А. Венгерова]. – СПб.: Изд. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1901. – Т. IV. – 544 с.
6. Чухров Кети. Быть и исполнять. Проект театра в философской критике искусства / Кети Чухров. – СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. – 278 с.
7. Lyotard Jean-François. The tooth, the palm. // Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies. [Edited by Philipp Auslander]. – London and New York. Routledge, 2003. – Vol. II. – P. 25–31.
8. Rancière Jacques. The Emancipated Spectator. // Artforum. March 2007 – P. 279 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://anonym.to/?http://www.mediafire.com/file/zzamn22hx3w/3553-the_emancipated_spectator_artforum.pdf.

Рецензент – доктор філософських наук, в. о. завідувача відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії НАН України **Є. К. Бистрицький**

Марина Турчин

УДК 17. 034

МОРАЛЬНА САМООЦІНКА ЯК ОСНОВА САМОСВІДОМОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті здійснено системний аналіз моральної самооцінки особистості, її основних форм, рівнів та видів у структурі моральної самосвідомості. Окреслено історичний, філософський та психологічний підходи до вивчення цього феномену. Значна увага приділена проблемам внутрішнього світу людини, її духовному самовизначенню та самовдосконаленню.

Ключові слова: моральна самооцінка, моральна самосвідомість, самоідентичність, особистість, совість, сором.

Turchyn M. Moral self-esteem as basis of self-consciousness and self-identity of personality

The article represents the systematical analysis of moral self-esteem of personality, her basic forms, levels and kinds in the structure of moral self-consciousness. The main differences between consciousness and self-consciousness are described. If consciousness captures the knowledge of the value of the person's performance, the self-consciousness creates a mental image of the person about himself on the basis of the behavior of others. The historical, philosophical and psychological approaches in order to the study of self-esteem are described. Those basic functions of moral self-esteem as the cognitive, evaluative and regulative are investigated. Several forms of expression of moral self-esteem that differ in the level and depth of self-consciousness (shame, social stigma, pangs of conscience, remorse) are fixed. The value of shame as a form of moral condemnation rights, and the importance of conscience as one of the expressions of moral self-control person are revealed. Shame and conscience have a great positive significance: they help a person find moral identity that unites it with the society. Thus, it is proved that the moral self-esteem a person arises, when it has a system of moral feelings, when moral feelings accommodate not only a sense of shame and a remorse of conscience. Considerable attention is paid to the problems of the inner world of human, his spiritual self-determination and self-improvement.

Key words: moral self-esteem, moral self-consciousness, self-identity, personality, conscience, shame.

Турчин М. Нравственная самооценка как основа самосознания и самоидентичности личности

В статье осуществлен системный анализ моральной самооценки личности, ее основных форм, уровней и видов в структуре морального самосознания. Определены исторический, философский и психологический подходы к изучению этого феномена. Значительное внимание уделено проблемам внутреннего мира человека, его духовному самоопределению и самосовершенствованию.

Ключевые слова: нравственная самооценка, моральное самосознание, самоидентичность, личность, совесть, стыд.

Інтерес до "Я", до усвідомлення людиною того, ким вона є, довгий час перебував у компетенції філософії. Проте філософія розглядала проблему самосвідомості особистості переважно гносеологічно. У новоєвропейському раціоналізмі, зазначає український дослідник А. Лой, самосвідомість отримує прописку в гносеологічній і логіко-методологічній проблематиці. Самосвідомість постає істиною свідомості... Самосвідомість є особливим родом знання, яке вже "наявне" у знанні, а його існування виявляється елементарною дією пізнання. Самосвідомість розглядається як природна доля свідомості. Логіко-методологічним еквівалентом свідомості виступає рефлексія [3, с. 15].

Предметом психологічних концепцій проблема "Я", проблема самосвідомості стає тільки з другої половини ХІХ століття. Особливість психологічного аспекту дослідження проблеми самосвідомості полягала у розкритті специфіки самосвідомості як особливого процесу людської психіки, спрямованого на регулювання особистістю своїх дій на основі самопізнання. Самосвідомість має інтеграційну природу.

Існує відмінність між самосвідомістю і свідомістю. Якщо свідомість фіксує знання про цінність "Я" і його продуктивність, то самосвідомість створює психічний образ про саму себе на підставі поведінки інших людей, з якими вона вступає у спілкування. Залежно від спілкування з іншими людьми особа змінює свій образ або "бачення себе". У чому ми схильні вбачати основи діалогізму.

Саме на основі моральної самосвідомості формується певний загальний стандарт самооцінки, певна сукупність критеріїв власної життєвої реалізації в процесі розвитку свідомості.

Поряд зі свідомістю самосвідомість виступає у ній, так би мовити, центральним утворюючим. За допомогою почуття, вона робить можливими такі процеси в людині, як сприйняття, уява, мислення, пам'ять та ін. Усе це є необхідною умовою становлення цілісності особистості, формування її внутріш-

нього світу. У самосвідомості відображаються особливості відчуттів, психологічні настрої людини, її природні задатки та схильності, що робить особистість неповторною та унікальною.

Оскільки відчуття “Я” складає передумову самосвідомості, що замкнена сама у собі, співвідноситься тільки з собою, то досліджувати його можна одним єдиним способом – шляхом інтроспекції та рефлексії. Найважливішу роль у цьому аналізі відіграють почуття. Почуття – це самосвідомість, внутрішній досвід. Звідси випливає необхідність дослідження почуттів, окреме вивчення їх природи і функцій.

Категорії моральної самосвідомості відображають спрямованість морального сумління людини всередину самої себе. Вони розкривають рівень опанування цінностями морального життя людства та творення власної особи згідно з міркою людяності. До числа названих понять належать совість та сором. Кожне з них відображає унікальність розуміння людиною себе в сенсі суб’єкта моральності [5, с. 359], самоідентифікації себе як особистості.

Поняття “самооцінка” в загальнопсихологічному плані належить до суб’єкта, який наділений якістю самосвідомості. Можлива самооцінка в будь-якому плані: з боку різних суб’єктів (особи, соціальної групи, суспільства) і різного діяльного змісту (в політиці, економіці, праві, моралі, мистецтві, релігії). Визначення самооцінки в загальному плані може бути застосоване до конкретної сфери діяльності людини. Моральна самооцінка і є застосуванням загальної самооцінки до діяльності особи в системі етичних відносин. Моральна самооцінка – це форма вираження більш широкого поняття моральної самосвідомості, основними функціями якої є: пізнавальна, оціночна і регулятивна, кожна з яких заснована на прояві діяльності свідомості суб’єкта, а також усвідомлення ним етичних норм, цінностей, принципів, потреб та інтересів.

У словнику з етики моральна самооцінка визначається так: “Самооцінка – етична оцінка своїх власних вчинків, моральних якостей, переконань, мотивів; один з проявів етичної самосвідомості й совісті особи” [6, с. 293–294]. Совість – не лише форма моральної самооцінки, але й моральна самооцінка є однією з її форм, оскільки совість виконує і низку інших функцій, наприклад, функцію самоконтролю. У процесі самооцінки індивід судить про свій вчинок ніби з боку, на підставі вимог суспільства.

У великій радянській енциклопедії ми читаємо більш загальне психологічне визначення самооцінки: “Самооцінка – оцінка особою самої себе, своїх можливостей, якостей і місця серед інших людей. Належачи до сутності особи, самооцінка є найважливішим регулятором поведінки. Від самооцінки залежать стосунки людини з навколишніми, її критичність, вимогливість до себе, ставлення до успіхів і невдач. Самооцінка пов’язана з рівнем домагань індивіда, тобто ступенем важкості досягнення мети, яку він ставить перед собою. Розбіжність між домаганнями людини і її реальними можливостями веде до неправильної самооцінки, унаслідок чого поведінка особи стає неадекватною (виникають емоційні зриви, підвищена тривожність і т. д.) Самооцінка впливає на об’єктивне вираження того, як особа оцінює можливості та результати діяльності інших людей” [1, с. 544].

Моральна самооцінка особи може бути адекватною і неадекватною. Адекватна вона тоді, коли відображає дійсну моральну сутність тієї особи, яку оцінює. Неадекватна моральна самооцінка може бути різною мірою завищеною або заниженою. У першому випадку переоцінюються свої етичні чесноти і недооцінюються недоліки, а в другому – відбувається перебільшення своїх недоліків і приниження достоїнств.

Розрізняють також істинну і помилкову моральні самооцінки. Істинна самооцінка виражає адекватність оцінки особою самої себе, а помилкова моральна самооцінка пов’язана як з неадекватною оцінкою особи навколишніми, так і з абсолютизацією або ігноруванням нею громадської думки. Така самооцінка стає наслідком і причиною спотвореного ставлення до інших.

Моральна самооцінка є формою моральної самосвідомості – усвідомлення себе як особистості і свого місця у суспільстві. Моральна самосвідомість є ширшим поняттям, ніж моральна самооцінка. Стосовно особи моральна самосвідомість заявляє про себе через такі етичні категорії як обов’язок, честь, гідність, сором, совість, відповідальність та ін. Моральна самосвідомість містить як емоційно-плотську, так і раціональну сторони цих явищ, що виявляють себе й етичними почуттями, і поняттями моралі.

Розрізняють позитивну і негативну з етичного погляду сторони моральної самооцінки. Позитивний бік визначають через зміст почуття власної гідності, через почуття морального задоволення, гордості та ін. Негативний бік моральної самооцінки має декілька форм вираження, що розрізняються за рівнем і глибиною самосвідомості: почуття сорому, суспільної ганьби, муки совісті, розкаяння й ін.

Моральна самооцінка людини на елементарному рівні повинна виражатись через такі моральні почуття, як сором і ганьба, які часто ототожнюються, хоча за змістом вони різні, але виступають як однопорядкові поняття морально негативного плану. Сором – це особиста самоосуджуюча форма моральної самооцінки, а ганьба – суспільна форма моральної самооцінки, але в обох випадках суб’єкт піддається критиці ззовні. Ганьба прямо протиставлена славі. Ганьба – це “ганебне, принизливе становище, зухвале презирство, безчестя” [2, с. 321]. Своєю провинною людиною може зганьбити не тільки себе, а й сім’ю, колектив, суспільство.

До складу поняття "моральна самооцінка" входить система форм, що виявляють різні боки моральної цінності особи, її етичні обов'язки та відповідальність перед суспільством. Усвідомлення обов'язку, як і совісті, в структурі моральної свідомості людини відіграє роль одного з основних морально-психологічних механізмів самоконтролю. До цього можна додати і роль честі, гідності особи, її моральної відповідальності. У системі морального самоконтролю совість є одним із виражень моральної самосвідомості та самопочуття людини, виступає способом моральної саморегуляції особи, етичним вартовим її поведінки.

Моральна самооцінка проявляє себе в процесі розвитку, як в історії суспільства, так і в ході індивідуального становлення індивіда. Спочатку моральна самооцінка виступає у вигляді синтезу позитивних і негативних емоцій та почуттів. На цьому етапі сором є однією з основних форм її вираження, разом зі страхом суспільної ганьби, ніяковінням, збентеженням та ін. На більш високому рівні розвитку провідна роль у моральній самооцінці переходить до совісті, розкаяння й інших форм.

Історично моральна самооцінка починає своє становлення з наявності вроджених негативних почуттів, насамперед емоції страху. Від страху за своє життя розвиток поступово йде до страху суспільного засудження, а потім від страху перед зовнішнім засудженням до страху внутрішнього самоосуду і, нарешті, до почуття розкаяння совісті.

На перших етапах історичного розвитку самооцінка є недиференційованою від колективної оцінки, оскільки в родовому суспільстві за наявності міфологічної свідомості у людей не було моральної, а тим паче й індивідуальної самооцінки. Першою формою самосвідомості була родова, не диференційована на форми свідомості самосвідомість.

На початковому етапі розвитку самооцінки основна роль належала заборонам (табу), які встановлювала колективна самосвідомість для регуляції взаємин чоловіків і жінок, дорослих і дітей, старших і молодших. У регуляції стосунків значна увага приділялась негативній, забороняючій стороні, через яку каралося будь-яке відхилення від сталих звичаїв, обрядів, традицій, що були першими нормативами поведінки.

Становлення совісті – це новий період у розвитку моральної самооцінки, коли вона сформувалася у своєму розвинутому вигляді. Для цього рівня моральності характерне виникнення в особи якостей особистості. Водночас з появою совісті ще глибше розвивається почуття самоосуду, але виникає і почуття морального задоволення, чистої совісті. Почуття сорому переростає у почуття розкаяння совісті, але це не означає, що ліквідується специфіка почуття сорому – на його основі виникає нова форма моральної самооцінки особи, яка і характеризує становлення особистості як такої. Історичний процес вдосконалення форм і рівнів моральної самооцінки не є завершеним, він постійно удосконалюється, і це відбуватиметься й надалі, що є одним із моментів морального прогресу в суспільстві.

Сором зовнішньо проявляє себе як емоція, але зміст його становить моральне почуття усвідомлення страху суспільної ганьби. Немає поняття "почуття совісті", а є поняття совісті, зміст якого виявляється у людини через почуття розкаяння совісті і морального задоволення.

Процес розвитку моральної самооцінки пов'язаний зі зміною причин виникнення почуттів сорому і розкаяння (мук) совісті: спочатку через безпосередню дію ззовні на людину (у почутті сорому), а потім через самосвідомість індивіда (в почутті розкаяння совісті). Для початкового рівня формування моральної самооцінки головним було звільнення від опіки колективної самооцінки і перехід до її індивідуальної форми. В соромі здійснюється також перехід від емоцій до морального почуття, від страху за своє життя до страху суспільної ганьби. Почуття сорому навіть у сучасних умовах часто виникає у людей разом із почуттями страху, збентеження і ніяковіння тощо.

Отже, історично першою виникає колективна самооцінка, в якій ще не було диференціювання форм свідомості, коли суб'єктом були рід і плем'я, а потім формується індивід з притаманними йому формами самооцінки, передусім моральної самооцінки на основі сорому, а потім на основі совісті. Відтак виділено три періоди в розвитку самооцінки: колективна недиференційована самооцінка, індивідуальна моральна самооцінка в початковому вигляді та зріла індивідуальна моральна самооцінка.

Процес розвитку моральної самооцінки має загальні риси як в історичному, так і в індивідуальному розвитку людини. Для початкового рівня становлення моральної самооцінки у дитини характерним моментом є наявність безпосередньо емоційного ставлення, пов'язаного з конкретно-образним мисленням. Тут ще відсутня самооцінка як така. Потім виникає самооцінка в початковій, недиференційованій формі. Для наступного етапу характерним є формування первинних моральних уявлень дитини під впливом батьків. У цей час формується первинна індивідуальна моральна самооцінка, що виражається у почутті сорому. Більшість дослідників пов'язують виникнення цього почуття у дитини із засвоєнням нею перших етичних норм. Почуття сорому спочатку не має статевого характеру, і своєї наготи дитина соромиться не відразу, а лише під впливом оціночних суджень дорослих. Муки совісті у дитини виникають пізніше за почуття сорому на основі розвитку її свідомості і мислення. Повною мірою виникнення совісті пов'язане з формуванням світогляду, наявністю системи моральних переконань.

Важливо помітити, що сором не є вродженою якістю у людини. Моральна самооцінка на початку життя дитини відсутня, і без впливу дорослих вона виникнути не може. Вона починає формуватися

тільки наприкінці переддошкільного віку (приблизно з трьох років). Про прояви совісті у дитини можна всерйоз говорити тільки в шкільному віці (з 6–7 років), коли у неї починає формуватися самосвідомість, коли вона опановує перші етичні уявлення і поняття, стає здатною застосовувати їх щодо самої себе.

Моральна самооцінка виникає тільки у людини і відсутня у вищих тварин. У дитини для сприйняття зовнішніх соціальних впливів вроджено існує певна анатомічна будова, фізіологічні механізми, рівень розвитку мозку, що забезпечує її здатність сприймати соціальні дії в потрібному напрямку. Відтак створюються всі умови для виникнення другої сигнальної системи, яка відсутня у тварин, але тільки на її основі виникає понятійне мислення і моральна самооцінка індивіда. Процес розвитку самооцінки йде від емоційно-плотської сфери дитини до понятійного мислення. Моральні почуття формуються на основі вроджених емоцій страху, гніву, симпатії та ін.

Виникнення почуття сорому означає початок формування індивідуальної моральної самооцінки. Почуття сорому заклало основу власне моральної регуляції взаємин між людьми і виділення індивідуальної самооцінки з колективної. Стародавність почуття сорому виражена у наявності фізіологічного боку: почервоніння шкіри і навіть зміни кров'яного тиску. Почуття сорому виражало низьку форму негативного, осуджуючого морального почуття, виникнення якого пов'язане з початком справді людських відносин у суспільстві. У жодної з тварин немає такого самоосуджуючого почуття, хоча є емоції страху, гніву та ін.

Отже, становлення почуття сорому стало першою ознакою якісної відмінності людини від тварини на тій підставі, що тварини не мають сорому. Усвідомлення людиною своєї відмінності від тварини пов'язане із здатністю соромитися своєї тварності. Феномен сорому свідчить, що людина бачить себе істотою вищою, ніж її суто природне, тілесно-матеріальне єство.

Почуття сорому розкрилося моральною цінністю не лише в тому, що воно сприяло витісненню тваринних інстинктів у глибини безсвідомого людської психіки. Воно сприяло становленню культури ставлення до тілесної природи людини. Інстинкт продовження роду зумовлює небайдужість до тіла як осередка життя і джерела його продовження. Завдяки свідомому регулюванню стосунків суто природна функція живого була піднята людством на вищий рівень моральної краси. Почуття кохання склалося як суто людська здатність поєднання духовних енергетик двох людських життів протилежної статі на творення нового життя. Енергія взаємного фізичного притягання поєднується з енергією духовної злагоди, що народжує ніжність, чистоту, щирість почуття. Взаємне проникнення енергетик зумовлює властиву лише закоханим повну гармонію почуттів. Двоє людей здатні почуватися як одна цілісна істота. Чистота стосунків надає їм вищої одухотвореної краси. Це природа, що стала духовною, духовність, що опредметнює себе як природність, тобто як ідеальне життя [5, с. 346].

Сором завжди є причинно обумовленим, і це не є вираженням ізольованого “Я”, а наслідком дії моральних відносин у суспільстві на особу, її моральну самооцінку. Він виражає інтереси не тільки суспільства, а й особи, оскільки захищає її від морального падіння. Це властиво всім поняттям моралі: обов'язку, честі, совісті та ін. Моральні почуття не виникають при здійсненні нейтрального вчинку, що не зачіпає інтереси особи або суспільства. Почуття сорому виникає при порушенні міри у взаєминах особи й суспільства. Для своєї реалізації етичні почуття вимагають або морально позитивної, або морально негативної оцінки. Сором, з одного боку, морально засуджуюче почуття, що виникає внаслідок здійснення особою аморального вчинку, а з іншого – стимулом, поштовхом розвитку морально-творчого потенціалу внутрішнього світу людини. Сором передусім є наслідком дії на людину того об'єктивного світу, в якому вона живе. Він наділений не тільки оцінюючим, а й нормативним характером. Нормативність сорому полягає у наявності наказу не здійснювати недозволеного. Сором у цьому сенсі є бар'єром, що припиняє дію почуття задоволення за наявності почуття провини. Сором заважає особі виконати негідний вчинок, адже це порушує вимоги суспільства. В цьому випадку моральна свідомість перемагає бажання за допомогою реакції, що виникає мимоволі і служить для захисту в індивіда особистісного начала [4, с. 16].

Сором безпосередньо пов'язаний не з об'єктивним моральним ідеалом, а з його перетворенням у свідомості суб'єкта на основі самосвідомості. Почуття сорому опосередковане особистою моральною свідомістю, яка переробляє для себе вимоги морального ідеалу. Специфіка сорому як моральної цінності полягає у тому, що він сам по собі не привносить морально цінного, а здійснює функцію захисту морально цінного. Сором – це емоційний вартовий переконань особи. Він не є приємним переживанням для особи, й особа в ньому не зацікавлена, проте головною його цінністю для суспільства є те, що він служить захистом для моральнісних взаємин від найрізноманітніших порушень. У початковій формі сорому на перший план виступає усвідомлення людиною свого громадянського обов'язку. Цінність сорому полягає у спрямованості цього явища проти егоїстичних проявів особи.

Специфіка сорому як етичного явища і поняття полягає у тому, що в ньому початкову і вирішальну роль відіграють раціональні моменти, які виявляються у здатності індивіда: розуміти суспільні вимоги; оцінювати свою поведінку в суспільстві у світлі цих вимог; здійснювати функцію захисту моральнісних вимог, установлених суспільством.

У наукових, художніх чи інших джерелах неодноразово зустрічаються відомості про те, що сором є результатом входження людини у світ культури, виконує функцію моральної самооцінки та самоконтролю особи, є регулятором моральної поведінки тощо. Справді, у внутрішньому світі людини почуття сорому займає важливе місце. Коли воно виникло?

Удосконалюючи культуру ставлення до себе як носія фізичної життєвості, людство вчилася осягати поняттям "сором" також інші сфери життя. Воно дійшло розуміння, що соромно бути байдужим до світу і до себе самого, адже за байдужістю криється відсутність людської гідності та усвідомлення особливого призначення людини в бутті. Соромно бути нечесним, підступним, зрадливим, адже своїми якостями їх носій соромить увесь людський рід. Зрештою, можна зауважити, що будь-які прояви людини, що принижують моральну сутність її природи, осягаються поняттям "сором".

Поняття "совість" відображає самооцінку суб'єктом моральної цінності власних намірів та дій, а отже, і цінності власної особи. Відтак совість – це основа самоідентифікації. Недаремно Е. Фромм вважав: "істинна совість є невід'ємною рисою повноцінно розвинутої особистості: керуючись вимогами свого сумління, така особа утверджує себе" [7, с. 121].

Сором та совість мають важливе позитивне значення. Вони сприяють розвитку почуття приналежності до соціуму, автономії та самостійності. Поміrkований сором допомагає особі зрозуміти те, що вона просто людина, а не Бог і не диявол. Совість сприяє процесові репарації (виправлення) моральної поведінки й ініціативі. Сором і совість, будучи відповідними й помірними, допомагають індивіду віднайти моральну ідентичність, яка поєднує його з суспільством.

Хибною є думка, що сором і муки совість – це почуття слабких. Навпаки, це почуття морально здорових людей. Ними повинна бути наділена кожна особистість. Якщо вони надмірні, вони паралізують і пригнічують особу, якщо помірні – стають внутрішніми орієнтирами у взаєминах з людьми. Не варто ними нехтувати, інакше людина не здатна буде жити у суспільстві собі подібних.

Отже, моральна самооцінка у людини виникає тоді, коли у ній діє система моральних почуттів, коли вона володіє здатністю формувати етичні уявлення і поняття, коли моральні почуття вміщують не тільки почуття сорому, а й розкаяння совісті. Процес розвитку моральної самооцінки відбувається на основі суперечності, що виникає в "Я" особистості між вже наявними в її пам'яті етичними стереотипами, сприйнятими моральними вимогами суспільства і конкретними вчинками особистості. Ця суперечність між пам'яттю і волею фіксується почуттями, які показують, у якому напрямі йде відхід від належного або відповідність з ним. З огляду на гносеологічний аналіз моральної самооцінки, джерелом виникнення етичних почуттів людини сорому і розкаяння совісті є суперечності між її моральними переконаннями та проявами егоїзму і вседозволеності.

Література:

1. Большая советская энциклопедия: в 30 т. – 3-е изд. – М., 1975. – Т. 22. – 1975. – 627 с.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 12 т. / В. Даль. – М. : Мир Книги, 2003. – Т. 10. – Сап.-Тех. – 2003. – 400 с.
3. Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания / А. Н. Лой. – К., 1988. – 247 с.
4. Матюшин Г. Г. Стыд и совесть как формы моральной самооценки / Г. Г. Матюшин. – М. : Изд-во МГОПУ, НОУ, 1998. – 324 с.
5. Мовчан В. С. Історія і теорія етики. Курс лекцій: навч. посібник / В. С. Мовчан. – 2-ге доповнене вид. – Дрогобич : Коло, 2005. – 488 с.
6. Словарь по этике / под ред. И. С. Кона. – 4-е изд. – М. : Политиздат, 1981. – 430 с.
7. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Мн. : ООО Попурри, 1998. – 672 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка **Ю. В. Павлов**

УДК 165: 130.2 (Ортега-і-Гассет)

Ярослав Білик

КАТЕГОРІЯ “ГРА” У ФІЛОСОФІЇ Х. ОРТЕГИ-І-ГАССЕТА

На думку Хосе Ортеги-і-Гассета, історія завжди є тільки у формі нарративу для “нарративного” розуму людини. Таким чином, пояснена історія також є необхідним підґрунтям для розуміння людської сутності. Адже саме тим, чим природа є для речей, історія є для людини. На думку Хосе Ортеги-і-Гассета, краще зазначати, що людина володіє не природою, а своєю історією. Суб’єкт мусить постійно “перегравати” все те, що було і що могло з ним бути. Людина, на думку іспанського філософа, постійно змушена “мандрувати” від ситуації до ситуації – вічна гра “вічного емігранта” буття.

Ключові поняття: нарратив, гра, суб’єкт, філософія.

Bilyk Y. Category of Play in Philosophy of Jose Ortega y Gasset's

In Jose Ortega y Gasset's opinion, history is always only in a form of narrative for a human “narrative” reason. History, explained in such way, also is the necessary groundwork to understand the human essence. As for a man history is that which nature is for things. In Jose Ortega y Gasset's opinion, it would be better to say that a man possesses not nature but possesses his history. A subject should constantly “re-play” everything that happened and could happen to him. A man, in Spanish philosopher's opinion, constantly must “wander” from a situation to a situation – an eternal game of an “eternal emigrant of the being”. In Jose Ortega y Gasset's opinion, philosophy, poetry, myth and religion are the result of the process when a man realizes his essence in a free way that can happen through the game. The notion of existence doesn't coincide in Spanish philosopher's works with the notion of a human being because, in his opinion, the notion “existence” provides the necessity for every individual to create his life. In his philosophical conception a life, according to its essence, is a permanent problematic task which should be solved by a man again and again. A man isn't a thing but a drama which is a human life. Human history should be considered as a history of humanity and also as a scheme of its unfolding. As a man, in contradistinction to a tiger, has never been equal to himself, he is always an “other man”. The main philosophical category of philosophy of Jose Ortega y Gasset's – “life” – provides the necessary “immersion” of personal “I” of an individual into that which isn't this “I” principally, that is into “his own circumstances” which are the only more or less real life world of a human being.

Key words: narrative, play, subject, philosophy, human history, existence.

Билык Я. Категория “игра” в философии Х. Ортеги-и-Гассета

Согласно Х. Ортеги-и-Гассета, история всегда существует в виде нарратива для “нарративного” ума человека. Таким образом объясняемая история является необходимым основанием для понимания человеческой сущности. Тем, чем природа является для вещей, история является для человека. Х. Ортега-и-Гассет считал, что человек владеет не природой, а историей. Субъект должен постоянно “переигрывать” все то, что было и могло с ним быть. Человек постоянно вынужден скитаться от ситуации к ситуации – вечная игра “вечного эмигранта” бытия.

Ключевые слова: нарратив, игра, субъект, философия.

Предметом дослідження в цій науковій статті є місце і роль ігрової (лудологічної) проблематики у філософії відомого іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета.

Метою цього дослідження постає спроба осмислення особливостей використання лудологічного інструментарію у філософських розбудовах іспанського філософа в аналізі сутності людини, її життєвого світу, а також історичного процесу і власне самого процесу філософування.

Процес філософування як гра, деякі важливі особливості буття людини, які постійно від неї вимагають ігрових дій, специфічне сприйняття історії ³/₄ такими постають основні частини лудологічних уявлень Х. Ортеги-і-Гассета.

Детальна увага до проблем життя людини, трагічні роздуми щодо його сутності (“справжність” і “несправжність” життя людини), а звідси і відповідний ракурс інтерпретації філософії в цілому – вся подібна проблематика у Хосе Ортеги-і-Гассета походить з лудології Іммануїла Канта і Фрідріха.

Для Хосе Ортеги-і-Гассета навіть весь хід процесів філософування уявляється невід’ємним від лудологічних характеристик, вся розбудова системи філософських знань виявляється повністю залежною від механізмів гри: “Отже, на мій погляд, філософуванню найбільше відповідає не серйозність ..., а алкюнічна життєрадісність спорту, гри” [2, § 32]. Далі він конкретизує цю свою тезу у наступних роздумах: “Граючи в розгадування загадок, філософ створює образ світу – подібно до поета, художника або мага” [2, § 32].

Філософія, на його думку, власне, стоїть на чолі всієї цієї світоглядної ієрархії (поезія, міф, релігія). Всі ці форми (насамперед філософія), на переконання Хосе Ортеги-і-Гассета, є результатом вільної реалізації людиною своєї сутності, яка має можливість відбуватись саме через гру.

Підґрунтям для власних філософських розбудов іспанського філософа була ідея, успадкована ним від величного спадку класичної німецької філософії, – сформульована ще Іммануїлом Кантом ідея про тотожність світів реальності та мислення, які розглядалися ним як самодостатні та взаємозалежні. Саме ці категорії стали визначальними для подальших розбудов філософської системи Хосе Ортеги-і-Гассета.

Визнання вищеназваної ідеї стало підґрунтям для ортегівського розуміння сутності людини. “Людина – це її переконання. Саме вони конституують людину” [3, с. 79] – стверджував Хосе Ортега-і-Гассет. Людина, на його думку, постійно сама себе створює, адже вона не є чимось статичним, подібним до матеріальних речей, що її оточують.

Тому поняття існування не збігається в іспанського філософа з поняттям буття людини, оскільки поняття “існування”, на його думку, передбачає необхідність для кожного індивіда створювати своє життя. Однак тільки буття матеріальних (тобто природних) речей є самодостатнім, але буття у людини, яка, на його переконання, не може розглядатись як продукт природи, – завжди є “потребуючим буттям”. І тому життя людини, за висновком Хосе Ортеги-і-Гассета, – “це швидше *faciendum*, а не *factum*”; життя, за своєю сутністю, постає в його філософській концепції постійною проблемною задачею, яку знову і знову людині потрібно вирішувати [3, с. 91].

Суб’єкт, на переконання іспанського філософа, визначається (а також обмежується) насамперед його життєвими обставинами (адже “я” – це є моє “Я” і мої обставини) – ця частина філософських роздумів висловлена та обґрунтована іспанським філософом у його відомій роботі “Роздуми про “Дон Кіхота” [4].

Таким чином, проінтерпретоване Хосе Ортегою-і-Гассетом “потребуюче буття” людини постійно вимагає постійного створення життєвих проектів (тобто постійного “перегривання” можливої ситуації), що зумовлені такими обставинами. Однак все це означає реалізацію можливості вибору індивіда, можливість свободи (тобто “конституїтивної нестабільності” – за оригінальним поняттям Хосе Ортеги-і-Гассета), постійну можливість бути іншим.

Подібні роздуми приводять іспанського філософа до одного з найважливіших висновків його філософії: “Людина – це не є річ, а драма, якою постає людське життя; універсальна подія, що трапляється з кожною людиною, і в якій кожна людина, своєю чергою, є всього лише подією” [3, с. 91]. Але застосування поняття драми заперечує будь-яку статичність; життя людей постає драмою, яка постійно відбувається, в той час як людина – невід’ємний і обов’язковий персонаж цієї драми, персонаж, який принципово не може існувати поза її межами.

Отже, життя людини, на переконання Хосе Ортеги-і-Гассета, може мислитись лише у формі процесів постійного та безперервного становлення людини: “Людина не перебуває, а живе” [3, с. 96], в протилежність до речового світу та природи, буття якого передбачає статичність. Але єдиною істинною реальністю, на його думку, є життя, яке постає єдністю суб’єкта і об’єкта, – “людини та її обставин” – за висловом іспанського філософа. Це постійне і безперервне становлення людини на рівні суб’єктивності збігається з її історією – адже справжньої історії немає у будь-кого серед світу природи, вона є лише у людей.

Історія також не може бути поясненою через сукупність будь-яких фактів. На переконання іспанського філософа, історія завжди постає тільки у формі наративу для “наративного” розуму людини. Таким чином пояснена історія також показана необхідним підґрунтям для розуміння людської сутності: “Щоб зрозуміти все те, що стосується людини ..., необхідно розповісти історію” [3, с. 96]. Адже саме тим, чим природа є для речей, історія постає для людини. До речі, на думку Хосе Ортеги-і-Гассета, правильніше було б говорити, що людина володіє не природою, а володіє своєю історією.

У своїх філософських творах Хосе Ортега-і-Гассет постійно намагається показати, що буттям для людини може вважатись тільки те, що відбувається з нею; тобто ті події, що людина переживає в собі самій, у світі своєї суб’єктивності. Адже людина в процесі свого постійного становлення мусить перебирати можливі життєві проекти; укладаючи свою “життєву програму”, суб’єкт мусить постійно “перегривати” все те, що було і що могло з ним бути. Таким чином, людина, на думку іспанського філософа, постійно змушена “мандрувати” від ситуації до ситуації – вічна гра “вічного емігранта” буття ...

Але такі “мандри” людини передбачають існування саме такої історії, якої немає і не може бути у світі природи; цю тезу іспанський філософ викладає у притаманній йому поетизованій формі: “Сьогоднішній тигр не більше і не менше тигр, ніж тигр, який жив за тисячу років; адже бути тигром – бути ним знову і знову, він завжди перший тигр” [3, с. 98]. Але історія людей, на переконання Хосе Ортеги-і-Гассета, обов’язково повинна мислитись як історія людяності, а також як схема її розгортання. Адже людина, на відміну від тигра, ніколи не є рівною собі, вона завжди – “інша людина”.

Саме тому в природі людини необхідно поєднані минуле і майбутнє. Хосе Ортега-і-Гассет показував, що минуле для людини завжди постає частиною її власної сутності: “Минуле знаходиться не десь

там, у своєму часі, а тут, в мені самому. Минуле – це я, це моє життя” [3, с. 102]. Така роль майбутнього впливає з визначення життя як становлення, яке передбачає, словами філософа, – “... живу присутність є кожній миттєвості того, що відбудеться потім” [1, с. 434].

Основна філософська категорія іспанського мислителя – “життя” – передбачає обов’язкове “занурення” особистого “Я” індивіда в те, чим це “Я” принципово не є, тобто у “власні обставини”, які й постають фактично єдиним більш-менш реальним життєвим світом буття людини. Адже, на переконання Хосе Ортеги-і-Гассета, – “Жити – означає виходити за межі самого себе” [1, с. 440].

Через свої “проекти” (“життєві програми”), існування яких зумовлено існуванням особистості, людина діє на обставини, впорядковуючи їх із власною особою. Тому життя людини постає єдністю драматичного динамізму між навколишнім світом (обставинами) і особистим “Я” людини.

Роздумуючи у своїх філософських працях та філософсько-публіцистичних статтях щодо місця і ролі лудологічних проявів, Хосе Ортега-і-Гассет постійно підкреслював активність суб’єкта. Так, в опозиції “Я” – “мої обставини”, суб’єкт завжди постає активною дією, але навколишній світ передбачає йому відповідну протидію. В умовах такої опозиційності суб’єкт може реалізувати себе тільки в грі: “Він [суб’єкт] неначе актор, що мусить зіграти персонажа, який є його справжнє “Я” [1, с. 440].

Весь драматизм людського існування полягає у безмежній свободі власного вибору індивіда; адже у своєму ставленні до власного “Я”; людина має можливість навіть відмовитись від його часткової або навіть повної реалізації! Але в такому випадку, коли людина не зіграє цієї своєї трагічної життєвої ролі відповідно до власної сутності, вона тільки сама себе зрадить – саме в такому випадку прожите людське життя буде сприйматись нею та навколишніми як таке, що позбавлене “справжності” [1, с. 440–441].

Таким чином, розглянувши філософську систему іспанського мислителя, можна дійти певних висновків. Увага до проблеми інтерпретації життя людини, трагічні роздуми щодо його сутності – вся ця проблематика в іспанського філософа походить від Іммануїла Канта. Поняття існування не збігається в іспанського філософа з поняттям буття людини. “Потребуюче буття” людини вимагає створення життєвих проєктів – “перегрівання”. Але це означає можливість свободи (“конституїтивної нестабільності”), постійну можливість бути іншим. Життя людини постає драмою, яка постійно відбувається, а людина – обов’язковим персонажем цієї драми. Істинною реальністю є життя, яке постає єдністю суб’єкта й об’єкта, “людини та її обставин”. Постійне становлення людини на рівні мислення збігається з історією – адже справжньої “історії” немає у природних речей, вона є лише у людей. Історія постає наративом для “наративного” розуму людини.

Література:

1. Ортега-і-Гассет Х. В поисках Гете // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – Москва: Искусство, 1991. – С. 433–462.
2. Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – Москва: Наука, 1991. – С. 290–336.
3. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. – Москва, 1996. – № 6. – С. 79–103.
4. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о “Дон Кихоте” // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – Москва: Искусство, 1991. – С. 133–150.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, протокол № 6 від 23 січня 2013 року

Мирослава Даниленко

МЕНТАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОБАЧЕННЯ Т. ШЕВЧЕНКА

Стаття присвячена розгляду ментальної специфіки релігійного світогляду Т. Шевченка. У ній представлено основні характеристики релігійності українського народу та проаналізовано вплив етнопсихологічних чинників на їхнє формування. У процесі дослідження з'ясовано, що релігійне світобачення поета тісно пов'язане з українською ментальністю.

Ключові слова: українська релігійність, християнський "антропоцентризм", ментальна специфіка релігійних поглядів, християнський "патріотизм", релігійно-культурний естетизм, євангелізм, релігійна толерантність, "природність" релігії, страждальність, емоційність, селянськість, обрядовий формалізм.

Danilenko M. The mental base of T. Shevchenko's religious world outlook

The article is dedicated to the analysis of the mental base of T. Shevchenko's religious world outlook. The author elucidates the main traits of the Ukrainian people's religiosity and analyses the influence of ethnopyschological factors on their development. According to research it makes a conclusion that the poet's religious world outlook intimately connected with Ukrainian mentality. The lines of this connection were such creations spiritual and world outlook as: a Christian "cult of the man", Christian "patriotism", religious and cult's aesthetics, "gospelious Christianity", religious tolerance. The reflection of deep ethnoreligious bases it watches in the poet's understanding of God, his creation of image of God's Mother also in his refusal of religious asceticism.

In this article it was investigated that the belief in world outlook of Ukrainian's people is an individual vital position. The personality always has a charter to choose a religion as for own internal ideal. The Ukrainians are the actors, but not the spectators in their contacts with God.

The author believes, that a recognition of a value of every man and different ways of its liberty (in religious sphere also) generated a respect of Ukrainians to spiritual achievements of other peoples. The Christian "cult of the man", which was linked with religious tolerance, takes an important place in T. Shevchenko's world outlook and his creative inheritance. It is an evidence of his spiritual connection with ethnoreligious views.

It was elucidated in this article that strict religious asceticism and deep obedience of believers were unacceptable nor for the poet neither for Ukrainians. The God, in their religious views, loves a man. The personality feels an intimate connection in communication with Him, but not a panic fear. The God is their hope and support. He is a personification of justice and, at the same time of love to every man. Such combination permitted to Ukrainians and T. Shevchenko to address freely to God and demand of organizing the order in society.

The one of personal traits of T. Shevchenko's religious views that he stressed in life and creation on the "natural" religion, which rejects a ritual formalism, corresponds to high spiritual and mental needs of the every man.

In generally, Ukrainian's people, in spite of certain liberty in own spiritual world outlook, is very religious, analogously, the religion also took an important place in T. Shevchenko's life.

Key words: Ukrainian's religiosity, Christian "cult of the man", mental peculiarities of religious world outlook, Christian "patriotism", religious and cult's aesthetics, "gospelious Christianity", religious tolerance, "natural" religion, suffering, emotionality, peasantry, ritual formalism.

Даниленко М. Ментальные основы религиозного мировоззрения Т. Шевченко

Статья посвящена рассмотрению ментальной специфики религиозного мировоззрения Т. Шевченко. В ней представлено основные характеристики религиозности украинского народа и проанализировано влияние этнопсихологических факторов на их формирование. В процессе работы было установлено, что религиозное мировоззрение поэта тесно связанное с украинской ментальностью.

Ключевые слова: украинская религиозность, христианский "антропоцентризм", ментальная специфика религиозных взглядов, христианский "патриотизм", религиозно-культурный эстетизм, евангелизм, религиозная веротерпимость, "природность" религии, страдательность, эмоциональность, крестьянскость, обрядный формализм.

У бутті українства непересічною постаттю є Т. Шевченко. Найвний феномен духовної близькості народу та митця дослідники-шевченкознавці пояснюють по-різному. Одні підтримують думку про геніальність поета. Інші наголошують на існуванні спільної світоглядної основи між ним та народом, сфокусованої на глибинному рівні. Окремі публіцисти та науковці висловлюють не достатньо сміливі здогади про внутрішню єдність Кобзаря та українців, зокрема, у плані релігійності. Метою цієї статті

постає з'ясування ментальних підвалин релігійного світобачення Т. Шевченка та доведення його глибинного зв'язку з народом саме у цьому ракурсі.

Звернувшись до проблеми ментальної детермінації релігійності українців, можна дійти висновку, що вона є в цілому дослідженою. До неї звертались у свій час ще Г. Сковорода ("Начальная дверь ко християнскому добронравію"), П. Юркевич ("Серце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия"), І. Нечуй-Левицький ("Світогляд українського народу"). Наукові праці з цієї тематики написали Г. Длінна ("Деякі етнопсихологічні аспекти української релігійності"), Н. Григорієв ("Українська національна вдача"), В. Янів ("Релігійність українця з етнопсихологічного погляду"), Я. Ярема ("Українська духовність у її культурно-духовних виявах"), О. Кульчицький ("Риси характерології українського народу"), А. Колодний та Л. Филипович ("Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стани") тощо. Що ж стосується питання вивчення ментальної специфіки релігійних поглядів Т. Шевченка, то воно майже не розглядалось нашими дослідниками, за винятком публікацій Д. Степовика, П. Кралука, О. Маккари, О. Грибинука.

Проаналізувавши різні періоди буття українського етносу, можна дійти висновку, що релігія завжди займала чільне місце у його духовному просторі. Недарма видатний релігійний діяч І. Огієнко називав українців одним із "найбільш побожних народів у світі" [5, с. 68]. Окрім того, українська релігійність постає специфічним феноменом етнічної ментальності. Так, український народ, незважаючи на прийняття християнства, у своїй основній масі залишився двовірним. До сьогодні в його обрядовій культурі живуть звичаї, які були елементами язичництва. Причому дохристиянські релігійні вірування глибоко вкоренились у духовній культурі українців завдяки такій їхній ментальній рисі, як селянськість. Саме селянин поставав справжнім охоронцем української душі і духу, і це, як підкреслював П. Куліш, був: "не чорнороб-пахарь, а людина в повному значенні слова. Його не вдосконалила сучасна освіченість. Він нічого не бачив крім свого села, він не знає грамоти, він зайнятий лише польовими і хатніми роботами. Слово Боже, яке він чує у церкві, укорінюється у ньому одними лише явищами природи, які він любить несвідомо, як немовля свою годувальницю. Але в усіх його поняттях і діях: від погляду на самого себе до поводження з сусідами, вражає нас саме якась велич, в якій відчувається природне благородство природи людської" [3, с. 252].

Селяни завжди розуміли, що успіх від землеробської праці залежить від сил природи, тому на їх основі вони витворили собі божества та поклонялись їм. Оскільки християнська релігія не давала їм розуміння поточного життя, навколишнього середовища та господарської діяльності, то українці залишили свої народні вірування та обряди, по-справжньому майстерно перетрансформували їх у християнські.

Звернувшись до творчої спадщини Т. Шевченка раннього періоду, можна віднайти у ній багато прикладів відображення так званої "природної" релігійності, особливо у таких його поезіях-баладах, як: "Причинна", "Русалка", "Лілея", "Утоплена", "Тополя" тощо. Твори Кобзаря переповнені різними народними повір'ями, дохристиянськими віруваннями, язичницькими образами-символами. Досконале освоєння Т. Шевченком дохристиянського пласту релігійних вірувань українців пояснюється не лише його походженням, а й відображенням такої ментальної характеристики, як селянськість. Кобзар, вийшовши із сільського середовища, з дитячих літ увібрив у себе його релігійний дух. Незважаючи на яскраву презентацію героїчного культу козацьких предків (язичницька традиція) у поетичних творах митця, саме село постає у нього як певний сакральний космос, ідеал миру та гармонії. Варто додати, що у своїх творах "Марія" та "Саул" геній через цей образ передає навіть біблійний світ.

Вкотре підтверджує участь у формуванні релігійності Т. Шевченка вищезазначеної риси української психіки також його поетичне зображення Святої Родини. Кобзар змальовує Її як бідну селянську сім'ю, тим самим наближуючи святих до простих людей, робить Їх "земними" і цілком доступними для кожної особистості. Взагалі, в українському фольклорі (особливо у колядках та щедрівках) випадки такого "оземлення" божеств були непоодинокими, велику роль тут відігравав етнічний ідеал родини і така риса, як простонародність, що були тісно пов'язані з селянським складником української ментальності. Вплив його можна також простежити, аналізуючи погляди Кобзаря на релігію. Для нього вона поставала як феномен близький людській природі, а не щось абстрактне і незрозуміле, до того ж стороннє для живих потреб людини. Таке поетове бачення ролі релігії у житті особистості, суспільства чи народу цілком відповідає типу української релігійності, що виражається у відмові від створення різних складних богословських систем та акценті на "природності", "інтимності" та змістовій лінії духовності, а не на формалізмі. Це є також характерною ознакою українського православного типу християнства і, водночас, відмінністю від його візантійського та російського варіантів.

Прийнявши християнство як офіційну релігію, наш етнос трансформував його відповідно до своєї психічно-ціннісної системи. Так, якщо російське православ'я, охопивши собою усі прошарки народу, не змогло опанувати людиною-особистістю в цілому, то на українських теренах, завдяки таким глибинним ментальним векторам, як індивідуалізм, персоналізм, антропоцентризм, ситуація була протилежною. Незважаючи на те, що перші кроки становлення християнства були позначені впливами Візантії, в Україні (на відміну від Росії) не був прийнятий основний принцип візантизму: панування загального над

особистим. У контактах з Богом українці діяли не як глядачі світової драми, а як її актори. Для них віра ніколи не була сліпою. Вона поставала як вияв особистісного ставлення до Бога, до себе та навколишнього світу, тобто це була індивідуальна життєва позиція людини. За особистістю завжди визнавалось безперешкодне право на вільне здійснення духовного вибору відповідно до свого внутрішнього ідеалу.

За висновком Д. Чижевського, у світогляді Т. Шевченка теж простежується вищезгадуваний “християнський” антропоцентризм, сутність якого полягає у зведенні людини у центр усього буття, усього світу як природи, так й історії, усіх сфер людського духу [7, с. 168].

З “християнським” антропоцентризмом тісно пов’язана ще така характеристика нашої ментальності, як толерантність. Визнання цінності будь-якої людської особистості та її різних проявів свободи, в тому числі у напрямі релігії, породило в українців повагу та відкритість до духовних досягнень кожного індивіда. Ця риса стала одним з принципів українського православ’я, яке відзначалось надзвичайною віротерпимістю до представників інших релігій, що зумовлювало часті нарікання на нього з боку ортодоксальних християн Сходу.

Чимало творів Т. Шевченка, серед яких поеми “Неофіти” та “Сретик”, теж вказують на релігійну толерантність Кобзаря. Досліджуючи спадщину генія, можна зазначити, що у ній немає жодних слідів будь-яких конфесійних забобонів та упереджень. Окрім того, серед його друзів та знайомих були люди різних віросповідань. Поет доволі прихильно ставився до протестантських конфесій своєї доби. Цілком можливо, що його поєднувала з ними така важлива характеристика українського типу православ’я, як евангелізм, що розкривався у вірності евангельському вченню, незалежності духовної влади від світської, а також проповідуванні Слова Божого рідною мовою. Позитивним було ставлення Кобзаря до представників етнічно чужих для українців та конфліктуючих з ними конфесій, зокрема, католицизму, ісламу, іудаїзму. Звичайно, можна відмітити деякі гострі моменти, однак вони, знову ж таки, були пов’язані з національними особливостями релігійного світобачення і визначались українськими гетеростереотипами щодо цих етносів.

Однією з важливих характеристик української православності є також її тісний зв’язок з життям, спрямованість на утвердження соціальної рівності та справедливості. Великий вплив на її формування здійснила така згадувана раніше риса української ментальності, як селянськість. Завдяки їй для психіки українця є неприйнятною ідея відчуження від земних благ та справ. Представники нашого етносу ніколи не були аскетами за своєю внутрішньою природою. Так, у східно-християнській культурі земне існування людини розглядалось як епізод на порозі вічного життя, воно не було самоцінним, поставало як нікчемне та скороминуче. Тому основним завданням була підготовка людини до смерті, що розцінювалась як початок істинного блаженства. Однак тісний ментальний зв’язок українців із землею та земним тут дався визнаки. Вони прагнули ще в земному житті, у реально окреслених виявах отримати Божу благодать та ласку, а не у потойбіччі. З огляду на це, український дослідник В. Москалець, підтримуючи думку М. Бердяєва, зазначав, що людині української релігійності “властиві чекання сходження на землю Небесного Єрусалиму, жаданого всезагального порятунку й соціального блага” [4, с. 73]. Цю світоглядну особливість ми можемо спостерігати також у Т. Шевченка, який постійно звертав увагу на знедолене у соціальному та національному плані українство, й усе своє життя поклав на вівтар постійного пошуку добра, справедливості, правди, ідеалом чого виступав для нього Бог. Поет прагнув утвердити Божу Правду не лише на українській землі, а й у цілому світі, як загальнолюдську цінність, заради бажаного майбутнього.

Потрібно підкреслити, що для Кобзаря, як і українців загалом, були чужими жорсткий аскетизм та глибока покора віруючих Богу. На їх основі формувалось російсько-візантійське православ’я. Власне навіть саме розуміння Господа українцями дуже відрізнялось від його образу у вищезазначених православних типах, оскільки воно також детермінувалось українською ментальністю. Так, українці були далекими до сприйняття “візантійського Саваофа”, який поставав гнівним і караючим, тому людина жила в постійному містичному страху та невідомості перед ним. Вони не змогли також досягнути ні душею, ні розумом єврейського Єгова та московського “Царя Небесного”. Їхній Бог – це справедливий заступник гноблених, виразник їхніх надій, прагнень і, що найголовніше, – чоловіколюбець. Важливим і обов’язковим для себе українці вважають інтимний, особистісний зв’язок з Ним – Надістотою, яка здатна їх зрозуміти, помилувати, дати пораду, допомогти. У них немає панічного страху перед Богом. Він – їхня перша й остання надія та опора. Крім того, Бог простягнув свою руку до людини, наблизився до неї через напівземних, цілком реальних Богоматір та Бога-Сина. Існування такої інтимної близькості між Богом та людьми в розумінні українців та їхнє сприйняття Його як ідеалу справедливості давало їм право на вияв певних “вольностей” у духовному спілкуванні з Всевишнім. Мабуть, тому Т. Шевченко у своїх бесідах з Господом виражає своє незадоволення, робить Йому закиди, протестує, оскільки у реальному житті бачить безліч явищ та речей, які суперечать християнському вченню, і при цьому спостерігає “недіяння” з боку Бога.

Як уже зазначалось, контакт українців з Господом часто здійснюється через посередників, а саме – Діву Марію та Ісуса Христа. Причому до цих визначних постатей у християнстві українці ставляться з

великим душевним трепетом. Аналогічну картину можна спостерігати, звертаючись до релігійних поглядів Т. Шевченка, де Богоматір та Бог-син постають як духовні ідеали для людства. Таке ставлення до святих було викликане багатьма чинниками, проте важливу роль у становленні благовоління перед Ними відіграла така ментальна риса українців, як стражденність. Навіть поверхово переглянувши сторінки історії українського народу, одразу стає зрозумілим, що його буття проходило у постійних загрозах, завжди було непевним і проблематичним. Українця майже завжди супроводжували страждання. Будучи сам стражденим, він несвідомо тягнувся до святих, які були близькими, подібними до нього у цьому ракурсі. Муки Христа заради спасіння усього людства та материнські страждання Діви Марії не могли залишити українців байдужими. Крім того, вони бачили в образах цих святих своїх захисників.

Варто зазначити, що особливе місце в українській релігійній культурі належить Богородиці, яка завдяки своїй людській природі є, справді, найбільш близькою до мирян. Причому її християнське звеличання не було чимось надто новим у духовному світі нашого народу, оскільки воно у своїй глибині, окрім відображеної в етнопсихіці стражденності, тісно пов'язувалось з ментально закладеною ідеєю домінування жінки та її значимістю у житті спільноти. Шевченкове бачення постаті Діви Марії деякою мірою збігається з образом Богородиці, створеним Українською православною традицією. Вона постає не тільки покровителькою кожного прохаючого, а й захисницею українського народу.

Багато українських дослідників стверджують, що релігійність українців є жіночою за своєю сутністю. Так, у праці Ю. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" зазначається, що "українська релігійність – це не стільки релігія Христа, скільки релігія Богородиці, релігія матері-землі" [8, с. 25]. Саме така її особливість сприяє зосередженню основної уваги українського народу на чуттєвих моментах у питаннях релігії. Невипадково релігійним почуттям українців притаманні тепло, щирість, милосердя, а також згадувані раніше духовна свобода та інтимність у їхніх контактах з Богом. Одне з важливих місць у релігійно-чуттєвій сфері народу посідає любов як найвищий злет людського духу. Саме вона є для християн джерелом блаженства єднання з Вищим світом, ідейно-емоційним центром досягнення душевної гармонії. Для Т. Шевченка, що перебував під впливом ментальної чуттєвості, почуття християнської любові було теж близьким. Причому воно репрезентувало усі найкращі якості української душі. Один з дослідників релігійності Кобзаря Д. Бачинський як доказ цьому у своїй праці зазначив: "До природної любові людського серця Шевченко відноситься не тільки по-людському, значить з цілим людським достоїнством, без звирячих інстинктів, і не впадає в тон аскетизму, а з найпильнішою увагою, ніжністю і найвищим її розумінням" [6]. Треба сказати, що поет любив та розумів любов без егоїзму. Для нього вона була вселюдською, всеохопною, яка у власних безмірних широтах пожирала "своєлюбство серця". Т. Шевченко, як і українці, сприйняв та оцінив християнство як велику духовну силу в тому плані, що "віра Христова проповідувала ... всесвітній мир і любов". Про це поет зазначив у своєму листі до А. Толстої від 9 січня 1857 року.

З емоційно-чуттєвою ментальністю українців був тісно пов'язаний релігійно-культуовий естетизм. Так, храм у баченні православного українця був спорудою святою і унікальною. У ньому усе мало "дихати" красою та гармонією, відчуття яких повинні налаштовувати людину на духовність. Недарма, українці з такою особливою увагою ставились до побудови та декору своїх культуових споруд, які поставали справжніми архітектурними шедеврами. Українські храми нагадували скульптури. Вони не мали ні головних, ні другорядних фасадів, розглядались з усіх боків, окрім того, були по-художньому майстерно вписаними у природне оточення. Вражали і куполи, що височіли над спорудою, ніби слугуючи своєрідною ланкою єднання земного і небесного. Великою вишуканістю відзначались також храмові інтер'єри, прикрашені килимами, вишитими рушниками, квітами. Святі, зображені на іконах, виглядали як цілком реальні, справжні люди, однак у своєму душевному виразі вони поставали дещо вищими, осяяними небесною красою. Увесь цей зовнішній і внутрішній космос храму, разом з пахощами ладану, релігійним співом та речитативом, творив особливу духовну ауру, в якій віруюча людина набувала особистої душевної рівноваги, гармонії з усім навколишнім світом та, найголовніше, з Богом.

З огляду на це, можна дійти висновку, що релігія українців характеризується естетичною витонченістю. Вона спрямована на поклоніння прекрасному, уособленням якого виступає сам Господь разом з Його творінням – природою. Ще у літописі було зазначено, що наші предки-язичники при виборі нової віри звернули свою увагу саме на візантійське православ'я, мотивуючи це тим, що "... в грецькій Церкві краси більше". Цей панестетизм української ментальності простежується також у релігійних поглядах Т. Шевченка. Однією з причин поетового неприйняття Російського православ'я, на думку П. Кралюка, є те, що воно видавалося поету "грубим" і "неестетичним" [2]. Про це Кобзар, зокрема, зазначив у своєму "Щоденнику" від 27 вересня 1857 року після відвідин православного храму у Нижньому Новгороді. Ознайомившись з цим записом, можна побачити, що уся творча натура митця протестувала проти поклоніння неестетичним "суздальським чудовиськам", що нічого близького не мали з християнськими святими, щедрими на любов та милосердя до мирян. Крім того, у розумінні Т. Шевченка, храм – це справді сакральне місце, де людина хоча б на деякий момент намагається щиросердечно скинути з себе усю свою гріховність, усе зло, набуте за порогом Божого дому. У стінах храму, постаючи перед Богом без

маски, яку вона надягає у мирському житті, особистість прагне очиститись духовно. Те, що поет бачив у нижньоновгородській церкві та багатьох таких інших, його дуже обурювало. Люди відвідували храми Божі бездумно, “для годиться”, замість набуття істинного християнського образу, поводили себе вкрай не по-християнськи, лицемірили і цим оскверняли святе місце. У творчій спадщині поета та уже згаданому “Щоденнику” можна віднайти ще багато моментів, що стосуються релігійно-культурного неестетизму. До них додається також аморальна поведінка духовних осіб, їхнє вдаване святенництво, нещирість та бездуховність у виконанні релігійних обрядів (релігійна нечуттєвість) тощо.

Розглянувши глибинний зв'язок основних характеристик української релігійності з провідними рисами релігійного “Я” Кобзаря, варто наголосити ще на одному моменті. Так, у релігійному світогляді Т. Шевченка домінуюче місце належить Україні. Поет завжди клопотався про долю своєї Батьківщини. За неї посилав молитви до Господа. Усі твори Кобзаря, як зазначає дослідник А. Колодний, пронизані “вірою у щасливе майбуття свого народу і прийдешне заступництво за нього Бога” [1]. Така нерозривність ідеї служіння Україні та рідному народу з релігійними поглядами поета може бути пов'язана із специфічною рисою українського християнства – патріотизмом. Він проявився ще за часів митрополита Іларіона та киево-печерських сподвижників. Аналізуючи український християнський патріотизм, Л. Юдіна дійшла висновку, що провідне місце у світоглядній палітрі Київського християнства займала ідея відповідальності особистості перед Богом не тільки за себе, але і за свою Батьківщину, громаду, націю, виходячи з цього, боротьба за Україну у свідомості народної маси означала боротьбу за Христову віру [9]. Церква вважалась не лише храмом Божим, а й національною святинєю. Ці суспільно-активні, світоглядні настанови, які закарбувались в українському фольклорі, звичаєвому праві, обрядово-традиційній культурі, були засвоєні Т. Шевченком. Потрібно додати, що український християнський патріотизм стоїть на позиціях релятивізму та толерантності. Він повністю відкидає національну пиху та зневагу до інших націй та народів, що є, своєю чергою, характерною ознакою світобачення поета, який іменем Господа благословляє на боротьбу поневолених кавказців.

Отож, у підсумку можна зазначити, що ментальні впливи яскраво проявились у плані формування релігійного світогляду поета, визначаючи його своєрідну близькість українській релігійності. Лініями зв'язку, зокрема, постали такі духовно-світоглядні утворення, як християнський антропоцентризм та патріотизм, релігійно-культурний естетизм, євангелізм, релігійна толерантність тощо. Відображення глибинних етнорелігійних пластів простежується у поетовому розумінні Бога, креації ним образу Богородиці, відмові від сухого релігійного аскетизму, акценті на “природності” релігії, її тісному зв'язку з людиною, її почуттями, а ще – відкиданні обрядового формалізму.

Українці є глибоко релігійними людьми, незважаючи на те, що в їхній етносвідомості наявний струм іррелігійності, вільнодумства та антиклерикалізму, породжений складними умовами існування народу, хитанням його духовного світу між протилежними екстремами. У духовному бутті Т. Шевченка релігія також займала провідне місце. Яскраво представлений у його творчій та епістолярній спадщині антиклерикалізм не мав нічого спільного з атеїстичними поглядами, які часто приписувались поету. Ця риса частково була породженням української ментальності.

Література:

1. Колодний А. Бог і Шевченківська людина [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/.../8690-bog-i-shevchen>. (08.03.2011).
2. Кралюк П. М. Релігійність Т. Шевченка [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.simya.com.ua/articles/45/8113/>.
3. Куліш П. О. Твори: у 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – 586 с.
4. Москалець В. Релігійність як риса українського національного характеру / В. П. Москалець // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 1. – С. 67–79.
5. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т. – Т. 1–2. – К.: Україна, 1993. – 284 с.
6. Степовик Д. Тарас Шевченко і українське православ'я [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://kobzar.info/today/news/Gudvin-2326/index.html> (2011.08.06).
7. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во “Орії” при УКСП “Кобза”, 1992. – 230 с.
8. Чижевський Ю. Нариси з історії філософії на Україні / Чижевський Ю. – К.: Либідь, 2009. – 457 с.
9. Юдіна Л. М. Формування релігійного світогляду великого поета-провидця Т. Г. Шевченка / Л. М. Юдіна // Шевченкіана на початку XXI століття: Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 190-річчю від дня народження Т. Г. Шевченка 25 березня 2004 р. – Харків, 2004. – 194 с.

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

Роман Самчук

ПОСТМОДЕРН: ПЛЮРАЛІЗАЦІЯ ЧИ АНІГІЛЯЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Статтю присвячено дослідженню сучасної проблеми ідентичності. Головний акцент зроблено на з'ясуванні причини кризи ідентичності. В статті проаналізовано концепції ідентичності: М. Фуко, П. Рікера, М. Кастельса, А. Маслоу, К. Роджерса. Зроблено спробу проаналізувати специфіку світогляду постмодерної людини та віднайти специфічні для культури постмодерну особливості стратегії ідентичності. Підсумовується, що в сучасних умовах необхідно знайти нову парадигму ідентичності, яка повинна стати адекватною відповіддю на виклики сучасності.

Ключові слова: постмодернізм, глобалізація, парадигма, особистість, криза ідентичності.

Samchuk R. Postmodern: pluralization or annihilation of identity

The modern problem of identity and the main causes of the identity crisis are discussed in this paper. This problem is shown to be rather actual, complex and versatile recently. It is stated that traditional values, which used to be the source of identity, have lost their significance but new-ones are not found yet. It is demonstrated that a good deal of new ideas concerning possible models and variations of personal self-identity are developed lately. In the paper the conceptions of M. Foucault, P. Ricœur, M. Castells, A. Maslow, and C. Rogers are analyzed. The basic works of these philosophers are stated helpful for adaptation of a person to modern reality of nowadays. An attempt is made to analyze the specific world-view of a postmodern human and find specific cultural features of postmodern identity strategy.

As a conclusion, the author stated that in the modern reality a completely new identity paradigm is required to yield the adequate answer to nowadays challenges. The postmodern person is shown to apply novel postmodern world-view. This world-view is characterized with perfunctory attitude toward being and has fragmentary and conflicting nature. The modern problem of identity is demonstrated to be most acute and crucial aspect of progress and even of survival of the mankind. And this problem is far from its solution yet. The main hindrance of its overcoming lies in dynamism of our human-nature.

Keywords: postmodernism, globalization processes, paradigm, person, crisis of identity.

Самчук Р. Постмодерн: плюралізація или аннигиляція ідентичності

Данная статья посвящена исследованию современной проблемы идентичности. Главный акцент сделан на выяснении причины кризиса идентичности. В статье проанализировано концепции идентичности: М. Фуко, П. Рикёра, М. Кастельса, А. Маслоу, К. Роджерса. Сделана попытка проанализировать специфику мировоззрения постмодерного человека и найти специфические для культуры постмодерна особенности стратегии идентичности. Делается вывод, что в современных условиях необходимо найти новую парадигму идентичности, которая должна стать адекватным ответом на вызовы современности.

Ключевые слова: постмодернизм, глобалізація, парадигма, личность, кризис ідентичності.

В першу чергу, потрібно зауважити, що проблема ідентичності є однією з першочергових проблем, які стоять перед сучасним науковим співтовариством. Адже ця проблема в наш час набуває свого граничного загострення та є одним з аспектів подальшого розвитку та виживання людства. Головним чином вона пов'язана з тим, що сучасна людина відчуває себе “закинутою” у надзвичайно динамічний та мінливий світ, світ, у якому втрачають своє підґрунтя звичні ідентичності, а нові не встигають сформуватися, капітулюючи під шквалом інновацій та прискоренням ритму життя. Актуальність цієї проблеми посилюється тим, що сучасна реальність змушує індивіда щодня пристосовуватися до неї та не прощає відриву від мейнстріму.

Варто зазначити, що до осмислення проблеми ідентичності зверталася низка зарубіжних науковців: З. Бауман, У. Бек, Р. Бенедикт, Ю. Габермас, Б. Вальденфельс, М. Кастельс, Ж. Лакан, Е. Левінас, М. Мамардашвілі, А. Маслоу, М. Мерло-Понті, М. Мід, К. Роджерс, Е. Сміт, П. Рікер, Ч. Тейлор, М. Фуко та ін. Не обминули її увагою й вітчизняні філософи: С. Бойчук, В. Верлока, В. Горбатенко, О. Даниленко, С. Кримський, В. Лях, Л. Ситніченко, В. Петрук, В. Табачковський. Варто також зауважити, що ця проблема є надзвичайно складною та багаторівневою: завдяки чому виділяють різні ідентичності: національна, етнічна, класова, гендерна, релігійна та ін. Виділяють також різні рівні ідентичності: суспільна, особистісна, що створює певні труднощі, а подекуди й суперечки. В цьому дослідженні головний акцент буде зроблено на осмисленні сучасної проблеми особистісної ідентичності.

Насамперед, потрібно зазначити, що будь-яка ідентичність вибудовується на приналежності до чогось: нації, народності, певної культурної традиції, системи цінностей, певної точки відліку, відповідно до якої відбувається процес ідентифікації. Сучасна проблема ідентичності ускладнюється тим,

що попередні культурні патерни: релігійні, національні, етнічні, соціальні, мистецькі, та ін., які були основою для ідентичності втратили свою роль, а нові наразі не створено. Тобто йдеться про те, що про ідентичність у “класичному варіанті” потрібно забути, натомість варто звернути увагу на пошук нової адекватної сучасності моделі ідентичності. А це справа нелегка, оскільки склалася ситуація, за якою старий уклад зруйновано, а нову дієву модель поки не знайдено, хоча у цьому напрямі ведеться напружена робота низкою науковців соціогуманітарного напрямку.

На наше переконання, долю сучасної ідентичності визначають дві культурні мега-парадигми, які часто є цілком протилежними, хоча й реалізуються паралельно: йдеться про глобалізацію та постмодерн. Глобалізація намагається створити унітарну культурну модель, а постмодерн, навпаки, пропагує плюральність та мозаїчність. Така різновекторність породжує певну розгубленість та дезорієнтацію сучасної людини, яка подекуди загрожує розколом особистості. У цьому випадку влучним є термін литовського філософа Л. Донскіса – “збентежена ідентичність”. Спробуємо розібратися у цій заплутаній, майже детективній ситуації.

Коротко окреслимо суть цієї проблеми. Річ у тім, що нині зникають орієнтири, які довгий час слугували підґрунтям для ідентичності, через ототожнення з якими виникало відчуття причетності до чогось. Натомість склалася ситуація, коли сучасність, руйнуючи усталені ідентичності, пропонує синтетичні або квазіідентичності, засновані на сучасних міфах та симулякрах, “культурних” та “реklamних брендах”. Варто також звернути увагу на те, що нині дуже популярним став термін “криза ідентичності”, що знаменує те, що цей процес охопив усі рівні як суспільного, так і особистісного буття. З цього приводу І. Гассан зазначає: “Ми маємо не тільки постмодерністську архітектуру, мистецтво, літературу, кіно, музику, танці й театр; ми також маємо постмодерністську політику, телебачення, технології, моду, спосіб життя, подорожі, інтер’єр та кухню” [1, с. 23].

Такий стан справ зумовлює ситуацію, за якої образ “Я” сучасної людини перенасичений різними можливими “МИ”, що може сприяти відчуттю втрати своєї самості, ідентичності [2, с. 1]. Осмислюючи цю ситуацію, Н. Корабльова дає оригінальне бачення сучасності, яка визначається як стан з “... кризовим соціумом спотвореної реальності...”, яка “продукує такі ж спотворені форми суспільних відносин, породжує новий тип людини сплячого розуму і сонної душі, “людини без властивостей” (Музиль) яка розсипається на ролі” [3, с. 7].

Е. Гіденс з цього приводу зазначав, що в наш час змінюється уявлення про самоідентичність як про щось стале і непорушне, як про раз і назавжди сформовану даність. Нині вона постає в динамічній іпостасі – як незавершений проект, що постійно розвивається. Адже, як справедливо зазначає М. Чутора, в сучасних умовах блискавичних трансформацій культури та соціуму людина просто не може не самооновлюватися, і це не катастрофа, а закономірний соціальний процес, якому відповідає нова філософія часу і самого життя [4, с. 402].

З приводу цього представники гуманістичної філософії зазначають, що швидкі темпи розвитку технології та нові соціальні реалії, які характеризують сучасну ситуацію постмодерну дедалі більше потребують нового типу соціальних агентів – більш індивідуалізованих та розвинутих особистостей, які б характеризувалися значно більшим прагненням до творчості та прагненням експериментувати, змінювати умови праці та життя. Відтак нині наголошується на творчій лабільності та здатності індивіда не лише адаптуватися до динамічної реальності, а й прагненню самому створювати цю реальність. У цьому контексті представники гуманістичної психології запропонували концепцію “самоактуалізації”. Ці вчені були переконані, що саме самоактуалізація як внутрішня інтенція людської природи до перетворення, самопосилення та розгортання буття в наш час є надзвичайно актуальною стратегією ідентичності особистості.

Розкриємо більш детально цю стратегію набуття ідентичності. Насамперед, дамо визначення самоактуалізації. Отже, термін самоактуалізація походить від англ. – “Self-actualization”. У цьому контексті “самоактуалізація” тлумачиться як – прагнення людини до більш повного розкриття і втілення в життя своїх потенційних можливостей і здібностей. Визначний теоретик гуманістичної психології А. Маслоу визначає її як прагнення людини до самовтілення, як сутнісне бажання актуалізувати закладені в людині потенції та максимально їх розвинути, це прагнення до автентичного існування, потреба реалізувати себе, втілити своє особистісне унікальне буття [5].

Інший видатний представник цього напрямку – К. Роджерс наголошував на тому, що в цьому випадку йдеться про “само” актуалізацію, тобто актуалізацію своєї самості, свого “Я”. Вважаємо, що є необхідність дати більш розлоге пояснення цього феномену. Отже, “Я” (Self) – це результат чи процес безпосереднього відчуття свого існування, яке дозволяє переживати свою цілісність, тотожність зі своїм “Я” на відміну від “не-Я”. На основі цього відчуття вибудовується Я-концепція (self-concept) – доволі стійка та усвідомлювана система уявлень індивіда про самого себе, яка включає фізичні, емоційні, когнітивні, соціальні й поведінкові характеристики, а на основі Я-концепції і відбуваються ідентифікаційні процеси [6, с. 120].

На наше переконання, вартим уваги є також твердження Г. Олпорта, який акцентував увагу на тому, що, самість складають лише ті аспекти життєвого досвіду, які людина розцінює як особливо важливі

та значущі. З цього можна зробити висновок, що яка б не була сукупність уявлень про себе, самоідентичність складають тільки найбільш істотні і важливі з них [7, с. 114–115]. Отже, варто погодитися з Л. Нагорною, що: "...ідентичність можна розглядати як своєрідну імунну систему організму; вона може бути сильнішою або слабшою, але без неї організм нежиттєздатний. Адже руйнування усталених ідентичностей може обернутися не лише певним дискомфортом, а навіть втратою світоглядних орієнтирів [8, с. 6–18].

Багато вчених звинувачують у кризі ідентичності постмодерністів, які проголосили "смерть автора" та "смерть суб'єкта". Мусимо констатувати, що, на жаль, є підстави для певного занепокоєння, оскільки постмодерній особистості притаманне поверхневе, дещо легковірне усвідомлення буття. Адже вона азартний гравець, який проживає сотні життів-ролей, тому й не дивно, що така особистість далека від усталеної, досягнутої ідентичності. Вона, за свідченням Т. Титаренко, "...готова включитися в нові й нові пригоди, де, можливо, знайде або втратить якусь частку себе" [9, с. 8]. Адже все навколо і всередині постмодерної людини є плинним, змінюваним, нестатичним.

Схожу думку знаходимо й у З. Баумана, який вважає, що нестійкість і пластичність ідентичності є закономірним наслідком перебування в умовах суспільства, яке швидко змінюється. Відтак характерною рисою сучасної свідомості є заміна "довгострокової" ментальності на "короткострокову" [4, с. 401]. Такий тип буття Ж. Дельоз назвав номадичним. Мається на увазі те, що сучасний індивід переважно не занурюється в глибини буття, не вкорінюється в попередні культурні шари, – він просто дрейфує (кочує) на хвилях життєвого мейнстріму, які стрімко його несуть у невідомому напрямі.

З цього можна дійти висновку, що в добу постмодерну робиться акцент на формуванні нової ідентичності, яка ґрунтується на абсолютизації суб'єктивізму, фрагментарності та мозаїчності життя. Така постановка питання, на думку М. Чутори, сприяє тому, що "...постмодерна ідентичність набуває вигляду процедури перманентної демаркації значно розмитих суб'єктивних кордонів між об'єктами та суб'єктами ідентифікації", що, своєю чергою, зумовлює те, "...що в період постмодерну змішуються ідентичності різних епох, у результаті чого створюють єдину глобальну ідентичність" [4, с. 403]. Цю проблему можна окреслити як зміну парадигми ідентичності.

Вищезазначене дає підстави стверджувати, що така постановка питання є серйозним викликом для "класичної" онтології людини, поняття "особистості" та її ідентичності. Однак не варто все надто драматизувати, варто усвідомити, що нині формується новий культурний ландшафт, який чекає від людини відповіді на виклики часу, закликає її не просто адаптуватися до нової реальності, а сформувати нову онтологію людини.

Однією з таких новітніх стратегій ідентичності, які пропонує постмодернізм, можна назвати нарративну ідентичність. Отож, розглянемо більш детально цю форму ідентичності. Українська дослідниця нарративної ідентичності О. Даниленко стверджує, що нарративна ідентичність є сучасним способом самоконструювання особистості, новітньою стратегією ідентичності. На її переконання, нарратив є специфічною формою дискурсу та засобу конструювання реальності, завдяки якій здійснюється самоідентичність та самовираження, стає можливим конструктивне розв'язання суперечностей реальності, їх трансформація. Своє переконання вона підкріплює думкою Й. Брокмейєра та Р. Харре, які наголошують на тому, що нарратив як особлива оповідна реальність виявляється, з одного боку, моделлю світу, з іншого – моделлю особистого "Я", самості. Непересічне значення нарративу для формування нової стратегії ідентичності, адекватної ситуації постмодерну, полягає у тому, що він характеризується "чутливістю до мінливої та рухомої природи людської реальності", оскільки сам є частиною цієї реальності [10, с. 171].

Отже, особливості підходу до проблеми ідентичності особистості в постструктуралізмі полягають у тому, що вона транспонується в концепт нарративної ідентичності. Варто зазначити, що цей концепт розкривається в притаманному постмодерну стилі та носить багатоваріантний, альтернативно-версифікаційний множинний характер. О. Даниленко зазначає, що у такий спосіб формується нова стратегія ідентичності, яку вона характеризує як новий інтерсуб'єктивний, полілогічний, нелінійний підхід до аналізу нарративної ідентичності особистості. Зокрема один з найбільш яскравих постструктуралістських підходів до нарративної ідентичності ця дослідниця віднаходить у П. Рікера, який характеризує нарративну ідентичність як особливу форму ідентичності, до якої людина здатна прийти шляхом розповідної діяльності, як ідентичність персонажу оповіді. Однак варто зазначити, що постмодерн накладає вагомий відбиток на концепт нарративної ідентичності в П. Рікера, що знаходить свій вияв у тому, що в понятті ідентичності змішуються два взаємовиключні його смисли: ідентичність як тотожність та ідентичність як самість. П. Рікер знаходить своєрідне вирішення цієї суперечності, яке постає як діалектична ідентичність самості та тотожності. Таким чином, нарративна ідентичність визначається як ідентичність автора-читача-персонажа оповіді. Отже, рікерівська стратегія ідентичності передбачає існування незмінної, цілісної основи особистості, і водночас мінливий досвід фізичних та духовних змін, який ніяк не узгоджується з ідеєю такої незмінності у часі [11, с. 117–118]. З цього випливає, що запропонована стратегія ідентичності особистості "...виходить за межі осмислення її як непорушної

субстанції чи застиглої структури, натомість дозволяє розглянути самоідентичного суб’єкта з позиції динамічної, мобільної ідентичності: від ідентифікації автора з персонажем, ідентичності героя оповіді до ідентифікації читача з персонажем” [11, с. 118].

Звернемося також до поглядів стосовно ідентичності особистості ще одного видатного філософа сучасності – М. Фуко. Цей філософ у постструктуралістський період творчості перейнявся проблемою “воскресіння суб’єктивності”. В контексті чого він вдається до особливої семіотико-екзегетичної практики ідентичності особистості у наративі, звертаючись до античної практики “турботи про себе”, піклування про самого себе як техніки власного самоздійснення. Таким чином, у його концепції “екзегеза ідентичності” постає як вияв “турботи про себе” та спонукає до побудови з хаосу розрізнених елементів власного буття, що стає можливим завдяки “турботі про себе” як техніці самотлумачення та самоздійснення себе [12, с. 84]. Зокрема, М. Фуко вважав, що турбота про себе – це певні дії, які здійснюються над собою та з допомогою яких беруть турботу про себе, змінюють себе, очищаються, стають іншими, перетворюються. Це – набір практик, вправ, техніка медитації, техніка поведінки з минулим, особливий спосіб бути [13, с. 25].

Звідси випливає, що сучасність ставить перед людиною завдання навчитися плекати свою ідентичність, навчитися турбуватися про себе в онтологічному сенсі як про буттєвий проект, який не можливий без ідентифікації. Вищеподане також спростовує дещо однобоке та упереджене твердження про повне і тотальне заперечення ідентичності особистості в постструктуралізмі пов’язане з відомою тезою про “смерть автора” чи “смерть суб’єкта”. Вказані факти, на нашу думку, є свідченням того, що представники постструктуралізму виступали за подолання попередньої модерної-технократичної світоглядної парадигми, яка універсалізувала саму себе, натомість згадані філософи виступали за плюральну та динамічну світоглядну парадигму, зокрема це стосується й ідентичності особистості. Отже, якщо висловлюватися дещо метафорично, то йдеться про смерть модерної людини та народження постмодерної. Тут, однак, виникає запитання, чи не занадто захопилися постмодерністи у своїй деконструкції та децентрації і чи не обернеться тотальне звільнення людини в анігіляцію суб’єкта, його фрагментацію, знеособлення або ж тотальну суб’єктивність? Своєрідною відповіддю на це питання буде пізній період творчості М. Фуко та концепція П. Рікера.

Звернемо увагу також на цікаву та надзвичайно евристичну концепцію ідентичності запропоновану М. Кастельсом. Цей вчений вважає, що існує три форми (стратегії) ідентичності: ідентичності легітимації, ідентичності спротиву та проективні ідентичності. Коротко охарактеризуємо кожну із них. Ідентичності легітимації спрямовані на вкорінення людини в соціумі. Тобто відповідають за ідентифікацію особистості з нацією, етносом чи просто з певною соціальною групою. Ідентичності спротиву націлені на створення спільнот згуртованих несприйняттям або супротивом проти чогось. Наприклад, з певними інноваціями, які розцінюються як загрозливі для усталеного способу життя, зокрема ідентичності. М. Кастельс вважає, що в наш час ідентичності спротиву є домінуючими [14, с. 7–8]. На його думку, це зумовлюється тим, що глобалізаційні процеси створюють відчуття невизначеності й ризику, що є надзвичайно шокуючим чинником для багатьох людей. Остання стратегія ідентичності – конструктивні (проективні) ідентичності. Її суть полягає в тому, що на цей час такої ідентичності ще не існує, її потрібно вибудувати на основі аналізу сучасної соціокультурної ситуації, вирішення викликів, які стоять перед людством та визначення пріоритетів подальшого розвитку. Адже ця ідентичність має закласти підґрунтя для нормального існування людини не лише в сьогодні, а й стати адекватним орієнтиром у майбутньому [14, с. 8].

З усього вищезазначеного можемо дійти висновку, що сучасна філософія усвідомила потребу в віднайденні нової стратегії ідентичності, що знайшло свій вияв у появі низки концепцій, які пропонують своє вирішення цієї проблеми. Адже, як наголошує М. Кастельс, нині: “...ідентичність стає головним, а іноді і єдиним, джерелом смислів” [15, с. 27]. Звернемо увагу на ще один промовистий факт: розвиток сучасних інформаційних технологій дозволив створити віртуальну реальність, яка дуже схожа на реальність, описану в постмодерні. А це засвідчує те, що невдовзі доведеться шукати відповідь на запитання, що таке віртуальна або мережева ідентичність.

Завершуючи розгляд цього питання наголосимо на тому, що в лабіринтах сучасності індивіду потрібна нитка Аріадни – нитка ідентичності, яка є орієнтиром для повернення до власного сутнісного ядра, яке допомагає не “загубитися” в шлейфі ролей та низці масок.

Резюмуючи ідеї, викладені в цій статті, зазначимо, що є всі підстави стверджувати, що однозначної відповіді для вирішення проблеми ідентичності на цей момент не існує, однак ведеться активний пошук нових шляхів її розв’язання. Щобільше, виникає думка: а чи можливе остаточне її вирішення взагалі? Адже людство постійно змінюється, розвивається. Відтак, закономірно, змінюються і його пріоритети: світоглядні, духовні, ціннісні, а отже, разом із людиною постійно еволюціонує й уявлення про ідентичність.

Насамкінець зауважимо, що це дослідження не вичерпує усіх аспектів означеної проблеми та закономірно потребує подальшого наукового пошуку й розвитку, оскільки проблема, вибрана для дослі-

дження, є не лише надзвичайно актуальною, а й складною та багатогранною. У цьому дослідженні автор на основі аналізу трансформаційних процесів, які відбуваються в ідентифікаційній сфері сучасного глобалізованого суспільства, намагався здійснити аналіз сучасних стратегій ідентичності особистості.

Література:

1. Гассан І. Чим є постмодернізм і чим він стане? Літературний і культурний аспекти // Американська література після середини ХХ століття: Матеріали міжн. конф., Київ, 25–27 трав. 1999 р. – К.: Довіра, 2000. – С. 19–28.
2. Ісаак Н. Ю. Наративний вимір проблеми самості та іншості : автореф. дис. на здоб. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.04 – “філософська антропологія, філософія культури” / Ісаак Н. Ю. – К., 2006. – 18 с.
3. Корабльова Н. С. Багатомірність ролівої реальності: ролі і маски – лик і личина / Н. С. Корабльова. – Харків : ХНУ, 2000. – 288 с.
4. Чутора М. Особливості формування ідентичності в Постмодерні // Публічне управління: теорія та практика – № 3–4. – 2010. – С. 400–404.
5. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999. – 478 с.
6. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М., 1994. – 480 с.
7. Мадди С. Теория личности: сравнительный анализ. – СПб.: Речь, 2002. – 539 с.
8. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
9. Титаренко Т. М. Постмодерна особистість у динаміці самоконструювання // Актуальні проблеми психології. – Т. 2: Психологічна герменевтика. – Вип. 6. – К.: Інформаційно-аналітична агенція, 2010. – С. 5–14.
10. Даниленко О. Концепція наративної ідентичності у філософії П. Рікера // Матеріали науково-теоретичної конференції “Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри” 26 жовтня 2007 р. – К., 2008. – С. 171–174.
11. Даниленко О. Наратив як спосіб актуалізації ідентичності особистості // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – Вип. 65. – К.: Академічний центр “Аналітика”, 2007. – С. 113–122.
12. Даниленко О. Трансформація наративно-текстуальних стратегій у філософії постструктуралізму: від смерті автора до герменевтики ідентичності // Дні науки філософського факультету – 2008: Міжнародна наукова конференція (16-17 квітня 2008 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2008. – Ч. 1. – С. 83–84.
13. Фуко М. Герменевтика суб'єкта: Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981–1982 году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
14. Castells M. The Power of Identity. – Malden, MA – Blackwell, 2004. – 537 p.
15. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

Рецензент – в. о. завідувача відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник **Є. І. Андрос**

Дмитро Шевчук

ПОЛІТИЗАЦІЯ ЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ БІОПОЛІТИКИ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Стаття присвячена проблемі політизації життя в межах сучасної біополітичної парадигми. Звернуто увагу на зв'язок біополітики із органіцистичними концепціями держави. Також у статті здійснено аналіз основних типів біополітики: біополітика як адміністративні та юридичні регуляції, як танатополітика, як біополітичне виробництво та як імунізація. Окремим аспектом є розгляд питання про вплив біополітики на сучасний публічний простір, що проявляється в феномені метрополісу (М. Гардт і А. Негрі).

Ключові слова: біополітика, життя, політичний світ, танатополітика, біополітичне виробництво, імунізація.

Shevchuk D. The politicizing of life in context of biopolitical: philosophical analysis

The article is devoted to the problem of politicizing the life in the frame of modern biopolitical paradigm. The politics is determining as management (or manipulation) the biological nature within biopolitical paradigm. Thus the general tendency of political world is politicizing the life. We should also mention the possibility to interpret the biopolitics as a kind of methodological or research perspective in context of analyzing the politics. Author pays attention to the connections between biopolitics and organic theories of state. The promotion of biopolitics reveals natural conditions of political life. It's manifested as awareness of the representatives of power that they manage population, and thus the concept of political can be reduced to such concepts as fertility, mortality, growth, health, retirement etc. Also in the present article it's analyzed the main types of biopolitics: 1) biopolitics as administrative and juridicial regulations (as example, we can name the regulations concerning the researches of DNA, cloning, pharmaceutical and others); 2) as tanatopolitics (tanatopolitics is the most expressive presentation of negative dimension of biopolitics. The phenomenon of tanatopolitics arises from the biopolitical interpretation of modernity (M. Foucault) and philosophical interpretation of totalitarianism (H. Arendt). The idea of tanatopolitics is developing by G. Agamben within his social and philosophical project of homo sacer); 3) as biopolitical production (production method, through which the sociality is produced); and 4) as immunization (in the frame of such comprehension the constant threat of living in the modern world is postulated. It's also stated that to overcome this threat we should use the method of immunization which has understood in biological aspect (protective reaction of the body against disease) and social and juridicial aspect (as the protection of individuals from exposure to certain legal rules)). The particular aspect of the article is analysis of question concerning the biopolitical impact on the modern public space, which is manifesting through the phenomenon of metropolis (M. Hardt, A. Negri).

Key words: biopolitics, life, political world, tanatopolitics, biopolitical production, immunization

Шевчук Д. Политизация жизни в контексте биополитики: социально-философский анализ

Статья посвящена проблеме политизации жизни в рамках современной биополитической парадигмы. Автор обращает внимание на связь биополитики с органицистическими концепциями государства. Также в статье проанализированы основные типы биополитики: биополитика как административные и юридические регуляции, как танатополитика, как биополитическое производство и как иммунизация. Отдельным аспектом является рассмотрение вопроса о влиянии биополитики на современное публичное пространство, что проявляется в феномене метрополиса (М. Хардт и А. Негри).

Ключевые слова: биополитика, жизнь, политический мир, танатополитика, биополитическое производство, иммунизация.

Визначаючи різноманітні неавтентичні способи політичного буття, характерні для сучасності, важко обійти увагою біополітику як форму здійснення політики, що трактує політичне через призму біологічного. Концепт "біополітики" розуміється як один із ключових сучасної політичної та соціальної філософії, започатковуючи новий етап рефлексії над проблемою політичного (Р. Еспозіто). Проте драгливими залишаються питання, чи біополітика стосується реальних процесів, а чи лише є теоретичною (чи загалом дискурсивною) репрезентацією сучасного стану політичного світу? Наприклад, на користь розуміння біополітики лише до способу інтерпретації політики може бути ототожнення біологічного зі статистичним, коли про смертність, народжуваність, захворюваність ітд. говорять через призму статистичних даних. Разом з тим маємо тут справу із віртуалізацією соціального (Ж. Делез, Ж. Бодрійяр). Постає проблема відтворення за допомогою статистичних даних певних соціальних фактів, що передбачає формування соціальності: "Завданням статистики є схоплення у формі часових серій не

стільки даних, скільки соціальні акти (вмирання, народження, купівля, продаж, і т. д.), а також напруги (“прагнення” і “переконання”); таким чином вона здатна представляти соціальні стосунки в категоріях тенденцій і змін, оскільки тільки це робить можливим схоплення непередбачуваності, що характеризує публічність” [10, с. 29]. Відтак перехід від абстрактного (статистичного) рівня біополітики до реальних соціально-політичних процесів здійснюється через формування (чи навіть конструювання) соціальності, що спирається на дані статистики.

У межах біополітичного підходу політика визначається як управління (чи навіть маніпуляція) біологічною природою, в першу чергу, людини. Таким чином, загальною тенденцією політичного світу визначається політизація життя. Органічне життя набуває статусу корисного матеріалу, що може бути використаний у політичних цілях. До цього можемо додати суперечки другої половини ХХ століття довкола поняття “людської природи”, які мали загалом науковий характер (відбувалися передусім у межах таких дисциплін, як соціобіологія, психологія, антропологія), але часто набували й соціально-політичного виміру, оскільки пов’язувалися із рухами протистояння расизмові, сексизмові та викликаним ними політичним нерівностям тощо. В контексті останнього варто звертати увагу на нові форми реалізації політики, що виростають на ґрунті нових форм суб’єктивації та творення ідентичності, що протистоять біополітичним технологіям дисциплінування тілесності в межах публічного простору.

Окремо варто згадати про можливість трактування біополітики як певної методологічної чи дослідницької перспективи в рамках досліджень політики. Витворюється щось на кшталт біополітології як напряду політологічного дослідження, що ставить за мету дослідження взаємозв’язку між біологічними та політичними концепціями і має демонструвати причини і форми політичної поведінки. Такі дослідження передбачали використання в межах політологічного аналізу результатів досліджень зі сфери біології, етіології, генетики, фізіології чи біхевіоризму. Т. Лемке виокремлює три загальних аспекти таких біополітологічних досліджень: по-перше, усі вони приймають, що політичні дії спричиняються біологічними чинниками, які об’єктивно дані; по-друге, сутність цього підходу передбачає практичні наслідки витворення раціональної політики, яка узгоджується із біологічними умовами; по-третє, такий підхід ґрунтується на спостереженні, на основі якого він прагне об’єктивно описувати форми політичної поведінки та процеси інституціоналізації [11, с. 16–17]. Певним варіантом такого біополітологічного підходу є розробки цілісних концепцій політичного життя людства, що здійснюються в межах еволюціонізму.

Як приклад вищезазначеного, можемо назвати проект Френсиса Фукуями, присвячений вивченню походження політичного порядку. Важливого значення для розуміння причини на особливостей розвитку й регресу політичного порядку надається біологічним універсаліям. Саме вони вважаються фундаментом, на якому здійснюється еволюція соціально-політичних форм організації людства. Для окреслення цих універсалій Фукуяма звертається до досягнень сучасної біології, будучи переконаним, що біологічні задатки людини закладають фундамент політичного порядку. Людська природа – це, певною мірою, остання інстанція виявлення біологічного підґрунтя політики; відштовхуючись від неї здійснюється пошук джерел морального порядку та соціальної організації. Спільні біологічні задатки, згідно з Ф. Фукуямою, не детермінують політичної поведінки, проте вони формують і обмежують характер можливих інституцій [8].

Небезпека сучасної біополітики може бути потрактована як результат стирання меж між природним і людським. Втручання в природу та її трансформація (наприклад, генна модифікація), підлаштування природного під політичне (наприклад, розчеплення атому, винайдення ядерної зброї) зумовлює екзистенційну кризу, що має наслідки для буття сучасної людини. Ханна Арендт, наприклад, вказує на небезпеку втручання в природу та створення людиною природних процесів, оскільки воно набуває характеру невід’ємної складової людського існування. Відтак сучасність починає характеризуватися неприродним зростом того, що є природним. Нас постійно починає переслідувати непередбачуваність наслідків, що не долається навіть технічним управлінням людськими справами [1, с. 66–67].

Утвердження біополітики виявляє натуральні умови політичного буття. Йдеться про певне усвідомлення владцями, що управляють вони населенням (популяцією), а відтак політичне можна редукувати до таких понять, як народжуваність, смертність, приріст, здоров’я, старість тощо. Саме ці поняття набувають смислового значення для вироблення політичних стратегій. Людина, з одного боку, постає як форма біологічного життя, що піддається маніпуляціям з боку влади, а з іншого – як той, хто здійснює постійний контроль за життям. Біологічним порогом політичного світу постає “тіло занурене в простір політики”, якщо скористатися виразом з праці М. Фуко “Наглядати і карати”.

Біополітика ґрунтується на технології уявлення про політичне життя, що передбачає тенденцію інструменталізації та дисциплінування імагіативної здатності людини. Йдеться про переформатування соціальної уяви та впровадження способів розуміння політичного за допомогою його натуралізації. Зокрема, помислення політичного світу через використання згаданих вище категорій, що презентують спільнотне як популяцію, якраз і вказує на таке переформатування соціальної уяви.

Біополітична парадигма в осмисленні політичного, певною мірою, виводиться із філософії життя. Цей напрям, що постав у середині ХІХ століття, на перше місце ставив категорію “життя”, що мала

вказати на первинність стихійних сил, які не вкладаються в рамки раціонально облаштованого культурного простору. Категорія “життя” була покликана позначати органічне буття, яке протиставляється “мертвим”, “застиглим” формам організації матеріального, господарського виміру людського буття. У межах цієї філософської традиції зустрічаємо твердження про переплетіння життя і політики, яка виражається у формулі “політика у найвищому сенсі – це життя, а життя – це політика” (О. Шпенглер).

Можемо зауважити певний парадокс: філософія життя виражає реакцію щодо новочасного та просвітницького раціоналізму, протиставляючи розумові сили життя із його ірраціональністю, і в той же час у соціально-політичному плані виведення життя як основної ідеї сприяло утвердженню технологій маніпуляції органічним началом людського буття. Можливо, пояснення можемо знайти в працях Георга Зіммеля, який твердив про конфлікт, що назрів у культурі XIX століття. Культурфілософська суть цього конфлікту полягала в тому, що культура нібито не висунула жодної центральної ідеї, яка могла б організувати її смисловий простір. Життя відтак постало в чистій безпосередності, що й стало причиною конфлікту в культурі. Зіммель так описує наростання конфлікту культури: “Як тільки життя піднеслося над суто тваринним станом до деякої духовності, а дух, своєю чергою, піднявся до стану культури, в ньому виявився внутрішній конфлікт, наростання і розв’язка якого є шляхом оновлення всієї культури” [2, с. 378]. У цій ситуації життя може або з самого себе створити нові структуровані “метафізичні” передумови для форм соціокультурної організації, або залишитися безформною масою, яка знищує культуру. Втрата зв’язку із традиційними та класичними системами цінностей, що виразилося у діагностиці нігілізму (Ф. Ніцше, О. Шпенглер та ін.), зумовило неможливість витворення актуальної на той час метафізики політичного світу, яка б організувала його. Саме так життя втрачає культуротворчу здатність і саме перетворюється на об’єкт експлуатації за допомогою технологічних форм організації соціально-політичного простору, що спираються на інструментальну раціональність. Останнє й породжує феномен біополітики.

Зосередження уваги на категорії “життя” пов’язується із породженням органіцистичних теорій держави й суспільства. Варто зауважити, що як порівнювання держави до живого організму, так і критика цієї ідеї, має давню історію й сягає античних часів. Однак у XIX – на початку XX століття ця ідея починає претендувати на статус філософської та соціальної теорії, а також і певного політичного проекту. Органіцистична теорія суспільства розроблялася, наприклад, у межах позитивізму (О. Конт, Г. Спенсер). Чи не найбільш відомою є теорія держави як живого організму Рудольфа Челлена, якого вважають автором терміна “біополітика”. Держава розуміється як вираження того ж фундаментального типу, що й людина. Відповідно, вона наділена тими ж самими органічними рисами й має здатність до росту. Як будь-яка жива істота, держава наділена життєвою силою і вступає в боротьбу за виживання. Ця боротьба виражається у розширенні свого простору, що регулюється законами природи. Політика передбачає лиш слідування законам природної необхідності.

Органіцистична соціальна філософія часто пов’язується із консервативною ідеологією, передбачаючи існування певної органічної цілісності, що передує буттю окремих індивідів. Життя при цьому набуває не тільки біологічного значення, але й містичного, як невід’ємне підґрунтя духу народу. Покладеність життя поміж біологічним та містичним його трактуванням витворює політичний проект, згідно з яким життя уособлює силу, покликання на яку стає стимулом для дії, з іншого – критерієм, який визначає необхідність біологічної корекції “тіла народу” (прикладом чого є евгеніка).

Біополітика постає як певна парадигма політичного світу. Однак концептуальна репрезентація біополітики в межах філософського осмислення презентує її декілька типів, які маємо намір узагальнено запрезентувати.

1. Першим загальним типом є біополітика як адміністративні та юридичні регуляції, що стосуються впровадження біотехнологій у життя суспільства. “Біотехнології” – термін, який почав широко використовуватися в 70-х роках XX століття. Одним із аспектів цього типу біополітики є регулювання наукових досліджень, що стосуються ДНК, клонування, фармацевтики тощо. Сюди ж можемо віднести екологічну інтерпретацію біополітики, яка визначається як альтернатива політиці держави (чи навіть наддержав, що домінують в економічному, геополітичному відношенні).

2. Другий тип, який прагнемо виокремити – біополітика як танатополітика. Цей тип можна визначити, відштовхуючись від загального окреслення двох вимірів біополітики – позитивного (афірмативного, продуктивного, запобіжного) та летального (негативного, деструктивного). Танатополітика є найбільш виразною презентацією негативного виміру. Феномен танатополітики видобувається із біополітичної інтерпретації сучасності (М. Фуко) та філософської інтерпретації тоталітаризму (Х. Арндт). Ідея танатополітики розвивається Дж. Агамбеном у рамках його соціально-філософського проекту *homo sacer*. Формування та здійснення танатополітики передбачає не лише політизацію життя, але й політизацію смерті. Зрештою, обидві категорії “життя” і “смерть” розуміються як такі, що позначають не стільки природні явища життя і смерті чи об’єктивні факти, з якими має справу наука, скільки результат політичного рішення: “... [сьогодні – Д. Ш.] життя і смерть не є реальними науковими поняттями, але поняттями політичними, які як такі набирають, здобувають точне значення лише в міру рішення” [6,

с. 164]. У цьому твердженні Дж. Агамбена виявляється безпосередній вплив децизіонізму К. Шміта, інтерпретація якого відіграє роль вказівки на рухливості біополітичних меж між життям і смертю. При цьому варто пам'ятати про особливості інтерпретації шмітівської політичної філософії в працях Агамбена, яку характеризують як “поглинання біополітичних концепцій політично-правовою сферою виключення”, що передбачає політизацію біологічної структури життя [12, с. 49].

Проводячи певну аналогію із Шмітовою “Політичною теологією” можемо ствердити, що біополітика в контексті танатополітичної реалізації здобуває характеристики суверенної політики. Не йдеться про персоніфікацію феномену біополітики, але радше про закладання певної логіки смислу, що впорядковує політичний світ, зумовлюючи тим самим існування таких феноменів, як життя і смерть лише через призму репрезентації їх у статусі результатів політичного рішення. У цьому контексті варто згадати, що більшість дефініцій біополітики зосереджує увагу на моменті рішення, що імпліцитно міститься в позиції щодо визначення біологічного: “Поняття біополітики ставить під питання традиційний топологічний порядок того, що таке політичне. Згідно з цим порядком політика визначається у зв'язку із тим, що людина як *zoon politikon* підноситься над звичайним біологічним існуванням. Біополітика демонструє, що на перший погляд стабільна межа між природою і політикою, яку повинні визначати як натуралістичний, так і політистичний підходи, є менше точкою відліку, аніж ефектом політичної діяльності” [11, с. 31–32]. Іншими словами, редефініція основних понять, за допомогою яких традиційно описувався політичний світ, здійснюється в межах біополітичної парадигми як акт політичного рішення.

Сказане вище зосереджує увагу на певному парадоксі, який закладається розумінням біополітики як танатополітики. Суть його у тому, що біополітика ніби перевищує саму себе, адже тепер політика стосується не життя, а смерті. Цей парадокс знімається, якщо брати життя не лише в його вітальності, але й летальності, що передбачає відсилання до натурального. Тож загалом йдеться про “натуралізацію” політики та редукцію до натуральних закономірностей вимірів політичного світу. Зрештою, такий семантичний парадокс криється в самому понятті біополітики, адже воно стосується, з одного боку, біологічних особливостей, а з іншого – принципово небіологічних феноменів.

Говорячи про концепцію біополітики як танатополітики, зокрема у версії Дж. Агамбена, варто звернути увагу на низку недоліків, що вимагають критичного відношення до них. Наприклад, не надто чіткою є аргументація тез, які висловлює Агамбен, оскільки досить часто він покладається на асоціації та натяки, досягаючи деконструктивістського ефекту “викриття”, майже “філософської сенсації”, що однак не дозволяє послідовно та раціонально доводити свої ідеї. Наприклад, німецький дослідник Томас Лемке вказує на три комплекси проблем у агамбенівському розумінні біополітики: юридичний (аналітична концентрація на проблемах права), державоцентристський (зосередження уваги на негативних тенденціях розвитку сучасної держави) та квазіонтологічний (розуміння життя в працях Агамбена є переважно статичним і неісторичним). Ці комплекси проблем, згідно із Томасом Лемке, зумовлені тим, що Агамбен твердить про непродуктивність біополітики й не бере до уваги того, що у цьому випадку біополітична парадигма просто вичерпується, оскільки людське буття витворюється лише для того, щоб бути спотвореним та знищеним. Недоліком агамбенівської політичної філософії є також розгляд держави як джерела небезпеки для буття людини в сучасному політичному світі, що безпосередньо пов'язане із здійсненням біополітики [11, с. 60–63].

3. Біополітика як біополітичне виробництво. Поняття “біополітичне виробництво” зустрічаємо в працях А. Негрі і М. Гардта (“Імперія”, “Множинність”). За допомогою нього осмислюється такий спосіб виробництва, за допомогою якого здійснюється продукування соціальності. Цей спосіб виробництва приписують сучасному стану капіталізму, тобто “пізнього капіталізму”, що відображає особливості постмодерної культури (Ф. Джеймсон) й у своїй суті містить тенденцію до інтенсифікації продукування. Крім того, в контексті біополітичного виробництва, як його розуміють А. Негрі і М. Гардт, продукуються суб'єкти, які мають стати виробниками. Відображає це своєрідне гасло сучасного стану політики, економіки і культури: “В біополітичній сфері життя призначене працювати заради виробництва, а виробництво – заради життя” [4, с. 44]. Імперія (поняття, яке використовують А. Негрі і М. Гардт для позначення глобалізованого світу) витворює нематеріальні мережі виробництва, мови, комунікації та світу символів. Ці мережі виявляють тенденцію до продукування соціальності. Тим самим мав би виявитися революційний та емансипаційний потенціал біополітичного виробництва: “Мережі суспільних виробників складають кровоносну систему Імперії, і якщо б вони відмовилися від відповідних відносин влади, вийшли з них, Імперія просто розвалилася б, перетворившись на позбавлену життя купу” [5, с. 403]. Разом з тим можемо поставити питання, чи можлива політична альтернатива на основі потенціалу множинності, закладеного біополітичним виробництвом. Сумнів виростає із принципового нерозрізнення економічних, політичних та соціальних питань, що визначається як характеристика біополітики. Таке нерозрізнення, з погляду М. Гардта і А. Негрі робить позбавленим смислу встановлення автономії політичного – “...політична влада не орієнтується більше лише на вироблення норм і підтримку порядку в публічних справах, але повинна також ввести в справу виробництво суспільних

відносин у всіх сферах життя” [5, с. 402]. Переплетеність різних сфер – політичної, економічної, соціальної – це закономірний результат еволюції Імперії, що здійснюється у вигляді породження нової форми суверенітету. Тож можемо ствердити неочевидність можливості змін у контексті еволюції Імперії та Множинності, оскільки вона не допускає смислової революції політичного світу, яка могла б стати передумовою для витворення парадигми автентичної політики, в межах якої можна досягнути розуміння політичного.

4. Біополітика як імунізація. Таке розуміння біополітики відсилає до концепції *comunitas* та *imunitas* Р. Еспозіто. Вихідна теза цієї концепції постулює наявність постійної загрози живому в сучасному світі. Спосіб зарадити цьому описується через відсилання до поняття імунітету, яке має біологічний сенс (захисна реакція організму проти хвороб) та соціальний і юридичний сенс (як захист індивіда від дії певних юридичних норм). Імунізація в її соціально-політичному вимірі розуміється як спосіб протидії індивіда тоталізуючій дії суспільства (*communitas*). Парадигма імунізації, яку прагне описати Р. Еспозіто, має тенденцію поєднати *bios* і *nomos* та ґрунтується на твердженні, що жоден вид влади не існує зовні щодо життя, так само як і жоден вид життя не знаходиться за межами влади. Відтак влада в межах цієї парадигми розуміється як інструмент збереження життя [7, с. 46].

Основним предметом імунізації є тіло. Таким чином, виходимо на проблему політичної маніфестації тілесності в межах біополітичної парадигми та виведення тілесності за її межі. Зокрема, біополітика витворює гібрид, що поєднує в собі “суверенне тіло” (Т. Гобс) та “тіло популяції” (М. Фуко). Але й цим не можна обмежитися. Політичний світ, який піддається тенденціям сучасної культури, що переживає етап інформаціоналізму та віртуалізації феноменів, містить форму тілесності, що виражається концептом “тіло без органів” (Ж. Делез, Ф. Гватарі). Слідом за В. Подорогою, можемо подати таку дефініцію цього концепту: “Тіло-без-органів – це не тіло-об’єкт, якщо воно й існує, то по інший бік від загальноприйнятого уявлення про тілесну реальність, поза власним образом і тілесною схемою (просторово-часових і топологічних координат), поза анатомією і психосоматичною єдністю” [3, с. 29]. Ймовірно, можна пов’язати утвердження феномену “тіла без органів” із наслідками імунізації, яка прагнути зберегти індивідуальне тіло від втручання як суверенної влади, так і дисциплінарної влади, що прагнуть включити в колективне тіло, виводить його за межі анатомії.

Насамкінець, варто ще раз повернутися до питання про вплив утвердження біополітичної парадигми на публічний простір. У першу чергу, він проявляється в тому, що опис публічного простору за допомогою біополітичних категорій формує особливий дискурс філософського та наукового осмислення політики. Часто можемо зустріти твердження, що панування біополітичної парадигми перетворює політичний світ у щось на кшталт ідеальної в’язниці, *паноптикону* чи концтабору (М. Фуко, Дж. Агамбен). Дещо іншу перспективу окреслюють М. Гардт і А. Негрі. Для окреслення стану публічного простору в часи біополітики вони використовують поняття метрополісу, за допомогою якого прагнуть вказати на можливість опису сучасного міста біополітичними категоріями. Відштовхуючись від діагностики тотальної метрополізації світу, що зустрічаємо в працях А. Негрі і М. Хардта, визначимо метрополіс як політичний простір, який перетворює сучасний *поліс* на місце, де відбувається необмежене виробництво *спільного*, тобто це фабрика, що продукує спільне благо. Вона втілює в собі як позитивні, так і негативні тенденції політики, економіки і культури нашого часу [9]. З одного боку, феномен метрополісу виявляє, що біополітичне виробництво виводить політичне за межі відношення публічне-приватне. Відтак необмежене виробництво спільного блага, зумовлює його смислову інфляцію. Однак, з іншого боку, будучи місцем біополітичного виробництва, метрополіс є простором, де люди розділяють засоби, комунікують одне з одним, обмінюються благами та ідеями.

Однією із рис метрополісу як нового типу політичного простору, згідно із М. Гардтом і А. Негрі, є відкритість на випадкові зустрічі. Відтак для реалізації емансипативної програми й утвердження автентичних вимірів політичного світу варто перетворити метрополіс як простір випадкових зустрічей на простір організації і політики. Тобто можемо стверджувати, що у своїй праці М. Гардт і А. Негрі шукають шлях перетворення метрополісу на *поліс*, тобто можливість перетворити її на простір, де поодинокі зустрічі будуть політично організованими. Таке прагнення авторів “Спільного блага” пояснюється вкоріненням у марксизм (їх позицію можемо охарактеризувати як постмарксизм). Одне із завдань, яке ставить перед собою марксизм сьогодні, – це пошук у сучасних політичних та економічних умовах нових способів організації робітників, безробітних, маргіналів тощо.

У кожному разі, в сучасному світі, в якому, як демонструє статистика, більшість населення живе в містах, феномен метрополісу стає закономірним. А тому політична організація потенціалу метрополісу, який проявляється через вільні зустрічі індивідів, дозволить створити мережевість, яка перетворить політичний світ на простір, де може бути досягнуте спільне благо.

Парадигма біополітики торкається основних вимірів політичного світу (таких як публічне і приватне, індивідуальне і спільнотне), переформатовуючи їх. Горизонтом такого переформатування є інтерпретація соціального та політичного буття людини на межі між біологічним та політичним. Соціально-філософський аналіз біополітичної парадигми та феноменів, що нею породжені, дозволяє зрозуміти

особливості феномену політичного та його сучасних інтерпретацій. Таким чином, ми маємо змогу досягнути розуміння справжніх вимірів політичного світу та їх викривлень, що характерні для сучасності і можуть мати негативні наслідки для буття людини як *bios politikos*.

Література:

1. Арндт Х. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
2. Зиммель Г. Конфлікт культури // Культурологія ХХ век. Антологія. – М.: Юрист, 1995. – С. 378.
3. Подорога В. Тело-без-органов // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 29.
4. Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
5. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.
6. Agamben G. Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life. – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 199 p.
7. Esposito R. Bios: biopolitics and philosophy. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008. – 231 p.
8. Fukuyama F. The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution. – New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011. – 608 p.
9. Hardt M., Negri A. Commonwealth. – Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. – 434 p.
10. Lazzarato M. Nowa definicja pojęcia “biopolityki” // Praktyka teoretyczna. – 2011. – Nr 2-3. – S.
11. Lemke T. Biopolitics. An Advanced Introduction. – New York, London: New York University Press, 2011. – S. 27–36.
12. Luisetti F. Carl Schmitt and Giorgio Agamben: from biopolitics to political romanticism // Journal of Philosophy of Life. – 2011. – Vol. 1. – No. 1. – P. 49–58.

Рецензент – доктор філософських наук, професор І. М. Предборська

УДК 1: 37.013.3

Анатолій Яковлев

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ СЕНСУ І ЗМІСТУ ВИХОВАННЯ

Охарактеризовано основні філософські школи, що визначають розвиток теорії та практики освіти й виховання, розкрито методологічний і аналітичний потенціал філософських концепцій освіти, які суттєво впливають на формування парадигм і моделей, що дозволяють розглядати освіту як благо, як механізм соціалізації, розвитку соціальної структури і менталітету в умовах постійних соціальних трансформацій.

Ключові слова: демократизація освітнього процесу, духовна культура, рефлексія, функція освіти.

Yakovlev A. The philosophical comprehension of meaning and content of education

The article describes the main philosophical schools which define theory and practice development of the education and upbringing. In this article has been given characteristic of the methodological and analytical potential of philosophic educational concepts, which influence on formation of paradigms and models. The mentioned models allow us to consider the education as a benefit and as a mechanism of socialization and preservation of social structures and mentality in the condition of permanent social transformation.

The purposes and values of education in the conditions of information society and particularities of their transformation during formation of "knowledge society" are described. Highlighted priorities of modern education are: the European quality and availability of education, spiritual reference points of education, democracy in education, society development on the basis of new knowledge.

The necessity of integration of education into culture as well as culture into education by forming the mechanism of cultural and national identification in a person is proved. Spiritual reference points of education are defined as independence, self-sufficiency and ability to self-realization of the person and his or her creative activity. Orientation of the educational process not to the state but to the person, to fundamental human values and consistent democratization of the whole educational space is ground. This orientation promotes formation of principles of democratic civil society, acts as the accelerator of development and spiritual and moral balance of market relations in Ukrainian society.

Democracy in education provides strengthening of the role of public authorities, activation of participation of professional bodies and NGOs in educational, scientific-methods, business activities of educational institutions, forecasting of their development, assessing of the quality of educational services.

Distinctions of modern approach to education in Ukraine are revealed. New requirements to training are described. Modern universities are considered as carriers of the European consciousness. The place and role of a higher educational institution in "university-student-employer" system is defined. Risks of noncritical acceptance of market ideology, understanding of education as a service rather than a social mission are revealed.

The strategic directions of improvement of education in Ukraine are highlighted. The ways of solving the problems of democratization of educational space in Ukraine are offered. The educational mechanisms of creation of conditions for self-realization of every citizen of Ukraine and development of a democratic state are offered.

Key words: democratization of the educational process, priorities of education, reflection, reform, spiritual culture, tradition, function of education.

Яковлев А. Философское понимание смысла и содержания воспитания

В статье охарактеризованы основные философские школы, определяющие развитие теории и практики образования и воспитания, раскрыт методологический и аналитический потенциал философских концепций образования, влияющих на формирование парадигм и моделей, которые позволяют рассматривать образование как благо, как механизм социализации, сохранения социальной структуры и менталитета в условиях постоянных социальных трансформаций.

Ключевые слова: демократизация образовательного процесса, духовная культура, рефлексия, функция образования.

Нова епоха, нова людина, нова мораль, нові цінності нової – економічної – цивілізації потребують нових підходів та осмислення в усіх сферах, зокрема й таких важливих складниках суспільства, як духовність, культура та освіта. Вирішальна роль у перетворюванні загальнолюдської культури в особисту культуру кожного члена суспільства належить системі освіти й виховання. Причому всебічний культурний розвиток підростаючого покоління повинен випереджати сьогоденні потреби.

Філософське осмислення проблем освіти, її змісту і виховної ролі, впливу на формування морально-громадянських позицій особистості є особливо значущим у зв'язку з загальною тенденцією вузької спеціалізації, утилітаризації та дегуманізації освіти в сучасному суспільстві. Актуальність цієї пробле-

ми зростає ще й у зв'язку з тим, що інтенсивні процеси вдосконалення державності в умовах соціальної трансформації суспільних відносин неможливі без теоретичного обґрунтування і реалізації в навчально-виховних установах нових і удосконалення наявних концепцій і парадигм виховання.

Проблемами сенсу і змісту виховання опікувалися такі мислителі, як Аристотель, Аквінський, Гегель, Кант, Конфуцій, Монтень, Руссо, Шеллінг та інші, які, по суті, заклали основи гуманістичної парадигми виховання. Сучасні дослідники (В. Андрющенко, Л. Белова, С. Щудло, І. Мачуліна, Т. Зверко та ін.) зробили суттєвий внесок у формування сучасних принципів виховання. Проте ці принципи необхідно доповнити цінностями та пріоритетами, які відбивають особливу роль і статус молодого спеціаліста у житті суспільства, особливе місце в науці, системі освіти й культурі.

Метою цієї статті є теоретична корекція сенсу і змісту виховання у сучасному суспільстві.

В історії філософської думки освітянська тематика представлена широким колом ідей та концепцій. Пошуки гуманістичних основ освіти та принципів її системності та цілісності неможливі без урахування досвіду класичної античної освіти з її ідеєю “калокагатії” як культивування довершеного тілесного і морально-духовного розвитку особистості, гармонійного поєднання в ній Краси і Добра. Освіта як процес трансляції знань і навичок вважалась складовою цілеспрямованого процесу виховання “арете” – чеснот людини і громадянина [1]. Цілісність морального життя визначила і внутрішню цілісність процесу виховання та освіти, змістовну цілісність “пайдейї” як освітньої ідеї, освітньої культури. Так, Сократ закладає філософське підґрунтя освіти своїм поняттям “турбота про душу”, зверненням її до божественного, до Добра, яким є й Істина і Краса. Відповідно до поглядів давньогрецьких мислителів, етичні, освітньо-виховні, політичні процеси в античному демократичному полісі становили єдине ціле [5, с. 161].

Саме в античній філософії закладається філософське розуміння сенсу і змісту виховання, стрижнем якого виступає культивування доброї людини. Ідея Добра є початком і вершиною виховання, розвитку духовності, гуманізації світу. Як ідея Добра лежить в основі всіх особистих мотивів, так і філософія, спрямована на ідею Добра, лежить в основі всіх наук і одночасно є їхнім завершенням. Педагогіка якраз і являє собою ведення душі в її сходженні до ідеї Добра щаблями суспільних наук.

Теоретичний процес сходження до всезагальної основи знання – ідеї Добра – завершується практичною реалізацією цієї ідеї в суспільстві, побудованому на основі єдності загального й особистого інтересів. Таким чином, в основі як системи науки, так і систематизованої наукової освіти, за Платоном, лежить всезагальне – ідея Добра як предмет філософії [5, с. 162].

Філософію мислителі вважали і основою розумної системи освіти, і її завершенням. Ж.-Ж. Руссо, наприклад, в умовах зародження суспільства масового споживання застерігав від відчуження людини від своїх гуманістичних основ. І. Кант боровся проти некритичного поширення теоретичного розуму на сферу духовного життя. Він підкреслював, що самі по собі дослідні науки не створюють моральних цінностей, а призводять лише до натуралізму, фаталізму та аморалізму [4]. Філософи доби Просвітництва зазначили остаточний розрив між теорією, практикою і естетичними моментами духовного життя, що спричинив втрату цілісності і безпосередності буття людини.

Такі наслідки освіти доби Просвітництва змусили філософів зосередитись на проблемах цілісності освіти і виховання у зв'язку з необхідністю морального формування особистості. Так, Гегель розглядав приклад єдності індивідуального і всезагального духу, особистого і державного інтересу в суспільному житті полісу як саму ідею держави, яка не розщеплюється приватно-корисливими інтересами [2]. Шеллінг розробляє проект систематизованої університетської освіти, виходячи зі свого розуміння визначальної ролі мистецтва у розвитку особистості.

У цілому ж класична філософська спадщина є для нас можливим варіантом подолання загрозливих тенденцій утилітаризації та дегуманізації сучасної освіти. На її основі сформувалося уявлення про виховання як про процес становлення, збагачення і вдосконалення суб'єктивно-особистісного і духовного світу людини. Воно реалізується за допомогою творчого оволодіння всією доступною культурою в конкретному соціально-історичному контексті, відображаючи тріаду: “знання” – “переконання” – “практична діяльність”. Всі дослідники підкреслюють, що виховання завжди є культивуванням в індивідуальності людських якостей, засвоєнням науково-пізнавальної, художньої та неодмінно моральної культури, що орієнтує особу на безумовні цінності добра, істини і краси. Саме виховання істотно впливає на духовність, що виступає як специфічно людська якість, яка характеризує мотивацію і сенс поведінки особи [3; 7; 8; 9].

Духовність зазвичай розглядається як певна позиція цілісної свідомості – моральної, політичної, релігійної, естетичної. Провідну роль ця позиція займає у сфері моральних відносин. У християнській етиці духовність традиційно зв'язується з внутрішньою чистотою і утихомиреністю, зі скромністю і слухняністю. Проте духовність варто розглядати ширше, в соціальному плані – як продукт і фундаментальну підставу культури, прояв “людського в людині”. Духовність характеризується безкорисливістю, свободою, емоційністю, по суті, тими якостями, які ставлять особу над власними фізіологічними потребами.

Останнім часом поняття “духовність” вживається для позначення світоглядних, життєорієнтованих мотивів поведінки особи. Духовність особи й суспільства полягає в тому, що у свідомості присутне

певне уявлення про ідеал особи, про ставлення людини до людини, людини до влади, про ідеальну модель досконалого суспільства або держави.

При всьому різноманітті пошуків виховної парадигми можна виділити чотири основні напрями:

Раціоналістичний, який може мати авторитарний або ліберальний характер, але обов'язково з перевагою наукової раціональності. Суть цієї орієнтації полягає в абсолютизації наукових знань (“знаннєцентризм”). Біля витоків цього напрямку стояли К. Д. Ушинський, М. І. Пирогов, у педагогічній творчості яких обґрунтовувався принцип єдності навчання і виховання.

Культуроцентристський, в якому культура розглядається як засади виховання і освіти. Він не обмежується школою, передбачає гуманний соціум, здатний до гармонізації взаємин людини і суспільства. Така парадигма забезпечує тріаду – Істина, Добро, Краса – і ґрунтується на культуротворчому принципі “цілісності картини світу і людини у ній”.

Особливе місце при такій парадигмі має збереження традицій, які мають національно-культурний, високоморальний характер. М. Грушевський обґрунтував концепцію світового значення національних традицій і в багатотомній праці “Історія України-Русі” та зазначив, що у творах свого духу український народ заклав пророчі свідчення своїх культурних прикмет, багатих здібностей і результатів довгого історичного життя. В. Вернадський, створюючи своє вчення про ноосферу, головним чинником формування нового біосоціального буття людства вважав наукову думку, яку він розглядав як впорядковане сприйняття дійсності [6].

Ґрунтуючись на вченні В. Вернадського і сучасних світових тенденціях, вчені визнають ще одну – нову виховну парадигму як планетарно-особистісну, глобально-історичну за своїм значенням, в основі якої – освічена людина, озброєна науковими знаннями і новітніми культурними досягненнями людства.

На зміну знаннєцентристській та культуроцентристській парадигмам прийшла нетрадиційна *особистісно-гуманістична* парадигма виховання, яка має антропоцентричний характер. Її системоутворюючим чинником виступає не культура, не освіта, а особистість учня як унікальна неповторність і вища цінність. Для практичної реалізації цієї сучасної парадигми необхідне забезпечення суб'єкт-суб'єктних, морально-естетичних взаємин студентів і викладачів на рівні співпраці та співтворчості.

В особистісно-гуманістичній парадигмі акценти переносяться з потреб і інтересів суспільства на інтереси й потреби людини. При цьому стверджується, що не людина існує для суспільства, а суспільство – для людини. У зв'язку з цим ставиться завдання підвищення культурного рівня, морально-естетичної, гуманістичної спрямованості вищої школи, зорієнтованої на можливості і потреби студентів.

У цілому ця концепція має перспективний характер, оскільки в умовах інтеграції України в європейський культурно-освітній простір вона адекватна цілям держави і потребам конкретної особи. Саме на її основі ведуться пошуки більш досконалої моделі, яка повинна ґрунтуватися на кращих національних, культурних і виховних традиціях, враховувати уроки історії українського народу, власні ресурси і можливості держави, забезпечувати педагогічну творчість у вищій школі. Ідеалом виховання в українському суспільстві є гармонійно розвинена, високоосвічена, соціально активна і національно свідомою особа, наділена глибокою громадянською відповідальністю, високими духовними якостями. Така людина є носієм кращих традицій національної та світової культури, здатним до саморозвитку і самовдосконалення.

Аналіз літератури дозволив нам виділити сучасні концепції, підходи і принципи виховання [3; 6; 7; 8]. Розглядаючи концепцію виховання як систему поглядів на виховний процес – його суть, мету, принципи, зміст і способи організації, критерії та показники ефективності, ми виділили такі концепції:

Системна побудова процесу виховання: виховання сприймається як цілеспрямоване управління процесом розвитку особи, як частина процесу соціалізації, що протікає під певним соціальним і педагогічним контролем. Пріоритетними є діалогічні методи спілкування, сумісний пошук істини, розвиток через створення виховуючих ситуацій, різноманітну творчу діяльність.

У рамках цієї концепції виділяються загальні принципи виховання (особистісний підхід, гуманістична спрямованість, врахування індивідуальних особливостей та ін.) і специфічні принципи виховання майбутніх фахівців: 1) середовищний підхід, тобто використання можливостей внутрішнього і зовнішнього середовища установи для розвитку особистості майбутнього фахівця; 2) диференційований підхід до виховання особистості, тобто відбір змісту, форм і методів виховної роботи; 3) природододільність виховання – врахування статево-вікових особливостей, рівня розвитку особистісних властивостей, опора на мотиви й потреби студентів конкретної статі і віку; 4) культуродоцільність виховання, тобто опора на національні традиції, культуру, традиції; 5) естетизація середовища життєдіяльності та розвитку особи.

Головним механізмом виховного процесу є функціонування виховної системи, яка є цілісним соціальним організмом, що виникає у процесі взаємодії основних компонентів виховання (цілей, суб'єктів, їх діяльності, спілкування, відносин, матеріальної бази). Цій системі притаманні такі характеристики, як спосіб життя колективу, його психологічний клімат, особливості корпоративної культури і тому подібне. Критеріями ефективності виховного процесу є такі: по-перше, факти, що дозволяють судити

про наявність виховної системи; по-друге, критерії якості, що допомагають сформувати уявлення про рівень розвитку виховної системи та її ефективності.

Системно-рольова теорія формування особи передбачає використання соціального механізму спадкоємності й примноження соціальних цінностей, тобто ідеалів, норм і знань, здобутих досвідом попередніх поколінь. Основу змісту виховного процесу складає сукупність соціальних ролей і соціальних цінностей, які необхідно освоїти у певному віці. Механізм виховання полягає у цілеспрямованому використанні форм і способів соціальної спадкоємності за допомогою надання педагогічної допомоги в освоєнні і виконанні соціальних ролей. Критеріями ефективності виховного процесу виступають показники готовності і здатності особи виконувати об'єктивно наявну систему соціальних ролей.

Виховання як педагогічний компонент соціалізації особи: виховання розуміється як педагогічний компонент процесу соціалізації та цілеспрямовані дії з забезпечення умов для розвитку людини, що створюються через включення вихованця у різні види соціальних взаємин у навчанні, спілкуванні, грі, практичній діяльності. Зміст виховання розглядається як сума всіх істотних сфер людини: інтелектуальної, мотиваційної, емоційної, вольової, саморегуляції, предметно-практичної, екзистенціальної.

Практична педагогічна діяльність здійснюється з урахуванням таких принципів: 1) гуманістичної орієнтації; 2) соціальної адекватності, тобто відповідності змісту й засобів виховання соціальній ситуації; 3) індивідуалізації – виділення соціальних завдань відповідно до індивідуальних особливостей вихованця, а також включення його у різні види діяльності з урахуванням особливостей; 4) соціального гартування, тобто включення вихованця у ситуації, що вимагають вольового зусилля для подолання негативної дії соціуму, певних способів її подолання; 5) створення виховуючого середовища, тобто реальних умов формування соціальності учні або студента. Компонентами діагностики виховного процесу в рамках цієї концепції можуть бути: вивчення вихованості учнів і студентів (погляди, ціннісні орієнтації тощо); діагностика рівня розвитку колективу і відносин, що склалися у ньому; визначення найбільш ефективних педагогічних засобів і встановлення малорезультативних і негативних дій.

Виховання як формування способу життя, що передбачає орієнтацію суб'єктів виховного процесу на вільний вибір моральної позиції, на відповідальність за цей вибір, на свідомість і творчість. Принципи цієї концепції витікають з аналізу мети виховання. Це принцип орієнтації на соціально-ціннісні взаємини; принцип суб'єктивності, тобто розвиток здатності бути суб'єктом власної поведінки; принцип ухвалення вихованця як даності, що означає визнання права на пошану його особи.

Основу змісту виховного процесу складають: по-перше, філософське виховання, тобто здатність до узагальнень; по-друге, діалогічне виховання (стиль педагогічної взаємодії); по-третє, моральне виховання (формування ціннісно-сислової єдності педагога і вихованця). Показником ефективності виховного процесу в умовах застосування цієї концепції виступають такі особистісні параметри вихованця, як зовнішній вигляд, фізичний і психічний розвиток, поведінка, здібності, переваги, ставлення до самого себе.

Виховання на основі потреб людини. Зміст виховного процесу включає: 1) організацію різноманітної творчої діяльності; 2) створення умов для збереження і зміцнення здоров'я вихованців; 3) формування сприятливого морально-психологічного клімату, створення здорових міжособистісних відносин у колективі; 4) створення умов для успішного самоствердження кожного вихованця у формах суспільно-корисної діяльності; 5) психолого-педагогічна освіта вихованців.

Орієнтацію дій педагога на використання певної сукупності понять, ідей і способів педагогічної діяльності визначає *підхід* як комплексний педагогічний засіб. Як правило, він включає три основні компоненти: 1) основні поняття, які використовуються у процесі управління виховним процесом; 2) принципи, основні правила здійснення виховної діяльності; 3) прийоми і методи побудови процесу виховання.

У вихованні варто спиратися на самосвідомість індивіда, виходити з проблем і внутрішніх потреб окремої людини. Під вихованням розуміється діяльність педагога, спрямована на створення умов формування потреб людини у творчій діяльності, здоровому способі життя, захищеності, безпеці, визнанні необхідного соціального статусу, сенсу життя та самореалізації.

Для ефективної організації виховного впливу важливо спиратися на основні *принципи виховання*, тобто такі загальні засадові положення, в яких виражені основні вимоги до змісту, методів і організації виховного процесу. У своїй діяльності педагог повинен керуватися принципами: природодоцільності, цілісності у підході до особистості, діяльним і віковим принципами, а також принципом гуманізму.

На основі аналізу літератури [3; 6; 7] ми виділили такі *принципи виховання*:

1. Принцип педагогічної доцільності передбачає таку педагогічну діяльність, яка б стимулювала і формувала у студентів духовні, фізичні, етичні якості, складові своєрідної програми особи.

2. Принцип виховання у колективі припускає оптимальне поєднання колективних, групових та індивідуальних форм організації педагогічного процесу.

3. Принцип зв'язку виховання з життям вимагає від педагога уміння забезпечити поєднання особистих і суспільних інтересів у трудовій діяльності, а також оволодіння загальною культурою й основами наукової організації праці.

4. Принцип розвитку самодіяльності особи орієнтує на розвиток активності, самостійності та ініціативи.

5. Принцип єдності вимог у поєднанні з повагою до особи учнів визначає напрями розвитку взаємин педагогів і студентів. Розумна вимогливість об'єктивно доцільна і продиктована потребами виховного процесу.

Сукупну дію всіх принципів виховання, на наш погляд, забезпечує успішне визначення завдань, вибір змісту, форм, методів і засобів діяльності педагога, а також педагогічно доцільна діяльність вихованців.

Завдання виховання умовно можна поділити на дві групи. 1. *Інваріантні* – загальні завдання, що стоять перед всіма типами навчальних закладів. Вони впливають з потреби освоєння особою системи соціальних ролей і мають системно-рольову структуру. Так, у руслі гуманістичного виховання вищий навчальний заклад ставить завдання: світоглядної орієнтації особи в розумінні сенсу життя і свого місця у світі та в професії, залучення особи до системи культурних цінностей, надання допомоги у побудові власних кар'єрних стратегій і розвитку творчого потенціалу, розкриття загальнолюдських норм гуманістичної моралі й культивування професійно значущих особистісних параметрів, розвиток інтелектуальної та моральної свободи особистості, виховання поваги до законів країни і громадянських прав особи, формування ставлення до праці як до соціально й особистісно значущої потреби та чинника створення матеріальних благ, а також розвиток уявлень про культуру праці й здоровий спосіб життя. 2. У міру дорослішання особа освоює соціальні ролі залежно від свого потенціалу й вікових можливостей, що стає підставою для виділення *вікових варіативних завдань*. Вони обов'язково повинні відповідати рівню освоєння особою соціальних ролей.

Метою виховного процесу у вищій школі є формування гармонійно розвиненої особи, готової і здатної повноцінно виконувати певну низку об'єктивної системи соціальних ролей. Завданнями виховання є цілі, поставлені у цих конкретних умовах. До таких умов належать: вік учнів, специфіка навчального закладу, рівень вихованості, індивідуальні особливості тощо.

Сьогодні завдання освіти полягає не в тому, щоб дати вузькопрофесійну підготовку, озброїти студента певною сумою знань, яка забезпечить йому благополуччя в житті. В умовах інформаційного суспільства цього вже не достатньо. Завдання в тому, щоб сформувати інтерес до знань, потребу в навчанні й постійному самовдосконаленні, усвідомлення необхідності навчатися протягом усього життя. Забезпечити цей процес можна лише за допомогою цілеспрямованої, послідовної виховної роботи на засадах нових принципів, що складають основу виховного процесу у вищій школі і відповідають вимогам суспільства, що постійно трансформується.

Ці принципи доповнюються ще ідеалами, цінностями та пріоритетами, які відбивають особливу роль і статус молодого спеціаліста у житті суспільства, особливе місце в науці, системі освіти й культурі. До числа фундаментальних історично сформованих принципів та цінностей вищої освіти, поза сумнівом, належать: служіння істини в ім'я істини, академічні свободи викладачів і студентів, орієнтація процесу навчання й виховання на розвиток творчої сутності людини, уявлення про самоцінність об'єктивного наукового пізнання та гуманістичне навантаження наукових досліджень, фундаментальність освіти, соціокультурна місія університетів як еталонних центрів науки і культури. Світ ідеалів, цінностей і пріоритетів вищої освіти передбачає особливе наповнення навчально-виховного процесу, що потребує використання спеціальних педагогічних і соціальних технологій, створення в стінах ВНЗ особливого освітнього простору.

У системі різноманітних підходів до виховання пріоритетним, як і в навчанні, є опора на загальнолюдські цінності та особистісно-діяльнісний підхід. Практика здійснення виховного процесу потребує обґрунтування цінностей, на які має орієнтуватися освіта зараз і на перспективу, і тих, що повинні створюватися, формуватися в самому освітньому процесі. Необхідно утверджувати гуманістичний образ виховання, суть якого в організації спільної життєдіяльності, створенні умов для саморозвитку, розумінні внутрішнього світу людини, її успішній соціалізації суспільстві.

Показниками високої культури виховного процесу виступають:

- орієнтація на формування системи органічно пов'язаних якостей особистості;
- відповідність цільових програм виховання науково-обґрунтованій моделі спеціаліста;
- участь студента та студентських організацій у виховному процесі;
- органічний зв'язок основних напрямів виховання, моральна насиченість виховного процесу;
- зв'язок етапів виховного процесу, забезпеченість наступності, послідовності, оперативності впливу;
- систематичність і структурна упорядкованість організаційних форм і ланок;
- організаційний зв'язок процесу національного виховання з навчальною, організаторською, науково-дослідною роботою навчального закладу;
- зворотній зв'язок у вихованні (знання і врахування особливостей студентів, випускників, рівня їх підготовленості до здійснення професійних і соціальних функцій), врахування думок про якість навчально-виховного процесу;
- володіння сучасними методами й засобами виховного впливу.

Формування особистості майбутнього спеціаліста вимагає розширення соціального контексту виховних впливів на студента. Мається на увазі більш тісне та глибоке поєднання: по-перше, розвиваючого навчання; по-друге, особистісного впливу на студента в процесі педагогічного спілкування; по-третє, культурного впливу на студента в процесі педагогічного спілкування; по-четверте, культурного впливу на студента всієї життєдіяльності колективу навчального закладу й особливо студентської групи; по-п'яте, формуючого впливу культурно-виховного процесу й особистої соціальної діяльності студентів, залучення їх до студентського самоврядування.

Таким чином, виховання являє собою процес становлення, збагачення і вдосконалення духовного світу людини і творчого оволодіння всією доступною культурою у конкретному соціально-історичному контексті. Воно відображає тріаду “знання – переконання – практична діяльність”, яка реалізується завдяки різноманіттю методів виховного впливу на студентів. Виховання і навчання в процесі підготовки спеціаліста сьогодні мають бути спрямовані на формування його особистісної культури, організацію діяльності в умовах гуманізації виховання, гуманітаризацію освіти і підвищення загальної культури педагогічного процесу.

Література:

1. Аристотель. Соч. в 4-х томах / Аристотель ; ред. В. Ф. Асмус. Серия “Философское наследие”. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
2. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1990.
3. Зязюн Л. Гуманістична парадигма освіти і виховання / Л. Зязюн // Вища освіта України. – 2002. – № 3. – С. 111–116.
4. Кант И. Лекции по этике / И. Кант / пер. с нем. ; общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. – М. : Республика, 2000. – 431 с.
5. Кротюк В. А. До проблеми філософського розуміння змісту освіти // Антикризисне регулювання у сфері державних фінансів, роль науки у вищих навчальних закладах. Матеріали V Симпозіуму. – Х, 2012. – С. 161–162.
6. Педагогіка вищої школи : навч. посіб. / З. Н. Курлянд, Р. І. Хмелюк, А. В. Семенова та ін. ; за ред. З. Н. Курлянд. – 3-тє вид., перероб. і доп. – К. : Знання, 2007. – 495 с.
7. Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку ХХІ століття / авт. кол. : В. Андрющенко (кер.), Л. Горбунова, Л. Зязюн та ін. ; ред. кол. : В. Кремень, В. Андрющенко та ін. ; АПН України, Інститут вищої освіти. – К. : Педагогічна думка, 2007. – 350 с.
8. Щудло Світлана. Вища освіта у пошуку якості : quo vadis / Світлана Щудло. – Харків – Дрогобич : Коло, 2012. – 340 с.
9. Ярошовець В. І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму : підручник / В. І. Ярошовець. – К. : Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2008. – 263 с.

Рецензент – доктор соціологічних наук, професор, завідувачка кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Харківського гуманітарного університету “Народна українська академія”
Є. А. Подольська

Любов Мазур

УДК 1: 572:159:923.2

ЗНАЧЕННЯ РОМАНУ ЯК "ПРАКТИКИ СЕБЕ" У ФОРМУВАННІ МОДЕРНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

У статті проводиться думка, що роман являє собою особливу світську форму "практик себе", що виникає у добу Нового часу на основі розвитку приватних стосунків; показано, що нарративні практики творять нову модель особистісної самоідентичності, соціокультурними вимірами якої стають час, почуття і артефакти міжособистісного спілкування.

Ключові слова: практики себе, самоідентичність особистості, нарратив, нарративна ідентичність.

Mazur L. A value of novel as "practices of itself" is in forming of modern self-identity of personality

An idea is conducted in the article, that a novel shows the special secular form of "practices of itself", that arises up in New time on the basis of development of private relations. Becoming of novel went out of influence of any proof literary traditions – opening of historical value of facts of the personal life took place on the basis of municipal folklore that acquired the lines of folk form of practice of itself. Stories overgrew not simply due to quantitative addition of separate episodes of life; they were consistently opened out in space and time, acquired certain structure and became integral history of one life.

They lost moralist instructive character: Unlike the heroes of folk epos of previous epoches, which executed will of people, personified his hope, in a novel a man operates independently, from itself.

Innovative maintenance a novel, which was engendered in everyday practice of people, creates the new model of human self-identity, which is formed in active copulas with the world: in the scalene intermingling with other people and capture of activity different kinds. Roman is practice of itself not in that sense, that sometimes at leisure we read books, but because with us there is something fundamental, when the act of reading is intertwined in some totality of our vital displays, vital acts and crystallizes in a clear form that happened with us, that saw that we had read.

A value a novel in forming of modern self-identity consists in that, being "by passing of life", he becomes the instrument of cognition of own desires, which enables to realize itself. In head for self-realization of personality, it closes up with spiritual practices itself in confession of the real life, which is out of workaday. It goes out from here that a point is some; accrete with a lasting act, absolute "I", different from the plural of psychological "I" that makes maintenance of self-identity of personality.

Practice of narration give the modern identity of the new sociocultural measuring – sphere of senses, internal feeling of time, artifacts of interpersonally intercourse.

Keywords: novel, practice itself, self-identity of personality, narrative, narrative identity, internal feeling of time.

Мазур Л. Значение романа как "практики себя" в формировании современной самоидентичности личности

В статье проводится мысль, что роман представляет собой особую светскую форму "практик себя", возникающую в эпоху Нового времени на основе развития частных отношений; показано, что нарративные практики создают новую модель личностной самоидентичности, соціокультурными измерениями которой становятся время, чувства и артефакты межличностного общения.

Ключевые слова: практики себя, самоидентичность личности, нарратив, нарративная идентичность.

Актуальність дослідження формування особистісної самоідентичності зумовлюється не тільки теоретичним інтересом, але й виражає повсякденну ситуацію, яка переживається усіма. Тому такого важливого значення набуває аналіз чинників конституювання самоідентичності особистості, її аутотрансформації у практиках себе. Якщо античні та християнські практики себе досліджувалися в контексті становлення людської суб'єктивності в П. Адо, М. Фуко, С. Хоружого, О. Соловйова, то залишається проблематичним питання: що ж постало основою формування модерної самоідентичності особистості за умов секуляризації повсякденного життя людини? На нашу думку, у формуванні модерної ідентичності велику роль зіграла така форма практики себе, як роман. Від усієї попередньої літератури він відрізняється тим, що змальовує буденність: у ньому розповідається про приватне життя звичайних людей в усіх подробицях. Ретельно дослідити окреме, щоб прийти до загального, – основний шлях, яким люди приходили до розуміння свого життя. Метою цієї статті є спроба довести, що роман за своїм призначенням і формою постає своєрідною практикою себе, яка стала одним із чинників формування модерної самоідентичності особистості.

Роман як літературний жанр виник наприкінці епохи Відродження і завдяки розвитку друкарства набув великої популярності й увійшов у практику буденного життя. За літературною формою, роман – це епічне оповідання, яке охоплює усю людську дійсність часу в усій її багатогранності. Розвиток особис-

тісного начала у повсякденному житті обумовив такі нововведення у його змістовності, як перехід до прози, оповідь від першої особи, багатолінійність, що поєднує кілька планів оповідання композиції, використання живої розмовної мови тощо. Образ людини як цілісної реальності та конкретної особистості стає вихідною точкою ставлення митця до світу і мірою для оцінки усіх речей, подій, відносин світу.

Така глибока зміна природи мистецтва зумовлена конкретно-історичними причинами. Якщо в античному і середньовічному суспільстві людина ідентифікується з тим місцем, яке вона посідає у суспільстві [4], то тільки у період розпаду феодальних відносин вперше виникає “відмінність індивіда як особистості від класового індивіда” [7, с. 83–84].

У гомерівському епосі, класичних грецьких трагедіях і комедіях, римській сатирі, лицарських поемах середньовіччя сюжет складається з історичних подій, основні персонажі зображені з позиції тих державних і громадянських функцій, які вони виконують в суспільстві. Приватне життя на той час не мало суспільної цінності, носило політичний характер і було поглинуте публічною сферою. У часи пізньої античності з’являються твори, які зосереджені на приватному житті, – “Херей і Калліроя” Харитона, “Левкіппа і Клітофонт” Ахіла Татія і найвідоміший твір “Дафніс і Хлоя” Лонга. У них, як правило, зображена любляча пара, яка волею долі, насильно розлучається, але у фіналі закохані, пройшовши через багато тяжких випробувань і страждань, поєднуються. Зображені тут герої, навпаки, не мають іншого життя, крім приватного. Виявляється, що є дві крайності: людина або повністю, без залишку ідентифікується з роллю і суспільною маскою, або зводиться до тваринної природи, є індивідом поза суспільством. Дафніс і Хлоя жили у лоні природи і “наслідували те, що чули, те, що бачили: чуючи спів птахів, вони самі співали: дивлячись, як стрибають вівці, самі вони легко стрибали і, як бджоли, квіти збирали” [5, с. 87].

Але в ренесансній новелі приватне життя починає розглядатися вже не як відпадіння від суспільного, а навпаки, як шлях до набуття істинно людських якостей. Це засвідчує, що в самому суспільстві відбулися істотні зрушення: рвалися родові та феодальні зв’язки між людьми, а нові суспільні взаємини формувалися як приватні. Основна тенденція розвитку нового суспільства полягала саме у тому, що між людьми не повинно бути будь-якого іншого зв’язку, окрім приватного. Зв’язок приватного інтересу ставав всезагальним, що створювало ґрунт для розвитку людської індивідуальності. Приватні зв’язки зривали феодальні маски, оголюючи справжні людські якості, які були приховані за ними.

Як стверджує Вадим Кожинов, – “роман спочатку виникає в усній творчості народу як безпосереднє засвоєння нових людських відносин, нової, небувалої взаємодії людини і суспільства – взаємодії, що склалася напередодні буржуазної доби. Тому спочатку роман формується, по суті справи, поза впливом будь-яких стійких літературних традицій – у певному сенсі “на порожньому місці”” [3, с. 41]. Тут йдеться про те, що відкриття історичного значення фактів особистого життя відбулося на основі міського фольклору, що набував рис народної форми практики себе. Герої народних новел приходили прямо з вулиці, ними ставали ремісники, купці, прості люди, які були відомі завдяки своїй дотепності, активній діяльності, незвичним ситуаціям, у яких вони опинялися. Якщо героїв народного епосу попередніх епох об’єднувала єдина фабула, – вони залишали рідні краї, щоб перемогти ворогів, відкривали нові країни, завойовували руку і серце королівських доньок й у будь-якому разі виконували волю народу, уособлювали його сподівання, то тепер шліфувалися спроби зобразити людину як таку, що діє самостійно, від самої себе.

Народні оповідання, що передавалися із вуст в уста, оформляли масовий практичний досвід, впливали на становлення самоідентичності особистості. Проявлялася чітка тенденція об’єднувати різні прояви приватного життя навколо одного характерного персонажу – Бертольдо в італійському фольклорі, Педро Урдемаласа – в іспанському, Тіля Уленшпігеля – в німецькому тощо. Оповіді розросталися не просто за рахунок кількісного додавання окремих епізодів життя, вони послідовно розгорталися у просторі й часі, набували певної структури і ставали цілісною історією одного життя. Вони втрачали моралістичний повчальний характер: оцінка вчинків не завжди однозначна, часто герой постає в ореолі співчуття, набуває своєрідної чарівливості [2].

Оповідання об’єднувалися, розпадалися, вбирали нові ознаки і нюанси, відкидалося застаріле: вони існували й розвивалися у свідомості людей у нерозривному зв’язку з їх реальним життям. У якийсь момент вони склалися у цілісний твір. Так, у 1515 р. в Німеччині надрукована народна книга “Забавне читання про Тіля Уленшпігеля, уродженця Брауншвейга”, в якій розкривався цілісний образ героя через історію його життя, його становлення як неповторної особистості від народження до смерті; у 1554 р. в Іспанії вийшла повість “Життя Ласарільо з Термеса” про мандрі малолітнього поводиря. Герої самі по собі випромінюють стихію приватного життя. Їхні власні історії – це не ланцюжок подій, зумовлених зовнішніми обставинами суспільного життя, вони народжуються зсередини, є результатом особистих спонукань і пошуків. Спонтанні прояви приватного життя вбирають у себе приховані і розпорошені у житті струмені нового світосприйняття і нового практичного ставлення до світу і самого себе. Те, що композиція сюжету народної повісті представлена мандрами героя, має певне символічне значення. Фабула міфів і епосів всіх часів і народів однакова: герой обов’язково мандрує. Те, що спо-

нукає залишати домівку – мотиви і детермінація мотивів, можуть бути різними, але обов’язковим є повернення героя. В елліністичних практиках турботи про себе йшлося про те, що треба відійти від самого себе для того, щоб повернутися. Процес самоідентифікації у тому якраз і полягав, щоб описати подібну петлю. Християнські практики розмикають цю петлю і утворюють зовсім нову траєкторію руху від себе до себе інакшого, оскільки він стає водночас рухом до Бога. Синергія людського зусилля і божественної благодаті змінює онтологічну межу людини. Розмикання буття робить можливою зміну людської природи.

Епоха ж Нового часу створила небувалу екзистенціальну ситуацію: людина постійно знаходиться у стані переходу, змін. Тут вже саме звичайне життя стає для людини практикою себе. Адже у християнському середньовічному суспільстві люди нерозривними узами були прив’язані до певного місця, території і до певної суспільної організації – до селянської общини, ремісницького цеху, монастиря, феодалного помістя тощо – жили у замкненому маленькому світі. Можна зазначити, зросталися з ним і носили в собі, як раглик носить на собі мушлю-хатинку. І навіть поневіряючись чи мандруючи в далеких краях, людина не могла позбутися “мушлі” на собі. Невидима нитка, яка пов’язувала людину з її визначеним місцем у суспільному організмі, ніколи не рвалася, хіба що могла трохи розтягнутися, щоб потім стиснутися, і повернути її назад, і ще міцніше прив’язати до звичного налагодженого життя. Християнські практики чернечого життя давали можливість відгородитися від зовнішнього світу, але ще сильніше прив’язували до релігійного братства. Сили переносити усамітнення і крайні форми відлюдництва давав саме духовний зв’язок з наставниками, вчителями і Богом.

Але вже наприкінці феодалної епохи ці маленькі світи починають розпадатися і вже не можуть бути опорою для людей, залишаючи їх наодинці із самими собою і своїми проблемами. Саме ця ситуація набуває такої екзистенціальної гостроти, що призводить до поступової руйнації архетипу героя в його традиційній структурі самоідентифікації. Народна книга про Тіля Уленшпігеля фондує нову схему самоідентичності. Син ремісника, який дуже рано осиротів і змушений був піти на пошуки роботи і кусня хліба. Його охоплює дух бродяжництва, пустоців і свободи. Щоб отримати робоче місце, на традиційне питання про цехову належність, він називав те ремесло, представником якого був майстер, що стояв перед ним. Він зчився на ходу, легко переймав нові премудрості, але його веселий і незалежний характер не давав йому шансів надовго затриматися на одному місці. Він сам з легкістю змінював і рід, і місце роботи, кепкував з тих, хто усе своє життя залишався в одній мушлі і не намагався вийти з неї назовні.

Невгамовний герой за своє життя обійшов землі не тільки Німеччини, але й Данії, Голландії, Чехії, Італії, Франції, Польщі. Він мав справу з представниками усіх ремесл: ковалями, кравцями, кушнірами, столярами, булочниками, лікарями, купцями, ченцями, священиками, навіть з данським королем і Папою Римським. Він над усіма кепкує, проявляючи і дотепність, і кмітливість, часом розважаючи людей, а часом і дратуючи їх своєю зарозумілістю і злостивістю. Стає примітним те, що психологічні риси Тіля, які спочатку пояснюють мотиви його поведінки, поступово набирають соціально-історичного значення, проявляються як людська тенденція цілої епохи. Це дає підстави стверджувати, що життєвий шлях Тіля Уленшпігеля представляє нову модель людської самоідентичності. Якщо раніше людина повністю була ідентифікована з соціальною маскою, яка призначалась їй від народження і яка зросталася з її личиною, то Тіль вступає в життя без маски, як вільний автономний індивід, який лише з тією чи іншою метою свідомо надягає на себе маску, граючи ту чи іншу роль. Людина починає протистояти усьому світові, створюючи свій маленький, але цілісний мікрокосм, і не тільки протистояти, але встановлювати зв’язки з цілим світом, а не тільки з тим вуликом (общиною), до якого вона раніше належала. Великий світ, макрокосм, на той час міг бути лише об’єктом споглядання.

Не будемо спинятися на споглядальному характері античної і середньовічної філософії, звернемо лише увагу на те, що в літературі склався один із центральних жанрів середньовіччя – так звані “бачення”: “Бачення Пітера Пахаря” Ленгленда, “Роман Рози” Жана де Мена, “Божественна комедія” Данте тощо. Але Тіль Уленшпігель не споглядає світ, він активно вторгається у нього. Тут він подібний до лицарів, які так само активно оволодівали світом: відвідували далекі невідомі краї, воювали з драконами, здобували чарівні і дорогоцінні речі. Але світ, який засвоює Тіль, найбуденніший і дуже прозаїчний. Йому протидіють не велетні і чудовиська, а звичайні люди з їх законами і звичаями, хоч світ не стає від цього менш небезпечним і таємничим. Проте головна відмінність між ними полягає в іншому – лицар був наділений нелюдською силою і мав чарівну зброю, бо він уособлював силу і волю всього народу, а Тіль був звичайним смертним, який не мав жодних надприродних здібностей і міг розраховувати лише на самого себе. Тому саме окремий індивід, приватна особа стає героєм новочасної епопеї.

Новаторський зміст книги про Тіля Уленшпігеля, який зародився у повсякденній практиці народу, творить нову модель людської самоідентичності. Новочасна ідентичність формується в активних зв’язках зі світом: різнобічному спілкуванню з іншими людьми й оволодінні різними видами діяльності. Про те, що роман був справді практикою величезних мас людей на певному етапі історичного розвитку, зумовленому розпадом традиційних зв’язків і зародженням модерного суспільства, свідчить

поширеність “фольклорних романів” серед інших народів. Іспанським “братом” Тіля виступає Педро Урдемалас. У Франції було відоме фольклорне оповідання про солдата-бродягу на ймення Фанфан-Тюльпан, в Італії – історія пригод Бертольдо, в Англії – діяння Робін Гуда. У цих народних оповіданнях викристалізовувався практичний досвід повсякденного життя людей. Життєві історії народних героїв відображали уявлення людей про природу і призначення людини, сенс її життя, вони ставали певними взірцями для самоідентифікації простих людей.

Надалі особливого значення набуває ще один із наслідків розвитку роману як літературного жанру і його впливу на читаючу аудиторію – посилення об’єктивації світу – уявлення про гомогенний порожній час, що неминуче породжувало запитання: як ми співвідносимо власне життя з таким часом. Наше життя є ланцюгом подій у світовому часі і в будь-який момент є причинним наслідком того, що відбулось раніше. Але як оповідачі про себе, ми проживаємо ці події як розгортання смислу, який покладений у них. І ці два моменти у нашій свідомості поєднати нелегко. У літературному романі таке двопланове відтворення форми життя з подій стає вимогою жанру.

Така практика прочитання роману формувала нове почуття часу, – те, що в сучасній динамічній психіатрії називають внутрішнім Я-відмежуванням і що означає здатність встановлювати гнучку комунікаційну межу, яка забезпечує можливість індивіду переживати й усвідомлювати свою власну самоідентичність не тільки за рахунок відмежування від зовнішнього світу (зіставляти внутрішнє Я як джерело суб’єктивних переживань з об’єктивними подіями), але і від власних фантазій і пресингу внутрішніх потреб. Отже, новочасна самоідентичність передбачає рухливість онтичної границі особистості, яка встановлюється залежно від диспозиції Я щодо внутрішнього психічного простору. Це пробуджує інтерес до людських почуттів. І тому не випадково, що роман XVIII-XIX ст. високо підносить цінність почуття в його повному вираженні.

Сильні, цілісні, істинні почуття ушляхетнюють людину, вказують шлях до вищого життя. Так, у романі Ж.-Ж. Руссо “Нова Елоїза” закохані жертвують миттєвою втіхою заради чистоти і шляхетності своїх почуттів. Але нас зараз більше вражають екзальтовані відгуки на прочитаний роман, які отримав Руссо в листах від своїх читачів. Найвищим благом у них проголошується любов, а найістиннішим почуттям вважається страждання. У романі Гете “Страждання молодого Вертера” герой вдається до самогубства через неспроможність досягти звичайного щастя у цьому світі. Страждання вчать відстороненому аналізу життєвих втрат і невдач, дивитись на все як на історію, як на щось, що вже відбулось.

У буденному житті увага до часу проявилася у появі ще одного ідентифікаційного коду людини – точної дати народження. Якщо у середні віки вважали, що одне тільки ім’я людини унеможливило її ідентифікувати, і додали ще прізвище, яке часто походило від місця проживання або роду діяльності, то в Новий час цивільну особу більше засвідчує дата народження, ніж прізвище. Як влучно зазначив Філіп Ар’єс, ім’я належить світу уяви, прізвище – світу традиції. Вік, поняття кількісне, що піддається обліку з точністю до годин, прийшло до нас з іншого світу – світу чітких цифр. Він наводить багато цікавих фактів. Наприклад, коли він працював з мемуарами XVI-XVII ст., щоб відновити кілька послань із шкільного життя, то звернув увагу на той момент, що на початку кожного фрагмента був вказаний вік або дата народження його автора. На портретах обов’язково вказувалися дата написання портрета і вік зображених на ньому осіб. Сімейні портрети з датами були такими самими документами, що й альбоми з фотографіями через три-чотири століття опісля. У XVII ст. поширюється звичка гравірувати дати, які відповідають хвилюючим моментам у житті людини, на ліжках, шафах, скринях, ложках, святкових бокалах тощо. Можна підкреслити, що повселюдно виникає потреба писати історію сімейного життя, датуючи його. Турбота про точну хронологію поступово зливається з почуттям сім’ї [1], як констатує Ф. Ар’єс.

Новочасний роман створює ідеал родинного життя – теплого і пристрасного, але водночас простого і стриманого. На шлюб починають дивитись як на союз відданих друзів, об’єднання, що побудоване на почуттях, щирій приязні між чоловіком і дружиною, відповідальній турботі про дітей. У цей час багато пишеться про виховання дітей. І справа полягає не в тому, що дітей почали більше любити, а в тому, що батьківські обов’язки починають розуміти як щось таке, що робить життя гідним і вагомим. На погляд Ар’єса, родина “згуртувала себе навколо дитини та звела мур приватного життя між сім’єю та суспільством”, вона “задовольняла бажання приватності, а також прагнення ідентичності: члени родини були поєднані почуттям, звичками та своїм способом життя” [1, с. 412].

Отже, підбиваючи підсумки нашого дослідження, варто зауважити, що роман стає практикою себе не у тому сенсі, що іноді на дозвіллі ми читаємо книги, а у тому, що з нами відбувається щось фундаментальне, коли акт читання вплітається в якусь сукупність наших життєвих проявів, життєвих вчинків, залежно від того, як буде викристалізовуватися у зрозумілу форму те, що з нами сталося, те, що ми випробували, що побачили, що ми прочитали. “Література або текст, – цілком правильно вважає М. Мамардашвілі, – є не опис життя, не просто щось, що зовні (щодо самого життя) є його прикрасою; не щось, чим ми займаємося, – чи пишемо, чи читаємо на дозвіллі, а є частина того, як складеться або не складеться життя. Тому що досвід потрібно розплутати і для цього потрібно мати інструмент. Так

от... текст, тобто складання якоїсь уявної структури, є єдиним засобом розплутування досвіду; коли ми починаємо щось розуміти у своєму житті, і воно набуває якийсь контур залежно від участі тексту в ньому" [6].

І значення роману у формуванні модерної ідентичності полягає у тому, що, будучи "шляхом проходження життя", він стає інструментом пізнання власних бажань, що дає можливість реалізувати себе. У Марселя Пруста слова "реалізувати себе" збігаються зі словами "зрозуміти, що ти є насправді і яке твоє справжнє становище". Згідно з його поглядами, суть особистісної самоідентичності полягає у визначенні "де ти щодо центру". А центр твориться такими актами, які не відбулися, а вічно тривають. Наприклад, розп'яття Христа – це не акт, що колись вже відбувся, а акт, який триває увесь час у серці кожного віруючого. Наші критерії добра і краси, акти розуміння існують всередині такої структури акту, що вічно триває. Тому, на думку Пруста, не існує ніякого потойбічного світу, а є вертикальний зріз того, що тут і зараз (по горизонталі) відбувається. І в цьому зрізі життя є більш живим і повним, більш реальним, ніж повсякденне буденне життя.

Отже, роман як така форма практики себе, що сформувалась на основі світського буденного життя, у своєму прямуванні до самореалізації особистості змикається з духовними практиками себе у визнанні справжнього буття, що є поза буденним. І якщо є дві площини нашого буття, то й є водночас точка деякого, зрощеного з триваючим актом, абсолютного "я", що відмінне від нашого психологічного "я". І ця відмінність абсолютного "я", тобто інтуїції нас самих як абсолютних істот, від множини психологічних "я" становить зміст самоідентичності особистості

Еволюція роману як літературного жанру, його широке поширення і вплив на внутрішній світ людини виявили, по-перше, те, що в основі конституювання особистісної самоідентичності лежать нарративні процеси, по-друге, вони можливі за умови активного руху між приватним і публічним, особистим і культурним, минулим і теперішнім. Є усі підстави стверджувати, що сучасні індивідуалістичні підходи до розуміння нарративної самоідентичності, як продукту внутрішнього мислення або ментальної структури, приховують її соціокультурно зумовлену природу. Вона є конструктором, створеним (а не просто схильним до впливу) своїм культурним, історичним і соціальним контекстом, в якому можна виділити такі аспекти соціокультурного виміру особистісної самоідентичності.

По-перше, час. Оповідання особових історій завжди відбувається у теперішньому часі, хоча їх зміст може, звичайно, належати або до минулого, або до сьогодення, або до майбутнього. Для нарративу основними наслідками існування тимчасового виміру є те, що події чийогось життя можуть отримати сенс тільки у зв'язку з іншими подіями. Зв'язування подій один з одним (минуле, сьогодення і майбутнє) з метою надання сенсу і конструювання ідентичності, зрештою, є і завданням роману. Для нас феноменологічний перебіг часу вимагає наявності тільки тих подій, якими час відмічений особисто для нас, якими розділяються важливі епізоди нашого життя. Ці межі ніколи не фіксовані. Визначення відповідних подій, ролей і стосунків завжди виконується тільки відповідно до поточних конструкцій ідентичності. А вони постійно змінюються.

По-друге, почуття. Вбудовування цього чинника у питання самоідентичності підтверджує наявність у нас настанови, що наше існування можна відчутти. Але такі настанови навряд чи є автоматичними, швидше довільними: ми навчаємося тому, що "доцільно" відчувати у певних ситуаціях. У результаті ми постійно вчимося тому, як відчувати, як формувати, підтримувати або розривати стосунки.

По-третє, артефакти. Створюючи самоідентичність, індивіди використовують певні аспекти свого світу (такі артефакти, як мова, знаки, символи тощо, також ті, що включають поведінку, одяг, жест, культурні ролі), які існували і до них, але дають матеріал для постійно тривалого конструювання особистої самоідентичності. Найважливішим аспектом цього процесу є те, що він завжди відбувається у стосунку з іншими.

Література:

1. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Ф. Арьес ; пер. с франц. Я. Ю. Старцев. – Екатеринбург : Из-во Уральского ун-та, 1999. – 416 с.
2. Бахтин М. М. Эпос и роман: Авторский сборник / М. М. Бахтин ; сост. С. Бочаров. – М. : Азбука, 2000. – 304 с. – (Академия).
3. Кожин В. Происхождение романа. Теоретико-исторический очерк / В. Кожин. – М. : Советский писатель, 1963. – 438 с.
4. Кон И. Социология личности / И. Кон. – М. : Политиздат, 1967. – 383 с.
5. Лонг. Дафнис и Хлоя / Лонг ; пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева. – М. ; Л. : Academia, 1935. – XXI, 197 с. – (Серия "Античная литература").
6. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст "В поисках утраченного времени" [Электронный ресурс] / М. К. Мамардашвили. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/library/mmk/topology.html>.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / Карл Маркс. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – 416 с.

Тетяна Подольська

НАРАТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ Й ЕТИЧНІ ЗАСАДИ КОМУНІКАТИВНО-ДИСКУРСИВНОГО ПРОСТОРУ

Обґрунтовано значущість наративної ідентичності як актуальної за умов сьогодення концепції, що враховує темпоральні властивості людського буття та множинність його проявів. На рівні соціально-філософської концептуалізації поєднується евристичний потенціал понять “ідентичність”, “наратив” та “комунікація” в понятті “наративна ідентичність”, що реалізує свою пізнавальну і посягальну інтенцію в просторі комунікативно-дискурсивних практик.

Ключові слова: ідентичність, наратив, наративна ідентичність, комунікація, повсякденність, комунікативна дія, відповідальність.

Podolska T. The narrative identity and ethical principles of communicative and discursive space

Identity as a process of permanent construction in the context of personal narrative development has been examined. Within the framework of social-philosophic conceptualization a heuristic potential of identity, narrative and communication conceptions are combined in the thesis with the conception of narrative identity, which realizes its cognitive and explanatory intention in the space of communicational-discursive practics.

The concept of identity has been analyzed from the point of historical and philosophical filling with categories of sameness and difference, the internal and external, the single and multiple that are meaningful for its content. At the same time historical transformations of the concept and phenomenon identity has been traced in the ontological, gnosiological, as well as existential and communicative dimensions, and namely in the perspective of moving from the philosophy of consciousness to the philosophy of communication.

It has been indicated that narrative as a method of cognition, which combines the subjects of language and time, influence of sociocultural factors upon psychological balance of a human, in full demonstrates its efficiency in the space of sociohumanitarian cognition.

The significance of narrative identity as an actual conception of today has been substantiated on the basis of both human being temporality and multiplicity of its possible manifestations.

It was ascertained that the construction of narrative as one of fundamental components of social interaction whereas that of narrative identity as the process of self-consciousness of a person on the basis of his or her speech actions and deeds in the space of interpersonal, discursively determined communication makes it possible to affirm the narrative character of social reality, and namely to speak about narrativization of social reality.

The explication of the problem of narrative identity, offered in this work, is based on the necessity of self-defining of a person near other and for other. Therefore the conclusion consists in the fact that the most adequate way to analyze the narrative identity is possible in the space of communication, and dialogue that are oriented on comprehension of both another person and oneself. Namely in the context of social interaction individuality has the best way to manifest oneself, whereas his or her actions, and speech acts afford ground for speaking about definite authorship, about in this way narrated I.

Particular importance in the context of mutual understanding of everyday life actors consists in the responsibility for actions, and oneself narrations, which is identified as a moral constituent of the narrative identity.

Key words: identity, narrative, narrative identity, communication, everyday life, communicative act, responsibility.

Подольская Т. Наративная идентичность и этические основания коммуникативно-дискурсивного пространства

Обоснована значимость нарративной идентичности как актуальной концепции, учитывающей темпоральные характеристики человеческого бытия и множественность его проявлений. На уровне социально-философской концептуализации объединяется эвристический потенциал понятий “идентичность”, “нарратив” и “коммуникация” в понятии “нарративная идентичность”, которая реализует свою познавательную и объяснительную интенцию в пространстве коммуникативно-дискурсивных практик.

Ключевые слова: идентичность, нарратив, нарративная идентичность, коммуникация, повседневность, коммуникативное действие, ответственность.

У сучасному світі проблема людини дедалі частіше розглядається крізь призму набуття нею ідентичності (ідентичностей), оскільки від цього головним чином залежить формування особистості, її моральних якостей, поведінки та здатності до саморозвитку. Наш час швидкоплинних соціальних зрушень, глобалізаційних порухів, необмеженої комунікації невблаганно примушує віднайдення у власній ідентичності душевного спокою та розуміння свого топосу в соціальному устрої. Тому необхідно висвітлювати в контексті сучасного становища людини з урахуванням сучасних соціокультурних

реалій та їх впливу на трансформацію “життєвого світу”. Оскільки нарративна ідентичність відображує темпоральність буття, актуальним є аналіз механізму вплетіння категорії часу в соціально-філософський дискурс нарративної ідентичності в поєднанні з вивченням чинників, що сприяють процесу трансформації етичних регуляторів життєдіяльності людини з зовнішнього простору у внутрішню потребу моральної відповідальності в інтерсуб’єктивній площині.

Поняття нарративу, який сьогодні виступає одним із провідних методологічних конструктів у сучасному соціогуманітарному пізнанні досліджується з позицій філософської актуалізації Ж.-Ф. Ліотаром, Й. Брокмейером та Р. Харре, О. Г. Трубіною, Т. С. Воропай, Л. М. Газнюк, Н. Ю. Ісак, В. М. Сировим. Серед головних теоретиків комунікативно-дискурсивного простору та проблем етичної раціональності можна назвати М. Ріделя, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бюлера, В. Кульмана, В. Гьосле, О. Ф. Больнова. Узагальненому аналізу проблемного простору комунікативної практичної філософії присвячено роботи В. М. Фурса, А. М. Єрмоленка, Л. А. Ситниченко, Н. А. Бусової. Філософське пояснення комунікації можна знайти в теоретичних доробках К. Ясперса, М. М. Бахтіна, М. Бубера. Вивченню дискурсу присвячено наукові розвідки Й. Брокмейера, Р. Харре, Дж. Брунера, Л. Дж. Філіпс та М. В. Йорґенсен. Проблеми етики, відповідальності постають серед головних у роботах таких дослідників як Г. Йонас, Е. Левінас, Ф. Канке, П. Рікер та ін.

Мета цієї статі – окреслити можливість прикладного застосування нарративної ідентичності як продукту міжособистісної взаємодії в рамках головних положень комунікативної практичної філософії та дискурсивної етики.

Тема дослідження стосується, перш за все, аналізу духовних вимірів людини та культури, проблеми їх включеності у цивілізаційні процеси, які поряд з культурою створюють та підтримують цінності суспільства. Саме тут починаються зв’язки людини зі світом: пізнання реальності в науці, переживання її у художньому образі, оцінка з точки зору критеріїв добра та зла, збагнення “абсолютного духовного” начала світу та інтимний зв’язок з ним у релігійній свідомості. На перехресті цих основних координат культури знаходиться людина, на ній вони сфокусовані, вона ж виступає єдиним творцем та метою. Процес персоналізації людини, який знімає у собі історично передуючі йому процеси соціалізації та індивідуалізації, призводить до підйому індивіда з рівня одиничності до рівня особливості, до становлення особистості як індивідуального здійснення суспільних відносин та самостійного їх суб’єкта. Саме тому логічним та доречним є розгляд питання механізму втілення концепту нарративної ідентичності в просторі комунікації, наголос на важливості теорії комунікативної раціональності для досягнення розуміння цілком реальних перспектив, практичного значення такого тлумачення етично навантаженої ідентичності.

Пригадуючи погляди А. Турена щодо “негативної ідентичності” та взагалі фрагментарності ідентифікаційних процесів в умовах “надреальності”, не варто нехтувати потужною актуалізацією проблеми відповідальності людини в умовах глобалізації та вільного вибору цінностей. Зрозуміло, що цьому передуює, зокрема, крах великих нарративів, а поява та ствердження феномену “мерехтливої відповідальності” характеризує природність проявів людської захисної поведінки та виступає її логічним наслідком. Але ж погодимось, по-перше, такий алгоритм соціальної дії не має потенціалу до суспільної консолідації та облаштування бажаної, зрозумілої, спільної з Іншим повсякденності. По-друге, шлях визначально нескінченної ідентифікації варто розглядати не як перспективний та продуктивний процес набуття більш-менш комфортної ідентичності, що передбачає соціально-психологічну рівновагу. Насправді, прагнучи спокою для власної самості, відчуття спільності з іншими цінностей, морально-етичних настанов, ми, відштовхуючись від надто звабливих та легких на перший погляд фрагментарних ідентичностей та “мерехтливої відповідальності”, лише глибше занурюємось у безодню неспроможності поділити інтерсуб’єктивний простір, цей “життєвий світ” та відповісти на заклики буття. А тому перед людиною постало питання пошуку об’єднуючої ланки між нагальною за умов сьогодення потребою бути різною, швидко підлаштовуватись під “плинну сучасність”, з одного боку. Проте, з іншого боку, не забувати, що цей життєвий простір, горизонт значень ми поділяємо з іншими та вимагаємо від них зрозумілої для нас поведінки, дискурсивних патернів з метою мати можливість й надалі бути різним. За умов відповідності очікуванню інтерсуб’єктивного простору, суспільної системи ми можемо та навіть більше – маємо морально зобов’язані, повсякчас робити висновки, що запропоновані раніше відмінності в тотожності нашої ідентичності здобувають / не здобувають реалізації та допомагають / не допомагають краще зрозуміти себе та досягнути власну буттєвість.

З огляду на вищезазначені положення в роботі здійснена спроба пояснити нагальну потребу та важливість висвітлення проблеми перманентного (ре)формування розуміння особистісної сутності, формування особистісної ідентичності в контексті етичних засад сучасного комунікативно-дискурсивного простору. Саме такий підхід вважається спроможним уникнути безвідповідальності у поясненні “ситуації людини”. Прикметним також є те, що при такому поясненні індивід отримує поштовх до важливості бути включеним у суспільні відносини, оскільки перш за все у комунікаційному просторі уможлиблюється життєздатність ідентичності у розумінні повсякчасного узгодження подій, нарративів

життя в ситуації постійного поглинання безліччю дискурсивних моделей. Останні ж, ґрунтуючись на засадах комунікативної практичної філософії, вимагають постійного продукування етики дискурсу, тобто постійного оновлення моральних норм та принципів комунікативної спільноти, яке виявляється результатом розуміння світу повсякденності, а разом і з цим належним чином впливає на порозуміння між його членами та досягнення консенсусу.

У цьому контексті актуальними і нагальними є морально-етичні складові сучасної практичної філософії, адже становище людини сучасного суспільства щонайперше виявляється як етична проблема. В переліку чинників, що вплинули на таку позицію, окрім всім зрозумілої відповідальності за виклики техногенної цивілізації, безмежної комунікації та свободи, не менш важливою виступає нагальна проблема відповідальності індивіда перед загалом за свої слова та дії, оскільки “самість самодотримання” сьогодні виступає гарантом впізнання нас у безлічі комунікативних ансамблів. Це, своєю чергою, слугує еґотичним потребам людини в плані осягнення власної історії та можливості постійного внутрішнього спокою, що практично вичерпно досягається функціонуванням нарративної ідентичності в просторі комунікативно-дискурсивних практик.

Доцільність застосування методологічних настанов практичної комунікативної філософії зумовлена одним з її завдань, яке формулюється як “дослідження універсальної прагматики, тобто аналіз глибинних умов можливості мовно-комунікативного спілкування, виявлення загальних норм, що складають підвалини комунікативних практик і виникають у мовленнєвих взаємодіях людей” [12, с. 7].

Визначення нарративної ідентичності як розповіді про себе в мовній взаємодії та узгодженості її з минулим досвідом особистості проблематизує той простір, у якому уможливується здатність такого самоконструювання, створення адекватного уявлення про дійсність, тобто комунікативно-дискурсивний простір.

Враховуючи вищезазначене, можна дійти висновку, що пропозиція розглядати проблему індивідуальної ідентичності в площині міжособистісної взаємодії ґрунтується на: 1) неможливості в історико-культурному ракурсі мислити себе поза співвіднесенням з Іншим (людиною, структурою суспільства), оскільки від цього головним чином залежить взагалі наше формування як суспільної істоти; 2) наявності системи координат навколишнього світу, яка опосередкована мовою і визначає повсякденність; 3) діалогічній природі особистості – чи не найважливішій екзистенційній характеристиці; 4) потребі повсякчасного випробовування свого суб’єктивного світу на предмет підтвердження його відповідності (суб’єктивного світу) об’єктивній реальності.

Повертаючись до аналізу “ситуації людини” Х. Арендт, варто наголосити, що тут переконливо акцент робиться саме на дії, яка розуміється як комунікативна взаємодія та дозволяє людині залучитись до соціального контексту, а світ загалом являє простір, створений справами та промовами людей. Дія та мова мають найтісніший зв’язок, оскільки у будь-якому людському акті апіорі міститься відповідь на питання “Хто ти?”. Завдяки цьому розкривається “хтойність” діючого суб’єкта. “Тільки якщо хтось ще в змозі зрозуміти зміст наших слів, як і призначення наших дій, можна зазначити, що розкрита ідентичність “Я” [14, с. 127]. Важливим висновком з цього для нас є те, що комунікативна дія повинна відштовхуватись від визначального налаштування на порозуміння, внаслідок чого вона й здобуватиме право називатись взаємодією, взаємовпливом між індивідами.

Також варто підкреслити суттєве зауваження Х. Арендт, що дія реалізується в просторі, який встановлюється шляхом визнання інших. В цій реальності у людини є шанс стати “кимось”, оскільки, залучаючись до міжлюдських стосунків, ми приймаємо за основу своєї ідентичності незворотний хід подій власного життя, що впливає з не виправності наших дій. Таким чином, реалізація комунікативної дії досягається певним чином завдяки залученості до практичного дискурсу.

Однією з головних характеристик сучасного світу є ситуація оберненої пропорційності між процесами зростаючої залежності людини від різноманіття індивідів та груп та зростання відчуження від них же. Такий стан справ можна трактувати як відсутність справжньої відповідальності за власні дії, що, своєю чергою, є результатом негативного наповнення світу. В ситуації занепаду світу, “поховання” ідей К. Ясперс наголошує на важливості виключно позитивного наповнення світу в процесі створення людиною себе, що надасть можливість здобуття нових зустрічних ідей, а відтак – виходу з ситуації прихованості [11, с. 185]. К. Ясперсом ретельно досліджується важливість комунікаційного простору співіснування людей. Говорячи про три форми комунікації (“наявне буття”, свідомість та дух), філософ знаходить їх недостатніми та формулює необхідність ще однієї, найважливішої форми, а саме – “екзистенційної комунікації”, ґрунтованої на глибоких особистісних стосунках. Комунікація стає можливою у певній “сенсовій дійсності” та виявляється простором розуміння себе, можливості людини стати справжнім опертям власного персонального буття [11, с. 185]. Аналіз К. Ясперса, на нашу думку, можна охарактеризувати переважно як антропологічний, він акцентує на важливості комунікації з Іншим задля віднайдення себе, подолання власної самотності. Незважаючи на факт постановки проблеми відповідальності в сучасній комунікації, остання, на нашу думку, розчинилась в роздумах щодо людської екзистенції та не знайшла свого чіткого пояснення.

М. Бубер також аналізує відношення “Я-Ти” як “актуальне співбуття” діалогічне за своєю природою. Останнє розуміється як комунікація, коли кожна людина, що причетна до спілкування, ставиться до іншої людини як до свого супутника в плині життя, а не як до об’єкта [3]. Це положення, як відомо, здобуде свій відголосок та подальший розвиток у рамках “рефлексивної трансцендентальної філософії” К.-О. Апеля, в якій з’явиться можливість адекватно та достатньо повно досягнути феномен інтерсуб’єктивності та розглянути його як один із найважливіших принципів філософії [1; 2; 12].

Діалог як “рух сполучення” виступає головною засадою нарративної ідентичності, що її впорядковує. Він розуміється достатньо широко і визначається не тільки як спілкування, але й як взаємна спрямованість внутрішньої дії. Осягнути таємницю іншого стає можливим завдяки діалогічному спілкуванню.

Виходячи з вищезазначеного, незважаючи на ці “недоліки” переважно філософсько-антропологічної спрямованості поглядів К. Ясперса та М. Бубера, треба віддати їм належне за актуалізацію філософії діалогу, спілкування, комунікації. Це спонукало до подальшого розвитку згадуваних теоретичних напрямів, оскільки об’єктивно визріла необхідність формування на теоретичному рівні опору потужним інструментам інформаційно-пропагандистської машини, ситуації “спрощеної зрозумілості, атмосфери моральної загальнодоступності, поверхневого перекомбінування елементів повсякденної свідомості” [12, с. 93]. Конформність у міжособистісних взаєминах, дотримання шаблонних моделей поведінки, стандартність мислення як результат впливу таких “надбань” не можуть позитивно впливати на розвиток соціокультурної комунікації на всіх щаблях соціальної системи (ані на “мікрорівні”, ані на “макрорівні”).

Відштовхуючись від того, що комунікацію можна визначити як “універсальне надбання людства й універсальну реальність суспільного існування”, можна заключити, що “вона є останнім підґрунтям і свідомості, і пізнання, і суспільного буття” [12, с. 7].

К.-О. Апель, виходячи з положення, що поза комунікацією людина взагалі не існує, пояснює відповідно й те, що кожен комунікативний акт “а ргіогі” передбачає комунікативність, а комунікація за способом здійснення – “ідеальну комунікативну спільноту” [1]. У цьому, за К.-О. Апелем, і полягає принцип “апріорі комунікації”, наявність морально-нормативного ядра якого стає зрозумілим кожному з членів такої спільноти. За такою логікою, навіть до акту безпосередньої взаємодії ми вже поважаємо того, з ким маємо спілкуватись. А розпочате спілкування мотивується завданням досягти взаєморозуміння зі співрозмовником, універсальне ж бажання в кожному вбачати такого диктується метою власне спілкування.

Філософське тлумачення комунікації, яке тут пропонується, дає змогу пояснити нове визначення етики, що будується на реалізації умов інтерсуб’єктивного спілкування [7; 16]. Тобто сформувані засади дискурсивної етики як такої, що уможливило раціональне обґрунтування норм моралі в суспільстві, а тому – й по-новому визначити правила самодотримання в конструюванні морально навантаженої ідентичності.

Відаючи належне революційності комунікативної філософії К.-О. Апеля, філософ В. Гьосле, як зазначає Л. Ситниченко, доходить висновку, що “якраз на тлі саморуйнування розуму й уможливленоється розгортання трансцендентально-прагматичної програми відновлення раціоналістичної філософії і водночас пошуків нових, відмінних від традиційного, спрощено раціоналістичного підґрунтя засад для ствердження життєздатних загальних цінностей у нових умовах, коли “бог помер”, а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом” [12, с. 15].

Послідовник цих думок Ю. Габермас висуває ідею комунікативної раціональності та розглядає комунікативну філософію як “комунікативну етику” через те, що “комунікація” та “порозуміння” як головні поняття такої філософії неминуче передбачають суб’єкт-суб’єктний зв’язок, а це вже призводить до взаємонакладання етичного та філософського проблемних просторів сфери міжособистісних людських взаємин. Н. А. Бусова зазначає: “комунікативно діючі актори орієнтовані на узгодження планів дії через досягнення *разом з іншими* спільного розуміння ситуації. Соціальна інтеграція є не епіфеноменом такої дії, а явно вираженою функцією” [5, с. 154].

На підставі цього можна припустити, що нарративна ідентичність у сенсі прагнення самопобудови з метою бути постійно “он-лайн”, соціально залученого, як простір для життя, як “домівку свого буття” саме комунікативної дії, або, на наш погляд, ширше, – комунікативного діяння. В той же час, виходячи з потреби порозуміння, комунікативної етики, цьому простору, на нашу думку, потрібна стратегія такого саморозуміння, осягнення ідентичності, внаслідок цього й сама соціальна система буде здатна втримувати рівновагу, витісняючи можливі прояви кризи ідентичності.

“Теорія комунікативної дії” або, як зазначає В. М. Фурс, – “діяння”, Ю. Габермаса спирається, своєю чергою, на теорію соціальної дії. Найсуттєвішою характеристикою останньої виступає не просто взаємодія, а саме мовна взаємодія (безліч повсякчасних перехресних нарративів, з нашого погляду), комунікація. Цей висновок Ю. Габермаса ґрунтується на положенні Дж. Г. Міда, що еволюційно вищою формою комунікації є саме лінгвістично опосередкована взаємодія, що направляється суспільними нормами. Так, соціальну дію можна визначити як “опосередкований традиціями взаємозв’язок у

повсякденній мовній комунікації” [12, с. 32; 15; 16].

Виходячи з настанов філософії комунікації, концепт життєвого світу в рамках теорії Ю. Габермаса дуже передбачувано реінтерпретується. Для Е. Гуссерля він (життєвий світ) визначався як “корелят трансцендентальної суб’єктивності”. Напротывагу цьому та, безперечно, відштовхуючись від погляду засновника феноменології, наголос Ю. Габермаса на визначальному принципі перевірки наших дій у площині інтерсуб’єктивності призводить до такого тлумачення цього поняття: життєвий світ – “культурно успадкований і оформлений у мові запас взірців пояснення, що з очевидністю стверджується в повсякденній комунікативній діяльності людей; трансцендетальне місце, в якому зустрічаються мовець і слухач” [8, с. 42; 16]. Тобто з позицій раціонального обґрунтування моральних належностей життєвий світ варто розуміти як первинну основу взаєморозуміння, ту основу, з якої беруть початок будь-які спроби суб’єктів соціальної дії досягти порозуміння, та яка, в ході цих процесів збагачується новими значеннями, що здобули своє визнання з допомогою розумної аргументації в ході дискурсу.

Такий взаємозв’язок з метою віднайдення переконливих моделей моральної поведінки найбільш повно реалізується завдяки практиці дискурсу. Останній, на думку, В. М. Фурса, – це “вид мовної комунікації, організований комплексом суворих правил” [15, с. 66]. Також дискурс розуміється, зокрема, як механізм досягнення єдності демократично організованої спільноти, “спосіб діалогічно-аргументативного перевірчення спірних домагань значущості стверджувальних та нормативних висловлювань (а також дій) з метою досягнення універсального (тобто значущого для усіх, хто здатен до розумної аргументації) консенсусу” [8, с. 47].

Як висновок, можна зазначити, що комунікація в дискурсі спрямована на порозуміння, отже, суб’єкт-суб’єктні стосунки потребують уваги та поваги до Іншого. А для того, щоб бути універсальною, вона (комунікація) має бути аргументованою, раціонально обґрунтованою та самосвідомою. Комунікативна дія, на протывагу однозначній монологічній цілераціональній дії, характеризується неоднозначністю та діалогічністю, оскільки потребує взаєморозуміння хоча б двох її учасників [12]. Наголошується на принципах взаємності та відповідальності в комунікативних діях, які поєднано в теорії дискурсивної етики, що пояснює механізми обґрунтування моральних суджень та підтримує комунікацію в суспільстві. Тобто соціалізуюча функція комунікативної дії полягає у створенні персональної ідентичності [8; 16]. У контексті комунікативної практичної філософії найбільш прийнятною для пояснення проблеми пошуку власного глибинного опертя є теорія наративної ідентичності, зміст якої неможливо розкрити поза комунікативно-дискурсивним простором людського існування.

У своєму баченні теорії справедливості П. Рікер вважає вихідним твердження, що “сам” конститує “свою ідентичність у такій структурі відносин, де діалогічний вимір превалює над монологічним, що з погляду рефлексивної філософії мав би вважатися пріоритетним” [10, с. 15]. Таким чином, етична орієнтація цього діалогічного виміру, за Рікером, міститься в таких аспектах: орієнтація на добре життя разом з іншими, для інших, у справедливих інституціях [10].

Отже, в сучасній, з одного боку, – “плинній”, а з іншого – стрімко змінній соціокультурній реальності, дуже важливим та нагальним з точки зору збереження та розвитку взаємин інтерсуб’єктивності, здорового соціального простору життєдіяльності людей є процес перманентного формування норм моралі в просторі комунікативно-дискурсивних практик. На наш погляд, власне, наявність самої етичної орієнтації в спілкуванні здатна до реконструкції або побудови тих поєднуючих соціально-історичних ланок, які було втрачено, і що, як відомо, констатувалось як дестабілізація внутрішнього світу. У цьому контексті також суттєвим є простір для можливості конструювання власної ідентичності як розгорнутої оповіді (нاراتивної ідентичності), оскільки такий процес передбачає моральнісність, відповідальність у взаєминах та поєднання часом розірваних індивідуальних наративів у взаємопов’язаний ланцюг подій життя. Комунікативно-дискурсивний простір ініціює наративну ідентичність, а в самій наративній ідентичності на передній план висуває моральну її складову [9].

Попередній аналіз призводить до висновку, що нашу ідентичність можна розуміти як певний індикатор вплетіння людини в загальну тканину суспільного простору, тобто як внутрішнє відчуття спокою, ґрунтоване та відповідності очікуванням зовнішнього середовища. Безліч наявних комунікативних мереж поглинає індивіда, який з останніх сил прагне нормального спілкування, діалогу. Таким чином, людина опиняється в пастці, оскільки, з одного боку, розуміє, що дедалі складніше чинити опір цьому процесу “оповивання” комунікацією, а з іншого – що підтримання комунікації в сучасному світі виявляється найзручнішим засобом виразити свою іншість, в тому числі й тими моделями, які в ній пропонуються (в комунікації). На щастя, це можливо тому, що ми залучаємось до комунікативної дії, являючи собою певний листковий пиріг значень, подій, досвіду, а не як *tabula rasa*.

Відповідно, визначення ідентичності як конструювання за допомогою наративного методу якнайкраще здатне вписатись у проблемне поле практичної філософії в сенсі налаштованості давати відповідь на питання щодо орієнтації людських дій, інститутів, людського співіснування. Адже очікування розуміння моєї “самоті самодотримання”, що є наслідком множинності вибору моделей ідентичності в просторі інтерсуб’єктивності, можливе за умов однакового культурного простору акторів соціальної

взаємодії або розуміння засадничих підвалин культурного обміну. Таким чином, діалогічні структури мають місце в певному павутинні суспільно-політичних дискурсів, а мета наслідування культурних взірців досягається шляхом дотримання консенсусних моральних стандартів.

В. Гьосле закликає до раціонального "пошуку" ідентичності, що вимагає орієнтації на універсальні ідеї, увагу та повагу до власної історії. Крім того, такий шлях уможливується лише в інтерсуб'єктивному горизонті нашого буття, в стосунках з іншими ідентичностями. Лише виконання всіх цих вимог у їх сукупності може призвести до формування стабільної та моральної ідентичності [6].

Повертаючись до вихідної проблеми ідентичності, в контексті якої актуальним є розгляд етичних регуляторів комунікаційного простору сучасного суспільства важливо те, що "моя ідентичність визначається зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо чи цінність..." [13, с. 44]. Таке відчуття блага має вплітатись у розуміння людиною свого життя як розгорнутої оповіді. Додамо, що цей "обрій", на нашу думку, можна охарактеризувати як сплетіння комунікативних форм, залучаючись до яких, ми щоразу намагаємось здобути визнання, досягти консенсусу та сформувані складові постконвенціональної моральної свідомості, на підставі яких ми будемо дотримуватись норм раціональної взаємодії, виходячи з внутрішньої мотивації та, відповідно, усвідомлювати власну відповідальність за слова та вчинки перед загалом. Адже людина як діалогічна істота безперечно потребує визнання власної гідності іншими, адекватного розуміння (сприйняття) персональної ідентичності, що визначається як одне з питань теоретичних пояснень комунікативної дії, дискурсивної етики та комунікативного розуму.

Йдучи життєвими шляхами, справжнім благом для кожної людини можна вважати натрапляння на власні "відбитки", тобто впізнавання результатів власних вчинків, колись правильно зрозумілих, прийнятих моделей поведінки та таких, що отримали своє продовження. Такий успіх визначається як найкраща нагорода, свідчення про відносно вірну розповідь себе, узгоджену з подіями життя, про правильний обраний нарративний метод у перманентному конструюванні ідентичності в усіх її проявах. Власне, це можна вважати реалізацією нарративної ідентичності в широкому, соціально вагомому розумінні. Говорячи про нагальну потребу в умовах провокуючого сьогодення визначитися з моральним підґрунтям ідентичності, нарративну ідентичність вважаємо гідним цього призначення. Прийняття такого розуміння ідентичності кожним знаменує високий ступінь відповідальності щодо конструювання самості, яка вже імпліцитно передбачає навіть не просто говорити "Я", а, перш за все, визнавати своє буття як певну заборгованість перед іншим, суспільством, власною історією та повсякденністю, завдяки яким ми й отримуємо щасливу нагоду існувати. Стаючи на шлях конструювання так зрозумілої самості людина, таким чином, створює надійний фундамент перспективного функціонування суспільної системи у вигляді головного, на наш погляд, малого нарративу відповідальності.

Таким чином, відповідальна самість здатна брати участь у зміні координат міжособистісної взаємодії, трансформації етичних засад суспільного устрою, виходячи із завдань дискурсивної етики. Іншими словами, комунікативно-дискурсивний простір викликає до життя нарративну ідентичність, а в самій нарративній ідентичності на передній план висуває її етичну складову. Перспективним напрямом подальшого дослідження вважаємо вивчення питань відповідальної самості в темпоральній єдності, розширення її прагматичного поля й можливості етичних міркувань.

Література:

1. Апель К.-О. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник / упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К. : Ваклер, 1996. – С. 359–421.
2. Апель К.-О. Трансформація філософії. Пер. с нем. / перевод В. Куренной, Б. Скуратов. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
3. Бубер М. Проблема человека: Пер. с нем. – К.: Ника-центр, Вист-с, 1998. – 96 с.
4. Булавка Л. А., Бузгалин А. В Бахтин: диалектика диалога versus метафизика постмодернизма // Вопросы философии. – 2000. – № 1. – С.119–131.
5. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков : Изд-во "Прометей-Прес", 2004. – 352 с.
6. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / переклад з німецької А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
7. Єрмоленко А. М. Етика дискурсу Карла-Отто Апеля у контексті українського суспільства за доби модернізації / А. Єрмоленко // Філософська думка. – 2007. – № 5. – С. 104–124.
8. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Юзеф Жицінський; пер. з польської А. Величко. – Львів : Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. – 200 с.
9. Подольська Т. В. Моральний вимір ідентичності в просторі комунікації // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна "Філософські перипетії". Серія: філософія. – № 830'2008. – С. 192–199.
10. Рікер П. Право і справедливість. – К.: Дух і Літера, 2002. – 216 с.

11. Ситниченко Л. А. Комунікативно–діалогічна концепція ідентичності в контексті сучасних філософських дискусій // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 48.
12. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
13. Тейлор Ч. Етика автентичності / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
14. Трубина Е. Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арендт // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 116–130.
15. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. – Мн.: ЗАО “Экономпресс”, 2000. – 224 с.
16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем., под ред. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2000. – 379 с.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Харківського гуманітарного університету “Народна українська академія” В. Ф. Сухіна*

УДК 7.01

Сергій Шитов

ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВПЛИВУ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ ХХ СТОЛІТТЯ НА РОЗВИТОК КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Стаття присвячена досягненню культурної ідентичності, яка є важливою складовою людини як особистості. Аналізуються тенденції та найбільш яскраві прояви художньої культури ХХ століття з точки зору їх впливу на процес формування культурної ідентичності людини. У той же час робиться спроба врахувати складність динаміки формування саме індивіда і чинники, що заважають йому досягнути стабільної ідентичності.

Ключові поняття: культурна ідентичність, модернізм, постмодернізм, масова культура, антигуманізм, типи ідентичності.

Shitov S. On some aspects of the impact of culture on the development of twentieth personal identity

The article is devoted to the problem of our time, of cultural identity. There is growing recognition of the idea of the American psychologist E. Erikson (1902-1994) that cultural identity is essential to the existence of man as an individual.

Identifying with a particular cultural community, a person perceives the whole system of spiritual values, traditions, and ideals inherent, enriching thus their potential. Then the inevitable comparison of himself with members of other social groups, allows a person to feel their originality and their ability to make a unique contribution to the cultural dialogue with them. The plan analyzes the trends and the most striking manifestations of the artistic life of the twentieth century in terms of their impact on the cultural identity of the person.

In the article is stated that a powerful influence of popular culture and the arts in the twentieth century, in fact, the "blur" of a person feeling of cultural identity. The author analyzes the reasons why this happens, and also the form of adverse effects in the artistic process (which, in turn, has a strong impact on the public consciousness). At the same time an attempt is made to take into account the complexity and dynamics of the formation of the individual factors (not just aesthetic) that prevent him to achieve a stable sense of identity.

The article also reflects the position of a number of researchers (representatives of psychoanalytic philosophy, sociology, and social psychology), focuses on the positive significance of the loss of human cultural identity. Positive value, in their view, facilitating adaptation to rapidly changing conditions of modern life.

According to the author, is "hanging", "intermediate" state, even to some extent justified by the specifics of today's dynamic life, contains a potential threat to the formation of strong fundamentals of the individual.

Key words: cultural identity, modernism, postmodernism, popular culture, anti-humanism, the types of identity.

Шитов С. О некоторых аспектах влияния художественной культуры XX века на развитие культурной идентичности личности

Статья посвящена достижению культурной идентичности, которая является важной составляющей человека как личности. Анализируются тенденции и наиболее яркие проявления художественной культуры XX века с точки зрения их влияния на процесс формирования культурной идентичности человека. В то же время делается попытка учесть сложность динамики формирования индивида и факторы, мешающие ему достичь стабильной идентичности.

Ключевые понятия: культурная идентичность, модернизм, постмодернизм, массовая культура, антигуманизм, типы идентичности.

Як відомо, проблема культурної ідентичності починає розроблятися з 60-х років минулого століття. Відбулося це не випадково, оскільки розпізнавання об'єкта та віднесення його до низки вже відомих – обов'язкова ланка наукового пізнання, художньої творчості та його сприйняття. З іншого боку, однією з найважливіших людських потреб є прагнення до різноманітних взаємозв'язків з навколишнім світом, у колективній життєдіяльності, яка реалізується в результаті ототожнення індивіда самого себе з певними цінностями, соціальним статусом, соціальними групами і культурою. Таке самоототожнення визначається в науці поняттям "ідентичність". У загальному сенсі це поняття означає усвідомлення людиною своєї приналежності до якої-небудь соціокультурної групи, що дозволяє йому визначити своє місце в соціокультурному просторі і вільно орієнтуватися в навколишньому світі.

На думку американського психолога Еріка Еріксона (1902–1994), піонера в цій галузі досліджень, відчуття культурної ідентичності передбачає сприйняття і "вбирання" людиною ціннісної системи, культурних традицій, ідеалів, характерних для конкретного соціуму, в якому він сформувався. Неминуче потім зіставлення цих елементів з подібними елементами інших культур та їх носіями в процесі спілкування неминуче призводить людину до усвідомлення своєї "несхожості", оригінальності та значущості як особистості.

Таким чином, на думку Е. Еріксона, культурна ідентичність являє собою найважливішу базу, що забезпечує особистісні параметри будь-якої людини. “Розмивання” ж культурної ідентичності, вважає американський психолог, веде до цілого “букету” негативних наслідків: неврозів, депресії, “підвішеного” стану, полегшує маніпулювання з боку і призводить до повної дезорієнтації щодо системи цінностей як у національному, так і загальнолюдському масштабах. У випадку втрати ідентичності людина відчуває свою абсолютну чужість стосовно навколишнього світу, відбувається деперсоналізація, маргіналізація, різні психічні патології, асоціальна поведінка і т. д. У разі масового характеру криза ідентичності може приймати величезні масштаби, народжуючи “загублені” покоління.

Варто зауважити, що обґрунтування Еріксоном значущості культурної ідентичності і загрозливих наслідків у разі її втрати цілком співвідносяться з процесами і тенденціями, характерними для мистецтва і духовної культури ХХ століття в країнах Європи і США. Примітним у цьому випадку є те, що найбільш великі феномени духовної культури ХХ століття: модерністське мистецтво, постмодернізм, що охопив різні галузі духовної активності (не тільки мистецтво, але й науку, філософію), масова культура в плані спрямованості на неухильне руйнування культурної ідентичності досить схожі між собою.

Однією з причин цього факту з’явилися всім відомі процеси інтернаціоналізації культурного, економічного та політичного життя Європи і США, що почалися ще з 2-ї половини ХІХ століття. Глобальна науково-технічна революція ХХ століття, бурхливий розвиток засобів масової інформації, системи комунікацій, Інтернету – все це не могло не викликати подібних процесів у мінливій естетичній свідомості, естетичному осмисленні та художній практиці творчої інтелігенції.

Більшість, наприклад, напрямів модернізму в мистецтві ХХ століття не замикалися лише в національних рамках. Деякі модерністські об’єднання, назви яких говорили начебто про яскраво виражену національну специфіку, національні цінності й про культурний дух конкретного регіонального соціуму, насправді виявлялися конгломератом митців-вихідців з різних країн, зі своїми пристрастями, своїм баченням навколишнього світу. Однак при цьому вони, як правило, виявлялися об’єднаними спільною естетичною парадигмою і загальною спрямованістю художнього й естетичного мислення. Такою, наприклад, була Паризька школа, під “дахом” якої працювали художники з Франції, Німеччини, Росії, Японії, Італії та інших країн [3, с. 127–128]. Як виключення з цього “універсального” правила можна назвати такий напрям у модерністському живописі, як абстрактний експресіонізм, представники якого локалізовані переважно в межах США [3, с. 11–12].

Масова культура в усіх формах свого прояву не просто має стосунок до “розмивання” культурної ідентичності як до якогось супутнього явища. Руйнування національних культурних рамок є одним із пріоритетів масової культури. Вона безпосередньо спрямована на подолання національних культурних стереотипів і цінностей і формування архетипових образів.

Постмодернізм підсилює відчуття динамізму культурних процесів, нестійкості традиційних систем цінностей та ідеалів. Можливість довільного цитування творів минулого, прагнення зрівнювати в правах різноманітні естетичні явища, неприкрита іронія на адресу будь-яких культурних традицій робить навколишній світ ще більш непевним і невизначеним. Іншими словами, в умовах постмодерністської реальності будь-які спроби людини визначити межі своєї культурної ідентичності приречені на провал, оскільки духовні явища незалежно від національної специфіки, стають взаємозамінними і втрачають своє самостійне значення. Серед конкретних негативних наслідків, пов’язаних з неможливістю впевненого досягнення культурної ідентичності (що особливо яскраво виявилось в галузі мистецтва та естетики), можна виділити такі:

- руйнування загальноприйнятої системи естетичних цінностей та ідеалів;
- антигуманізм. Він проявляється, перш за все, в руйнуванні принципу антропоцентризму як у масовій культурі, так і в модернізмі. Людина, з його особистісними якостями, що мають “вихід” на рівень загальнолюдських цінностей та ідеалів, відступає на другий план або взагалі зникає з поля зору митця;
- естетизація потворного, що тісно пов’язана з антигуманізмом. Перетворення сцен розкладання, тілесного розпаду, смерті в головні об’єкти естетичного “милування” (“Осінній канібалізм” С. Далі, законсервовані у формальдегіді та виставлені на загальний огляд тіла мертвих тварин художника Д. Херста і т. д.);
- зникнення творчого позитивного імпульсу. Він неминуче має виникати в процесі формування культурної ідентичності при виявленні людиною своєї “несхожості” на представників інших культур і усвідомленні можливості вираження свого оригінального, специфічного ставлення до навколишньої дійсності.

Однак тут варто мати на увазі деякі обставини.

По-перше, говорити жорстко і категорично про антигуманізм всіх творів, що створювалися в рамках художніх напрямів ХХ століття, навряд чи варто. Іноді під формою творів, структура яких цілком відповідає формальним ознакам модернізму чи постмодернізму, звучать, досить виразно, ноти гуманізму і виявляються цінності високого порядку. Наприклад, у постмодерністській повісті Т. Толстой “Кись”, де чітко звучить туга за духовними цінностями, втраченими після настання Апокаліпсису. У сюр-

реалістичній картині С. Далі “Іспанія”, фігура молоді дівчини, що символізує іспанську націю, при найближчому розгляді, як виявляється, складається зі сплетених фігурок людей, що борються у вогні громадянської війни і розривають, таким чином, душу нації.

По-друге, низка послідовників фрейдизму і неофрейдизму вважають, що тимчасова втрата відчуття культурної ідентичності є цілком природною ситуацією і навіть певною мірою виправданою, оскільки дозволяє людині краще адаптуватися до безперервно мінливих культурних явищ. Його адаптаційні можливості, таким чином, безумовно, розширюються.

І справа тут не тільки в постійно мінливому калейдоскопі культурних явищ. Зміни відбуваються із самою людиною під впливом вікових, біологічних і соціальних чинників. Характер цінностей, ідеалів, обсяг і якість конкретної інформації, пов'язаної з тими чи іншими культурними феноменами, безупинно змінюються протягом життя кожної людини. Відповідно змінюється і характер взаємостосунків особистості з проявами іншої, “чужої” культури, а значить, змінюється якість відображення власного буття і, звичайно ж, самооцінка в її “дзеркалі”.

Іншими словами, в такому динамічному процесі (тобто становлення особистості під впливом мінливих культурних явищ), важко знайти абсолютно стабільні моменти. Це дало підставу представникам психоаналітичної філософії (З. Фрейд, А. Фрейд, Д. Раппопорт) наполягати на заміні поняття “ідентичність” (що відбиває переважно такі якості, як стабільність, стійкість) на термін “ідентифікація”, який фіксує увагу перш за все на мінливості, становленні. У сучасній соціології, соціальній психології (Ч. Кулі, Дж. Г. Мід, Парсонс та ін.) ідентифікація розглядається як найважливіший механізм соціалізації, який передбачає засвоєння індивідом соціальних ролей, соціокультурних зразків та моделей поведінки [2, с. 137].

Складність процесу досягнення ідентичності в культурі стане ще очевиднішим, якщо врахувати, що людина займає в суспільстві не одну-єдину позицію. Залежно від часу і місця він виступає в різних ракурсах, тому варіантів ідентичності має декілька. Оскільки кожен індивід є одночасно членом декількох соціальних та культурних спільнот, то залежно від типу групової приналежності прийнято виділяти різні типи ідентичності – професійну, громадянську, етичну, політичну, релігійну і культурну. І всі вони здатні трансформуватися залежно від стадії життя людини, мінливих соціальних і політичних умов та ін. Входячи в нові контексти життя, людина неодмінно відчуває кризи ідентичності. Вона не буває постійною, раз і назавжди даною. На якийсь час людина може задовольнитися досягнутою їм ідентичністю. Потім починає шукати іншу й надалі ще не раз намагається визначитися по-новому, приєднатися до нової групи, з якою він бажає себе ідентифікувати [5, с. 237].

Художня культура ХХ століття в різних формах свого прояву, безумовно, відображає бурхливу динаміку сучасної доби, а також намагання людини встигати за низкою подій, що відбуваються. Проблема полягає в тому, що мистецтво і витвори масової культури крім здатності віддзеркалювати явища навколишньої дійсності одночасно впливають на людську свідомість, у певному сенсі програмують її, тобто мають зворотній, дуже ефективний зв'язок з індивідом. Виникає питання: наскільки продуктивним і позитивним є такий вплив?

Ефект “розмивання” відчуття культурної ідентичності, що виникає під час сприйняття багатьох творів сучасного мистецтва і продуктів масової культури, посилюється кризами ідентичності, що виникають під впливом соціальних, біологічних (тобто зв'язаних з віком) чинників, властивих життю кожної людини. Таке з'єднання різних за своєю природою складових, що виявляються несумісними з досягненням культурної ідентичності (а також, до речі, виявляє себе в певній деформації естетичної свідомості [4]) змушує замислитися щодо перспектив формування суспільства й особистості.

Можливо складність аналізу цієї ситуації пояснюється тим, що суспільство і зараз знаходиться у межах масштабної духовної кризи. Про те свідчить хоча б те, що постмодерністський етап у розвитку європейського мистецтва посилив низку негативних тенденцій, що народжувалися ще в попередньому модернізмі (і тих, що стосуються культурної ідентичності в тому числі). Водночас, як відомо, об'єктивне розкриття змісту будь-якого явища або проблеми потребує певної історичної дистанції.

Література:

1. Козлова Н. Н. Советские люди. Сцены из истории. – М.: Издательство “Европа”, 2005. – 522 с.
2. Культурология. ХХ век. Словарь. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. – 640 с.
3. Путеводитель по искусству / под редакцией Яна Чилверса ; пер. с англ. – М. : ОАО Издательство “Радуга”, 2004. – 688 с.
4. Самые дорогие картины в мире // Art Tower [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arttower.ru> (26.11.10).
5. Софронова Л. А. О проблемах идентичности // Культура сквозь призму идентичности. – М.: Индрик, 2006. – С. 3–24.

Рецензент – професор, завідувач кафедри філософії та соціології НФаУ К. А. Іванова

УДК 111.852 (091) + 1 (091) + 81.411.1

Олена Свінцицька

“ESPRESSIÓNE” TA “ESPRESSIVA” В ЛІНГВІСТИЧНО-ЕСТЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Б. КРОЧЕ: МЕТАМОРФОЗИ ПЕРЕКЛАДУ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Встановлено неадекватність перекладу поняття “*espressiÓne*” у праці Б. Кроче “*Estetica come scienza dell’*espressiÓne e lingvistica generale*” в значенні “вираження”, яке побутує на сьогодні у вітчизняній науковій думці як певна “калька” з російського перекладу 1920 року. Наголошено на доцільності використання поняття експресії при перекладі “*espressiÓne*” українською мовою, як найбільш адекватного крочевському розумінню суті цього феномену.*

Ключові слова: естетика, експресія, вираження, інтуїтивне пізнання, експресивне пізнання

Svintsitska H. “*EspressiÓne*” and “*espressiva*” in B. Croce’s linguistic and aesthetic concepts: metamorphosis of the translation and the interpretation

Author found inadequate of the translation at the *espressiÓne*’s concept in B. Croce’s “*Estetica come scienza dell’*espressiÓne e lingvistica generale*” as “expression”, which is used today in the Ukrainian science as tactlessness adoption from the Russian 1920 year’s translation.*

The analysis of concepts “expression” and “*espressiÓne*” gives grounds to assert that V. Yakovenko was carried inadequate translation the *espressiÓne*’s concept by B. Croce (“*espressiÓne*”). It has a much broader meaning than just expression. It is not taken into account semantic satiation of the *espressiÓne*’s concept by B. Croce (“*espressiÓne*”). As translation the *espressiÓne*’s concept by B. Croce (“*espressiÓne*”), it would be given the word “expressiveness” (expression of feelings, emotions, etc., using words, sounds, colors, etc.) which has a more large volume than the notion “expression” (the presentation of thought or sound aspects of the sign).

There is the distinction between expression and impression in the Roman languages. They focus on external factors influence of human sensuality and inner, subjectively, unique aspect of person’s determination. Author proposes to use as a translation the notion of “expressiveness”.

In Croce’s aesthetic concept were used two phenomenons: identification (expression) and expressiveness. The first phenomenon was used to describe processuality actions, verbal intonation, personified-unique information, and the second was used to describe the internal state of a person who is closely associated with her intuition. In science the concept of expressiveness should be considered also as intuitive assessment of human events, phenomenon or facts that has personal character and captures of person’s emotional attitude which is various in aspects of the human life. B. Croce gave attention to the importance of intuition in human existence. There is no manifestation of identity as spiritual activity and vice versa without intuition in structure and components or factual sense. Intuition is the expressiveness in the form of person’s external expression by Croce’s aesthetic concept.

Author found the necessity of using the notion of expressiveness in the translation of the *espressiÓne*’s idea by B. Croce into Ukrainian language that Croce’s concept not be distorted.

Key words: aesthetics, expression, expressiveness, intuitive knowledge, expressive knowledge.

Свинцицкая Е. “*EspressiÓne*” и “*espressiva*” в лингвистическо-эстетической концепции Б. Кроче: метаморфозы перевода и интерпретации

Установлено неадекватность перевода понятия “*espressiÓne*” в работе Б. Кроче “*Estetica come scienza dell’*espressiÓne e lingvistica generale*” в значении “выражение”, которое используется сегодня в отечественной научной мысли как своеобразная “калька” с русского перевода 1920 года. Подчеркивается необходимость использования понятия экспрессии при переводе крочевского “*espressiÓne*” на украинский язык как наиболее точного крочевскому пониманию сущности данного феномена.*

Ключевые слова: эстетика, экспрессия, выражение, интуитивное познание, экспрессивное познание.

Плідне осмислення філософських, естетичних та лінгвістичних поглядів видатного італійського мислителя Б. Кроче не можливе без звернення до його естетичної спадщини, оскільки наукові пошуки ним започатковано, передусім, працею “*Estetica come scienza dell’*espressiÓne e lingvistica generale*” [32], яка була першою книгою у його “Філософії Духу” та збагатила водночас не тільки світову філософську спадщину, а й дві інші гуманітарні науки – естетику й лінгвістику, привертаючи увагу до зв’язку інтуїції, творчості та мовленнєвого акту, як взаємопов’язаних явищ.*

Звернення до поглибленого аналізу естетичних напрацювань Кроче на сьогодні пов’язане, в першу чергу, із недостатньою увагою в сучасній філософії та естетиці, зокрема й вітчизняній до базових ідей італійського мислителя – вчення про “*espressione*” як важливе явище людської представленості у світі. Але вони стають все більш актуальними, враховуючи феномен зростання естетизації подань сучасних ЗМІ, реклами, WEB-сторінок тощо у сучасному інформаційному просторі розвинутих країн світу загалом і України зокрема, що зумовлює не тільки теоретичний, а й практичний інтерес до цієї проблеми.

Наразі доцільним є з’ясування таких питань: чи є естетика для Б. Кроче наукою про “*espressione*”, чи, однак, про “*espressiva*”; чи існує якийсь зв’язок між ними, і якщо так, то який; чи італійський мислитель використовує їх як синоніми, і, зрештою, як же насправді варто перекладати крочевську працю “*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*”.

Метою цього дослідження є поглиблене опрацювання наріжних крочевських понять “*espressione*” та “*espressiva*”, важливих для кращого розуміння як суті інтуїтивізму Кроче загалом, так і наріжних ідей його естетичної концепції. Теоретико-методологічною основою цього дослідження наразі виступлять принципи історизму, системності, світоглядного плюралізму і методи семантичного та етимологічного аналізу. Також вагоме значення у цьому контексті матиме ідея Л. Мізіної про міждисциплінарну “міграцію” понять.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв’язання цієї проблеми, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття. Загальноприйнятою назвою крочевської праці “*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*” в Україні та Росії став переклад 1920 р. – “Естетика як наука про вираження та загальна лінгвістика” [12], здійснений В. Яковенком. Він містить, на наш погляд, деякі неточності, пов’язані з тогочасною обмеженістю тезаурусу філософії та естетики й, власне, традиції перекладу філософських термінів, що спотворюють, однак, базові ідеї Кроче.

Погоджуючись із С. Мальцевою [16] про доречність вживання поняття експресії, вкажемо, що некоректний переклад базового крочевського поняття “експресія” як “вираження”, здійснений Яковенком, призвів до розриву крочевського ідейного ланцюжка: “експресія–імпресія–екзистенція–експеримент–експлікація–екстаз” у розумінні витоку та специфіки творчості непересічної особистості, важливого для філософсько-естетичного вчення італійського мислителя. На наш погляд, такий переклад зумовлений впливом дільтейвсько-гуссерлівського підходу до трактування поняття “вираження” як переживання. Зокрема В. Дільтей [7] вважав, що у будь-якому переживанні людина виражає себе, тому будь-яке вираження є поданням її переживання. Ці два явища він приймав ніби двома вимірами життя. Зауважимо, що до засобів вираження він відносив широке коло явищ людського життя – мову, жести, міміку, рухи тіла тощо, а також мистецтво. Таким чином, з допомогою поняття “вираження” філософ намагався охопити ніби мову зовнішнього речового світу, всю сукупність інтелектуальних актів та емоційних проявів внутрішнього духовного світу. Вслід за Дільтеєм й Е. Гуссерлем при аналізі структури будь-якого феномену людського існування серед інших виділяє й такі його елементи або “пласти”, як: переживання і вираження. На його думку, психічне переживання кожного суб’єкта, який пізнає, супроводжує мовні процеси й отримує зовнішню форму вираження і фіксацію через мову.

Варто зазначити також, що в сучасній науковій літературі простежується подвійний підхід до крочевської естетики. Так, як наука про мистецтво експресії вона розглядається Д. Антісері, Дж. Реале, В. Татаркевичем та Т. Рум’янцевою. Проте такі дослідники, як: С. Басін, М. Бровко, О. Воєводін, О. Горохова, С. Дзикович, Л. Ільницька, Л. Капустіна, Л. Левчук, В. Личковах, Т. Лютий, В. Москалюк, О. Оніщенко, О. Поліщук, Ю. Сабадаш, М. Салєєва, М. Скальська, В. Федь, О. Щербань – висвітлюють розуміння естетики у Кроче як науки про вираження. Вкажемо також, що С. Мальцева у своєму дослідженні послуговується двома назвами вказаної крочевської праці – перекладом В. Яковенка, в якому естетика пов’язується з “мистецтвом вираження”, і власним перекладом – “Естетика як наука про експресію та загальна лінгвістика”. Однак вона не акцентує увагу на значущості більш поглибленого вивчення цього питання.

Для кращого розуміння суті явищ “*espressione*” (оформлення, вираження) та “*espressiva*” (експресія) необхідно виявити обсяг понять, що фіксують ці явища. Допомогти у цьому може, на нашу думку, історико-філософський і етимолого-семантичний аналіз зазначених понять. Також варто розглянути наявні версії їх походження. Відтак, погоджуючись із думкою Л. Мізіної про наявну у сучасній науці міждисциплінарну “міграцію” понять [19], проаналізуємо насамперед тлумачення понять експресії та вираження, подані у різних науково-довідкових джерелах: етимологічних і тлумачних словниках, енциклопедіях і енциклопедичних словниках, словниках запозичень та іншомовних слів, філософських і психологічних словниках, предметних словниках української, російської, англійської та італійської мови. На наш погляд, такий аналіз може сприяти не тільки окресленню їх сучасного обсягу (виявленню смислових одиниць) чи фіксації явищ, які ними позначаються, але й виявленню національно-культурних традицій вживання цих понять. (Зазначимо, що при цьому основним критерієм вибірки, як простої, є наявність понять у джерелі, оскільки маємо справу з перекладами тексту іншими мовами).

Розпочнемо аналіз із тлумачення цієї лексеми в італійській мові. “Італійсько-український, українсько-італійський словник” [10] дає такі варіанти перекладу ключового для Кроче слова “*espressione*” (“*espressione*”), як: **1)** вираз; **2)** виразність. (Зауважимо, що виразом в українській мові може бути як слово, фраза, мовленнєвий зворот, алгебраїчний вираз, так і вираз обличчя, а виразність і є власне експресією). Цікавою у цьому контексті постає інформація з “Українсько-італійського словника лінгвістичної термінології” [29], який до українських лексем експресія, висловлення, висловлювання, вислів, вираження та вираз дає один і той самий італійський відповідник “*espressione*”.

У цьому контексті доцільно, на нашу думку, звернути увагу й на значення лексеми “*выражение*” у російській мові та її переклад українською мовою. За російським “Словником лінгвістичних термінів”, “*выражение*” має значення будь-якого способу вираження думки, а “... в більш технічному значенні цим словом позначають, на противагу змісту, зовнішній бік мовного знака, який зазвичай називають його звуковим аспектом” (перекл. наш – О. С.) [17, с. 64]. Українськими ж відповідниками названої вище лексеми, відповідно до відомостей “Російсько-українського словника” [23], є: 1) дія – вираження, вираження, висловлювання, виявлення, передача; 2) відображення чогось – відбиття, виявлення, вияв, вираз, передача; 3) зовнішній вигляд чогось – вираз обличчя; 4) мовний вислів, слово, фраза.

Подані варіанти перекладу свідчать, що В. Яковенком, очевидно, був здійснений неадекватний переклад крочевського поняття “*espressione*”: воно має значно ширший сенс, аніж просто вираження. Однак для підтвердження цього припущення та з’ясування місця понять “*espressione*” та “*espressiva*” у лінгвістично-естетичній концепції Кроче і спробі збагачення ним наукового понятійного апарату, визначимо насамперед зміст й інших понять, що підлягають аналізу. Для цього звернемося до тлумачних словників, щоб з’ясувати суть змістовного навантаження понять “*вираження*” та “*експресія*”, що широко вживані нині в теорії масової комунікації, естетиці, мистецтвознавстві, літературознавстві, лінгвістиці, психології, та відповідно “*espressione*” та “*espressiva*” у Б. Кроче, а також їх змістове співвідношення. (Також розглянемо тлумачення змістового навантаження понять “*виражати*” та “*експресивний*”, “*експресивність*” як похідних від експресії).

Зазвичай під експресією в сучасній українській гуманітаристиці розуміють якість мовлення, що притаманна переважно текстам художнього стилю. Експресія тому тлумачиться як: “... виражально-зображувальна якість мовлення, що відрізняє його від звичайного” [1, с. 524]; “... те, що передбачає вираження нетривіальністю (художнього) змісту” [22, с. 189]; “... виразність (або зображувальність) мовлення, така його якість, завдяки якій воно набуває стилістичної маркованості (емоційності, образності) і стає спроможним передати певний нетривіальний зміст” або те, “... що породжується образністю, це збільшення вражаючої (діючої) сили вислову, надання йому особливої мотивованої піднесеності” [8, с. 13-14].

Але варто наголосити, що за лінгвістичними джерелами, слово експресія походить від лат. “*expressio*” – висловлення, тиснення, вираження та має значення “... сила вираження, вияву яких-небудь почуттів, переживань і т. ін.; підкреслене виявлення почуттів, переживань; виразність” [3, с. 341]; “... сила вираження, вияву яких-небудь почуттів, переживань і т. ін.; виразність” [20, с. 638; 160, с. 280]; “... виражально-зображальні якості мови, які відрізняють її від звичайної (чи стилістично нейтральної) і які надають їй образності та емоційного забарвлення” [1, с. 524].

За словниками іншомовних слів, поняття експресія походить від лат. “*expressio*” – вираз, подання, виразність, від лат. “*expression*” – вираження, від “*exprimo*” – чітко вимовляю, зображую та тлумачиться як “... виразність, сила прояву почуттів, переживань” [24, с. 576] або “... виразність, підкреслене виявлення почуттів, переживань” [26, с. 239].

За психологічними джерелами [25; 31], поняття експресії походить від лат. “*expressio*” і тлумачиться як виразність; сила прояву почуттів, переживань. (Видається, що завдяки такому підходу до розуміння експресії сьогодні у психології розглядають “емоційний інтелект” – Г. Гарськова, П. Селовой, В. Майєр, Д. Големан, Є. Ільїн та ін., “емоційну пам’ять” (П. Блонський, Є. Громова, Ю. Ханін та ін.) та “емоційний слух” (В. Морозов). Варто звернути увагу й на тлумачення цього явища А. Маслоу: “... експресія у чистому вигляді – це безсвідома або не зовсім свідомо поведінка”, “... немотивована і нецілеспрямована поведінка” [18, с. 124]. Цим Маслоу, на нашу думку, намагався привернути увагу до наявності експресивного компонента в поведінці людини та самого явища експресивної поведінки. Остання, за А. Маслоу, проявляється тоді, коли людина розкривається і розвивається, не боячись соціальної негачії. Зазначимо також, що психолог розглядає й таке явище, як “інтелектуальна експресія”. Під нею він розуміє ідеологію, філософію, теологію і когніцію, тобто те, що є для нього ще однією сферою, яка не піддається засобам легкого тлумачення теоретичною психологією [18, с. 128]. А російський психолог В. Лабунська розглядає експресію як зовнішній прояв “Я” особистості, тобто як особистісне утворення, інструмент пізнання внутрішнього світу людини, його зовнішнього вияву. Звернемо увагу й на те, що В. Лабунська у праці “Експресія людини: спілкування і міжособистісне пізнання” [13] пише про наявність у людини “експресивних кодів” – коди динамічних станів людини (міміка, рух очей, пози, жести), інтонаційно-ритмічні коди), “експресивної мови душі”, “експресивного репертуару” та “експресивної обдарованості”).

Звернемо увагу й на інтерес до цього феномену в літературі, присвяченій мас-медійній проблематиці. Зокрема Л. Павлюк у праці “Знак, символ, міф у масовій комунікації” трактує експресію як “... інтенсивність вияву емоцій [21, с. 110]”.

Наразі зауважимо, що здійснений аналіз змістового навантаження поняття експресії засвідчив, що одноставної думки щодо його походження немає, бо фіксується кілька версій його появи. Найпоширенішою є тлумачення витоку поняття “експресія” від “ехрґіто” (однак вкажемо: у більшості проаналізованих джерел маємо варіант написання цього слова через букву “і”, але такого варіанта написання латиномовні джерела не подають. Відтак це є свідченням того, що в сучасній українській науковій літературі немає чіткого розрізнення сфери використання латинських літер “і” та “ї”). Так, за “Латинсько-українським, українсько-латинським словником”, “ехрґіто, pressi, pressum, ґе” – це: 1) витискати, випирати; 2) вимагати; 3) зображувати [15]. За “Латинсько-українським словником” (1998), “ехрґімеґе, рґіто, pressi, presus” – 1) видавлювати, вичавлювати; 2) відчеканювати, чітко вимовляти; 3) перен. змушувати, примушувати, добиватись чогось; 4) витискати, видавлювати, зображувати на воску або на металі; 5) перен. виражати словами, яскраво обмальовувати, зображувати; 6) перекладати; 7) наслідувати, копіювати, підтримувати [14]. Тоді як *expresse* – від “*expressus I part. perf.*” від “*ехрґімеґе*”; II 1) виразний; 2) ясний, явний, чіткий; 3) членоподільний [14]. Але проблема має й інший, більш значущий аспект.

Зазначимо, що у джерелах фіксується й таке явище, як мовленнєва експресія. За твердженням вчених, це: складна лінгвостилістична категорія, що спирається на цілий комплекс психічних, соціальних та внутрішньомовних чинників, що зумовлена емотивною, волюнтативною та естетичною функціями мови, і проявляється як інтенсифікація виразності повідомлюваного [30] або ж “... лінгвостилістична категорія, що виявляється як інтенсифікація виразності повідомлюваного, як збільшення впливової сили вислову” [8, с. 14]. Вона, на думку Г. Дідук, забезпечується застосуванням стилістичних фігур (повтору, градації, антитези); використанням в мовленні виразників образності, переважна більшість яких реалізується в літературознавчих категоріях. Крім того, мовленнєву експресію, як відомо, дозволяє створювати й співіснування переносного (вторинного) та основного (первинного) значень слова. Останнє, на думку А. Єфімова, дає змогу створювати метафори, основою яких є зіставлення двох смислових планів конкретного старого, звичного і нового, переносного, що виступає як засіб художньої виразності [9]. Відтак тут експресія постає у дещо іншому вияві існування і значення для людини.

Щодо лексеми експресивний, то словники подають її як похідну від лат. “*expressio, expressus*”, від фр. “*expressif*” – виразний, опуклий, що характеризується експресією, і має значення “... наділений експресією” [24, с. 576]; “... той, який характеризується експресією; виразний” [3, с. 341]; або “... для якого характерна експресія; виразність” [28, с. 280] чи “виразний, наділений експресією” [26, с. 238]; “... властивість елемента чи явища, яка надає висловлюванню оціночний характер” [17, с. 342]. Проте, згідно з психологічними словниками, експресивний – це “... виразний, здатний відобразити емоційний стан” [11, с. 405; 31, с. 123]. Маємо, отже, знову неоднаковість акцентів у розумінні цього явища.

Ще однією похідною від поняття експресії є поняття “експресивність”. Вона визначається як “... якість мовлення, що є виразно-зображувальною” [4, с. 112]; “... піднесена виразність, така соціально й психологічно мотивована властивість мовного знаку, яка деавтоматизує його сприйняття, підтримує загострену увагу, активізує мислення, викликає почуттєву напругу слухача” [5, с. 186]. Зауважимо, однак, що експресивність мовлення людини дуже тісно пов’язана з його образністю. І ще О. Потебня головним джерелом вияву образності мислення людини вбачав стилістичні фігури її мови: семантичні (антитеза, градація), синтаксичні (паралелізм, анафора, епіфора, інверсія, замовчування, риторичне запитання та ін). Але за А. Єфімовим, мовлення стає образним лише тоді, коли в словах активізується метафоричне значення. Отже, образність мови, наразі, передбачає не тільки експресивність, а й деяку наочність [9]. Основним засобом створення експресивності (як зовнішнього репрезентанта внутрішньої образності уявлення чи думки), як відомо, вважається саме метафоризація, і метафора розглядається головним засобом створення образно-виразних уявлень.

З’ясувавши та проаналізувавши значення і походження явища експресії, здійснимо аналогічну операцію стосовно явища вираження. Насамперед зазначимо, що деякі наукові джерела взагалі не фіксують цю лексему. Однак у “Великому тлумачному словнику сучасної української мови” знаходимо таке: вираження – це “... дія за значенням виражати і виразити” [3, с. 147]. Зауважимо, що явища “виражати” і “виразити” однозначні за змістом. З огляду на це, з’ясуємо значення слова “виражати”. Згідно з українськими тлумачними словниками, воно означає, по-перше, виявляти, оформлювати, показувати що-небудь певними ознаками, діями; передавати, висловлювати. По-друге, у спеціальному значенні, ще й позначати в одиницях виміру [3, с. 160]. Тому виражати – це передусім проявляти, робити помітними певні почуття, захоплення, радість, переживаннями тощо або повідомляти щось іншій людині за допомогою слів.

Як засвідчив здійснений аналіз змісту понять “*espressione*” та “*espressiva*”, В. Яковенком було здійснено неадекватний переклад “*espressione*” у назві праці “*Estetica come scienza dell’espressione e*

lingvistica generale” [32]. Це поняття в італійській мові достатньо насичене: має значення “вираз, подання” (вираження) та “експресія”. Таким чином, можна стверджувати, що Кроче зробив спробу збагачення понятійного апарату естетики лінгвістичним поняттям. Однак варто звернути увагу й на наявність в оригінальному тексті цієї його наріжної праці поняття “espressiva”, яке теж має значення “експресія”. Відтак виникає потреба відшукати і здійснити переклад його відповідників, адже на творчу спадщину італійського мислителя нині широко спираються представники різних галузей знання.

Вважаємо за доцільне зосередити увагу на одній деталі, через яку, на нашу думку, відбулося неправильне трактування назви і, відповідно, деяких важливих ідей праці “Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale” Б. Кроче. Йдеться про переклад речення, яке дає уявлення про ідейне ядро лінгвістично-естетичної концепції Кроче: “Alle varianti verbali accennate a principio, con le quali si designa la conoscenza intuitiva, possiamo, dunque, aggiungere ancora quest’altra: la conoscenza intuitiva è la conoscenza espressiva” [32, с. 14]. Цей фрагмент тексту В. Яковенко переклав як: “К указанным вначале формулировкам, которыми обозначается интуитивное познание, мы можем, потому, присоединить ещё одну: интуитивное познание есть познание выразительное” [12, с. 14]. Але правильно цей фрагмент варто перекласти ось як: “До зазначених вище визначень, якими позначається інтуїтивне пізнання, ми можемо, відтак, приєднати ще одне: інтуїтивне пізнання є експресивним пізнанням” (перекл. наш. – О. С.). Доцільність саме такого перекладу обґрунтовується тим, що слово “espressiva” в італійській мові має значення “виразність, експресія; сила, яскравість виявлення” [29]. Крім того, експресія має значення констатації факту, а виявлення – дії, пізнання як таке теж є процесом (поєднання ж у підрядному словосполученні двох лексем зі значенням процесу є не коректним).

Наголосимо, що в решті випадків Кроче використовує поняття “espressione” як синонім “espressiva”. Тому речення: “Ma l’espressione non conosce fatti fisiologici: essa ha il suo punto di partenza nelle impressioni, e la via fisiologica per la quale queste sono pervenute nello spirito, le è affatto indifferente. Una via o un’altra fa lo stesso: basta che sieno impressioni” [32, с. 23] потрібно перекласти не як: “Но выражение не знает физиологических фактов: своим пунктом отправления оно берет впечатления, и тот физиологический путь, через посредство которого эти впечатления получили свое проявление в духе, является для него совершенно безразличным. Тот ли, или иной путь – это не играет никакой роли, лишь бы только были впечатления” [12, с. 23]; а дещо по-іншому: “Але експресія не знає фізіологічних фактів: своїм відправним пунктом вона бере враження, і той фізіологічний шлях, через який враження отримали свій прояв у духові, є для нього цілком байдужим. Шляхи не відіграють ніякої ролі, були б тільки враження” (Перекл. наш. – О. С.). Маємо очевидну зміну змістових акцентів, про що варто наголосити.

Також речення “Ciò non stabilisce una dipendenza della funzione espressiva dallo stimolo o dall’organo; ma è la ripetizione di quanto già sappiamo: l’espressione presuppone l’impressione; perciò, date espressioni, date impressioni. Del resto, ogni impressione esclude le altre nel momento in cui essa domina; e così ogni espressione” [32, с. 23] потребує перекладу: “Цим зовсім не встановлюється залежність експресивної функції від стимулу чи органа; тут повторюється уже відома історія: експресія передбачає враження, а часткова експресія – часткові враження. Крім того, кожне враження виключає в момент свого панування усі інші враження; і так сама ситуація із експресією” (перекл. наш. – О. С.), а не: “Этим вовсе не устанавливается зависимость выразительной функции от стимула или органа; тут повторяется известная уже нам история: выражение предполагает впечатление, а частные выражения – частичные впечатления. Впрочем, каждое впечатление исключает в момент своего господства все другие впечатления; и точно также дело обстоит с каждым выражением” [12, с. 23]. Так само й інша наріжна ідея: “Sarà vero che alcuni concetti possano pensarsi senza manifestazioni foniche; ma gli esempi stessi recati in contrario provano che quei concetti non stanno mai senza espressioni” [32, с. 28], її необхідно перекласти як: “Правильно чи ні, що деякі поняття можуть мислитися без фонетичних проявів, але самі приклади, які наводяться на підтвердження протилежної думки, показують, що ці поняття ніколи не здійснюються без експресії” (перекл. і вид. наш. – О. С.), а не: “...верно ли или нет, что некоторые понятия могут мыслиться без фонетических проявлений, но сами примеры, приводимые в подтверждение противоположного мнения, показывают, что эти понятия никогда не реализовываются без выражений” [12, с. 27].

Звідси ще одне міркування: розуміння інтуїтивного пізнання як експресивного, для якого рівнозначними є сенситивна (відчуттєва) й емоційно-почуттєва інформаційна складова, дає змогу італійському філософу наголосити, що інтуїтивне пізнання людини зумовлюється, насамперед, естетичними (або художньо-естетичними) чинниками. Показово наразі, що мислитель не прагне виокремити художню й звичайну інтуїцію, як різновиди. Для нього це, неначе, прояви одного й того ж явища у його витоках. Ним наголошується дещо інше, а саме: їх змістова відмінність, бо Кроче вказує: звичайна інтуїція – просто об’єктивація відчуттів (звернемо увагу: відчуттів, а не емоцій, почуттів чи переживань), художня ж відрізняється ніби деяким інформаційним надлишком у пізнавальному акті [12]. (Але у чому полягає та як визначається цей надлишок конкретно філософ, правда, не розкриває).

Відповідно, естетика, на його погляд, – це наука про інтуїтивне або експресивне пізнання. (Зазначимо, що доволі цікаво у цьому контексті звучить думка В. Бичкова та О. Бичкова про те, що Кроче

розглядає естетику як лінгвістику та як “науку про інтуїтивне чи виразне пізнання” [2]). Відтак останнє є естетичним або художнім фактом. (Тому працю “*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*” Б. Кроче варто перекладати як “Естетика як наука про експресію і загальна лінгвістика”). Як і у О. Г. Баумгартена, естетика Кроче розглядається, наразі, різновидом особливої гносеології, яка має досліджувати творення “незначних” і “звичайних” понять у їх чуттєвому підґрунті. Ним виголошується, крім того, необхідність побудови більш складної наукової та філософської “системи”, яка б узгоджувала факти однієї природи – естетичні феномени.

Здійснений аналіз понять “експресія” та “вираження” дає підставу стверджувати, що В. Яковенком, очевидно, був здійснений неадекватний переклад крочевського поняття “*espressioné*” (“*espressione*”). Воно має значно ширший сенс, аніж просто вираження. Не враховано ним уповні й змістове насичення іншого вживаного Кроче поняття “*espressiva*”. Як варіант перекладу крочевського поняття “*espressioné*” (“*espressione*”), мала б бути подана лексема “виразність” чи “выразительность” російською мовою (прояв почуттів, переживань тощо, за допомогою слова, звуку, кольору тощо), яка має значно більший обсяг, ніж “вираження” або “выражение” російською мовою (спосіб подання думки чи звуковий аспект мовного знака).

Крім того, варто пам’ятати про розрізнення у романських мовах понять експресії та імпресії, в яких наголошується на зовнішніх чинниках впливу на людську чуттєвість і, відповідно, внутрішній аспект, суб’єктивно-неповторний, її детермінації. Відтак пропонується вживати, як переклад, поняття експресія.

Можемо констатувати, що в естетичній концепції Кроче залучено до розгляду два явища: виявлення (вираження) та експресія. Перше вводиться ним для позначення процесуальності дії, словесного, інтонаційного подання персоніфіковано-унікальної інформації, а друге – для позначення внутрішнього стану людини, який тісно пов’язаний з її інтуїцією. Звідси потребує, на наш погляд, розгляду у науковому обігу поняття експресії як інтуїтивної оцінки людиною подій, явищ чи фактів, що має особистісний характер та фіксує її емоційне ставлення до різних сфер життя й до самої себе. Звідси стає зрозумілим, що італійський мислитель звертає увагу на значущість інтуїції у людському існуванні. У структурно-компонентному й змістовому сенсі для нього, без інтуїції, фактично, немає жодного прояву індивідуальності – духовної активності людини – і навпаки. Звідси інтуїція у Кроче й постає експресією у формі зовнішнього вияву.

Як перспективу подальших досліджень, вкажемо на доцільність вивчення лінгвістично-естетичної концепції Б. Кроче в ракурсі практичної естетики для розвитку ідейно-теоретичного підґрунтя сучасної лінгвістики, теорії соціальних комунікацій тощо.

Література:

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. – М. : Современная энциклопедия, 1969. – 608 с.
2. Бычков В. В. Эстетика / В. В. Бычков, О. В. Бычков // Новая Философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4. – С. 456–466.
3. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [з дод. і допов. ; уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел]. – Київ-Ірпінь : Перун, 2005. – 1728 с.
4. Ганич Д. І. Словник лінгвістичних термінів / Д. І. Ганич, І. С. Олійник. – К. : Вища школа, 1985. – 360 с.
5. Головин Б. Н. Основы культуры речи / Б. Н. Головин. – М. : Высшая школа, 1980 – 320 с.
6. Гуссерль Е. Логические исследования / Е. Гуссерль. – М. : Прогресс, 1975. – 420 с.
7. Дильтей В. Введение в науку о духе // Собрание сочинений : в 6 т. / В. Дильтей ; [под ред. : А. В. Михайлова, Н. С. Плотникова]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1 : Введение в науку о духе / [пер. с нем. под ред. В. С. Малахова]. – С. 270–730.
8. Дідук Г. І. Вивчення засобів емотивності на уроках української мови у 5-7 класах / Г. І. Дідук. – Тернопіль : Друк-прес, 2000. – 202 с.
9. Ефимов А. И. Стилистика художественной речи / А. И. Ефимов. – М. : МГУ, 1961. – 518 с.
10. Італійсько-український. Українсько-італійський словник / [уклад. : О. В. Дмитрієв, Г. В. Степаненко]. – Київ-Ірпінь : Перун, 2003. – 576 с.
11. Краткий психологический словарь / [под ред. А. В. Петровского]. – М. : Политиздат, 1985. – 431 с.
12. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Бенедетто Кроче ; [пер. с 1-го итал. изд. В. Яковенко]. – М. : Издание М. и С. Сабашниковых, 1920. – Ч. 1. Теория. – 170 с.
13. Лабунская В. А. Экспрессия человека : общение и межличностное познание / В. А. Лабунская. – Ростов н/Д : Феникс, 1999. – 608 с.
14. Латинсько-український словник : 10 тисяч найуживаніших латинських слів / [уклад. В. Литвинов]. – К. : Українські пропілеї, 1998. – 710 с.
15. Латинсько-український, українсько-латинський словник / [уклад. Л. П. Скорина, О. А. Скорина]. – К. : Обереги, 2004. – 448 с. – (Серія : “Abecedarium”).
16. Мальцева С. Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче: Диалог прошлого с настоящим / Светлана Мальцева. – СПб. : Петербург XXI век, 1996. – 160 с.
17. Марузо Ж. Словарь лингвистических терминов / Ж. Марузо ; [пер. с фр. Н. Д. Андреева]. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1960. – 435 с.

18. Маслоу А. Мотивация и личность / Абрахам Маслоу ; [пер с англ.]. – [3-е изд.]. – СПб. : Питер, 2008. – 352 с. – (Серия : Мастера психологии).
19. Мізіна Л. Б. Полісемія та сучасна науково-естетична термінологія / Л. Б. Мізіна // Філософські дослідження : зб. наук. пр. СНУ ім. В. Даля. – Вип. 7 – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2006. – С. 207–214.
20. Новий тлумачний словник української мови : у 3 т. / [уклад. : В. В. Яременко, О. М. Сліпушко]. – [вид. 2-е, випр.] – К. : Аконіт, 2005. – Т. 1. – 912 с.
21. Павлюк Л. Знак, символ, міф у масовій комунікації / Лариса Павлюк. – Львів : ПАІС, 2006. – 120 с.
22. Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня ; [ред. кол. : М. Ф. Овсянников (предс.) и др. ; сост., вступит. статья и примеч. И. В. Иваньо и А. И. Колодной]. – М. : Искусство, 1976. — 615 с. – (Серия : История эстетики в памятниках и документах).
23. Русско-украинский словарь / [ред. С. И. Головащук]. – К. : Наукова думка, 1969. – Т. 1 : А-М. – 700 с.
24. Словарь иностранных слов. – [13-е изд, стереотип.]. – М. : Русский язык, 1986. – 608 с.
25. Словарь психолога-практика / [сост. С. Ю. Головин]. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – Мн. : Харвест, 2001. – 976 с. – (Серия : Библиотека практической психологии).
26. Словник іншомовних слів / [за ред. О. С. Мельничука]. – [1-е вид.]. – К. : Головна редакція “Українська радянська енциклопедія (УРЕ), 1974. – 776 с.
27. Словник іншомовних слів / [уклад. : С. М. Морозов, Л. М. Шкарапута]. – К. : Наукова думка, 2000. – 662 с.
28. Сучасний тлумачний словник української мови : 100 000 слів / [за заг. ред. В. В. Дубічинського]. – Харків : ШКОЛА, 2009. – 1008 с.
29. Українсько-італійський словник лінгвістичної термінології [Електронний ресурс] / уклад. : І. І. Магушинець, Т. В. Лазер. – Режим доступу : <http://www.twirpx.com/file/267577/?rand=2385958>.
30. Чабаненко В. А. Основи мовної експресії / В. А. Чабаненко. – К. : Вища школа, 1984. – 167 с.
31. Шапар В. Б. Сучасний тлумачний психологічний словник / В. Б. Шапар. – Харків : Прапор, 2005. – 639 с.
32. Croce B. Parte prima : Teoria // Filozofia come scienza dello spirito. I Estetica. Estetica come scienza Estetica come scienza dell'espressioné e linguistica generale. Teoria e Storia / Benedetto Croce. – Terza edizione riveduta. – Bari : Gius. Laterza & Figli, Tipografi-Editori-Librari, 1908. – P. 4–172.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри естетики, етики та образотворчого мистецтва Житомирського державного університету імені Івана Франка **О. П. Поліщук

УДК 1:316.77(045)+ 130.2+141.319.8

Степан Янковський

СОЦІОКУЛЬТУРНІ СВІТИ У ДИНАМІЦІ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: ДОСВІД НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Проаналізовано кореляцію соціального та фізичного просторів у сучасному соціокультурному середовищі. Дослідження динаміки соціальних перетворень становить одне із актуальних завдань антропології, культурології, соціології, етнології, етнографії, тобто вимагає комплексного підходу з боку філософії та науки, об'єктом якого в теоретичній та практичній площині постає як сама людина, так і результати її діяльності. А також досліджено специфіку існування соціокультурних світів в умовах глобалізації.

Ключові слова: соціокультурний світ, культурний простір, культурна глобалізація, діалог культур.

Yankovsky S. Socio-cultural worlds in the dynamics of contemporary social transformation: the experience of scientific reflection

The correlation between social space and physical one in the modern socio-cultural environment is analyzed. The research of social transformations dynamics is one of the topical tasks of anthropology, culturology, sociology, ethnology, ethnography, i.e. it requires a comprehensive approach from sides of science and philosophy, the object of which theoretically and practically is a human being and results of his or her activity. The specificity of socio-cultural worlds' existence in the conditions of globalization is also studied.

It is impossible to study or foresee the processes and consequences of socio-cultural transformations in the age of globalization and, all the more, to influence them, if our notion of the society is not changed. Social transformations are often taken as something completely objective and self-reliant, and, all the more, independent of an individual.

The conceptual character of philosophical and scientific research of socio-cultural worlds covers temporal and spatial structures of their existence. Physical and social spaces of a socio-cultural world are defined in geophysical, geopolitical and historical dimensions of civil interaction and intercultural dialogue.

Global information overcoming of boundaries leads to leveling of a person's cultural originality, his or her national and cultural identity. A person can make a choice from as many alternatives and ways of life as possible, but in the conditions of global communications he or she does not always have an opportunity to estimate positive, negative and unforeseen consequences of such a choice.

The study of socio-cultural worlds, or of their models, at least, in the aspect of social transformations dynamics supposes both study of social transformations process and observation and research of those objects of socio-cultural space, which reflect concrete forms of moulding of a personality and of social groups. The differences between socio-cultural spaces are determined by the value substratum of spatio-temporal models which make up their nucleus. It is obvious that principles of multiculturalism which express value orientations of globalism must be redefined with consideration for the principles of socio-cultural differences.

Key words: socio-cultural world, cultural space, cultural globalization, dialogue of cultures

Янковский С. Социокультурные миры в динамике современных социальных трансформаций: опыт научной рефлексии

Проанализирована взаимосвязь социального и физического пространств в современной социокультурной среде. Изучение динамики социальных преобразований является одной из актуальных задач антропологии, культурологии, социологии, этнологии, этнографии, то есть требует комплексного подхода со стороны философии и науки, объектом которых в теоретической и практической плоскости выступает как сам человек, так и результаты его деятельности. А так же изучена специфика существования социокультурных миров в условиях глобализации.

Ключевые слова: социокультурный мир, культурное пространство, культурная глобализация, диалог культур.

Процеси і наслідки суспільної трансформації за доби глобалізації неможливо належним чином дослідити чи передбачити, щобільше, цілеспрямовано впливати на них, не змінюючи наше уявлення про суспільство, оскільки це є запорукою осмислення соціальних і культурних цінностей, які становлять вагоме осердя його існування. Соціальні перетворення часто нами сприймаються як щось цілком об'єктивне і самостійне, не залежне від окремої людини. Але інколи в історії людства загалом й України зокрема маємо чимало прикладів і такого уявлення, що окремі особистості ніби наділялись винятковою здібністю прискорити або ж навпаки уповільнити ходу та напрямок соціальних перетворень. Ймо-

вірно, що зазначені уявлення зумовлюються тим, що наше бачення суспільства хронологічне у плані розгортання. І виняткові здібності історичних постатей є лише їх здатністю використовувати вдало час і ситуацію. Утім, заглиблюючись до витoku такого уявлення, починаємо розуміти, що це є лише, так би мовити, фрагментом за аналогією із “пануванням Хроноса” в античній міфології. Вірогідно, маємо осмислити, що простір і час становлять два виміри соціального буття, які перетинаються лише у нашій свідомості. Крім того, просторовий вимір буття спільноти та соціуму репрезентовано у тих якостях, які ми споріднюємо із культурою. Культура позначає уречевлення людського існування, яке не залежить від просування часу. Щобільше, в історії людства трапляються спільноти, що як не тисячоліттями, то століттями залишались незмінними у способі життя та його ціннісній основі.

Концептуальна проблема, яка характеризує наявний стан досліджень соціокультурних світів, стосується відмінності темпоральних та просторових структур їх існування. Вона має фундаментальний характер й вирішуються як сучасною гуманістикою, так і природничими науками. Наприклад, використання концептів “етнолінгвістичний простір”, “соціальний простір”, “комунікативний простір” тощо – в гуманістиці чи когнітивістиці, з іншого боку, категорія “простору-часу” в фундаментальній фізиці чи ж філософії.

Філософські розвідки простору та часу належать до основоположних проблем натурфілософії, гносеології та епістемології. Дискусійним, звичайно, є питання щодо дефініції простору та часу. Зазначені категорії можна виводити із античної філософської традиції, починаючи з Геракліта, Парменіда, Демокрита. Утім для раціоналізму Нового часу значення філософської традиції античної доби є предметом подальших філософських розвідок. Якщо вважати, що сучасні уявлення простору і часу виформувались безпосередньо під впливом наукового знання та намагання окреслити перспективи розуміння саме з цього погляду, то джерелом філософських уявлень про простір та час є підходи, окреслені І. Ньютоном, Г.В. Лейбніцем, І. Кантом, Е. Махом і А. Ейнштейном. Дискусії щодо абсолютного простору, субстанціональної природи простору, просторової тривалості визначали філософський зміст наукових дискусій. Одночасно із утвердженням сучасної теоретичної моделі космосу, в якому простір і час взаємодіють і нарешті ототожнюються у просторово-часовому континуумі, у гуманістиці так само утвердилась ідея часопросторової єдності, яка має вираження у концепції хронотопу. Наприклад, ідея єдності образів простору й часу в літературному творі. У соціальних науках простір має значення якісної характеристики взаємин, що існують між суб’єктами та об’єктами у певній спільноті. Такі взаємини можуть бути локалізовані, окреслені, унаочнені чи обраховані. Основним засобом просторового виміру соціальних відносин є математичний апарат. Крім того, історичні події, які є просторовими, оскільки їх хронологічна послідовність завжди зумовлена прийнятим і пануючим літочисленням, також репрезентуються у географічних проекціях. Методи соціологічних досліджень так само спираються на математичну статистику та моделювання. Таким чином, математичний вимір соціального простору представляється найбільш поширеним, однак не вичерпним. Саме це й зумовлює актуальність і необхідність аналізу останнього у ракурсі соціокультурної динаміки.

У цій розвідці виокремлюється, наразі, проблема співвідношення фізичного та соціального простору в різних вимірах реальності, як, наприклад, геофізичної та геополітичної, соціокультурної та історичної, цивілізаційної взаємодії та міжкультурного діалогу. Метою авторського пошуку є з’ясування тих концептуальних засад та наслідків, які позначають дискурс сучасної гуманістики з огляду на динаміку сучасних соціальних перетворень.

У соціальних об’єктах представлені якісні характеристики, які засвідчують, що наявні суспільні взаємини постають лише формою суб’єктивного ставлення, зацікавлення і сприйняття, інтересу та інших властивостей індивідуума та соціальних груп. Тому, ймовірно, що у перспективі варто розглядати не часово-просторову змінність соціуму, а зміну форм суб’єктивного ставлення та ідентичностей. У цих змінах і виявляється соціокультурна динаміка у різних узагальненнях – від уявлення про світ як такий до діалогічних форм спілкування. Увага дослідників прикута до різноманітних аспектів вивчення перемін, які відбуваються в соціокультурній динаміці на локальному, регіональному, глобальному рівнях: зміни геоконічної моделі світу, топологічна модель соціокультурного простору на основі аналізу якостей просторових структур, культурна глобалізація і глобалізація комунікацій, значення культури в історичному процесі тощо.

Як відомо, концепція соціокультурних світів запропонована Д. В. Николаєнком у контексті розробки теорії метагеографії, епідеміологічних досліджень та енвайроменталістського підходу [6]. Філософські засади власної концепції автор аргументує суперечливістю тези про одноманітність світу та прагнення до єдиного соціального та економічного стандарту й обстоює положення про онтологічне різноманіття світу, його соціально-культурної організації. Відтак соціокультурний світ є концептом, який позначає конкретну модель освоєння певної території деякою людністю. Філософсько-методологічна основа зазначеної автором концепції заснована на критиці концепцій історичного процесу, представлених у теоріях К. Маркса, В. Леніна (Ульянова), А. Тойнбі, євразійського підходу та вчення Л. Гумельова. Одним із провідних питань розробки концепції метагеографії є з’ясування можливості картографії соціо-

культурного простору є укладання так званих "картоїдів" [7]. Картоїд – це топологічна схема реальної або уявної території, яка визначає певну модель просторової реальності неметричними засобами, а не відображений математичними засобами реальний фізичний простір. Укладання картоїдів є одним із напрямів розвитку сучасної теоретичної географії. Він вирішує одну із когнітивних проблем географії – наближає геоіконічне зображення до споживача. На відміну від класичної геоіконічної моделі це має в своїй основі нелінійну суб'єктно-предикатну схему із модальними і темпоральними значеннями.

Потрібно вказати, що зазначена точка зору представляє радикальну позицію відокремлення математично визначених засобів проекції поверхні земної кулі й репрезентацій історичного процесу. Більшою мірою зазначений метод укладання картоїдів задовольняє, на наш погляд, репрезентацію культурного та природного спадку, географічному образу певних територій (наприклад, міст), ілюстрацій географічних об'єктів у поєднанні із діаграмами, схемами та іншими засобами унаочнення геофізичних та ментальних уявлень. Упродовж останніх п'яти століть геоіконічна модель світу складалася на основі політичної карти світу. Саме геополітична карта світу виступала узагальнюючим засобом репрезентації геофізичної реальності наявного соціального простору. Останній поділявся відповідно до принципів геополітичної теорії за схемою "центр-периферія". Центр політичної карти – це столиці окремих держав та їх адміністративно-територіальні центри. Наголосимо, що виявлення глобалізаційного підходу в геоіконічній моделі світу починається із того, що поряд із позначенням національно-політичних центрів появляються спеціальні позначки кількості населення міста. Тоді поряд із диференціацією за національними кордонами, адміністративно-територіальним устроєм, з'являється класифікація міст за чисельністю їх населення. Цим відображається процес урбанізації, який закладає одну з основ глобалізації. Так само на політичних картах не систематично, але доступно й популярно, починають поставати мережі: морських, залізничних і навіть повітряних шляхів.

Процеси нарощування комунікацій у світі складають ще одну з основ глобалізації. Властивою ознакою урбанізації та комунікаційної мережі, як її необхідної основи, є їх незалежність від національних кордонів. Будь-яка мережа не має кордонів, бо вона є просторовою межею як такою. Мережа не має центру і периферії. Так само, як і урбанізовані локуси – мегаполіси є позначенням простору, а не місця. Однак і урбанізація, і комунікаційні мережі розглядались як окремі процеси до тієї пори, доки не утвердилася сучасна Європейська Спільнота – все це позначило, що диференціація за національними кордонами є умовною визначеністю. І, згодом, політичні карти набули вигляду обкладинки гламурного журналу.

Інший засіб презентації реальності – географічний зумовлено тим, що фактично він є інформаційною матрицею, укладеної метричними засобами: в ній немає центрального осердя і все залежить від потреб того, хто дивиться, і того, хто презентує деякий соціальний простір. Отже, класична репрезентація геофізичної реальності є не тільки лінійною, а й цензурованою. Побачити на геополітичних картах було можливо лише те, що відповідало потребам володарювання і панування певної спільноти. Відтак, соціальний простір відповідав певній закартографованій реальності, і вона, ця реальність, передусім мала політичне значення. Національні та адміністративні кордони накладалися на інші засоби репрезентації: географічні, економічні й, з певного часу, історичні. Іншими словами, географія засвідчує, що основою уявлення про динаміку соціального простору становить тільки розширення (зменшення) кордонів. І зазначений принцип відображає не економічну опозицію інтенсивного / екстенсивного розвитку спільнот, а політичний вимір соціальної реальності – розширення володарювання, і він викликав зацікавленість володарів та інтелектуалів, принаймні, з часів Папи Юлія II, Ч. Борджіа та М. Макіавеллі.

Топологічна ж модель культурного простору передбачає виокремлення культурного простору на основі якостей просторових структур, яким притаманна оборотність і здатність розгортатися одночасно у трьох вимірах. Одну із таких моделей представлено у працях А. В. Бабаєвої [2]. Епістемологічна складова презентованої нею концепції зумовлена протиставленням просторових та часових структур у філософії XX століття й критикою структуралізму, а саме виключенням людини із культурного ландшафту, який існує і розвивається за своїми власними законами. Крім того, структуралізм, як відомо, розглядає культуру як "іншість" людини. Наразі культурний простір є (1) система регулятивного підґрунтя людської діяльності; (2) знаково-символічного зміст, який втілюється в різноманітних продуктах людської діяльності. Ядро культурного простору складає смислове поле. Різноманітні складові культурного простору об'єднані спільними цінностями. У культурному просторі одночасно співіснує теперішнє і минуле. Імовірно, що існує й певна еквівалентність знаково-символічного змісту, регулятивних норм і цінностей людської діяльності. Текст становить основу культурного ландшафту, центральне місце в якому посідає людина. Культурний ландшафт розглядається, відтак, як можливість співіснування різних пластів культури. Культурний простір уявляється як система регулятивних основ людської діяльності та її знаково-символічного змісту. Виявлення цього змісту втілюється через різноманітні продукти культурних практик спільноти. Людина тут є персоніфікацією культурного простору, оскільки не тільки його творить у своїй діяльності, наповнює знаково-символічний зміст духовністю, а й через систему регуляторів утверджує певний образ життя і засіб перерозподілу цінностей. Отже,

основна мета топологічної моделі – це реінтерпретація значень тих концептів, які пов'язані з елементами соціальної, культурної, історичної дійсності. Топологічна модель культурного простору засвідчує проблему онтологічного статусу культури: протилежності нормативно-регулятивної форми людської діяльності і визначеності її ціннісного змісту.

Формування засобів взаємодії в умовах глобалізації є одним із провідних мотивів й концепції діалогу культур С. Л. Бурмістрова [3]. Культурна глобалізація постає, на погляд автора, одним із аспектів загальносвітового процесу творення спільних для всього людства форм й структур, які забезпечують комунікацію між окремими індивідами, групами та індивідами і групами. Остання складова є базовою, оскільки на її основі виникають й утверджуються правові, економічні, політичні норми деякої спільності. Людина у цьому випадку постає як інтерпретатор символічно-знакового змісту мови й мовлення. Вкажемо, що представники зазначеного підходу обстоюють принцип локалізації феноменів культури. Він має на меті об'єднати в предметно-просторовій сфері фізичний вимір дійсності і свідомість, яка становить основу її сприйняття. Отже, людська діяльність позначається ніби як деяке урічовління знаково-символічного змісту мови, бо кожний окремий локус культурного простору визначається на глобальному рівні мовою, як вважається, а на рівні індивіду утверджується через виражену тією ж мовою систему людських світоглядних та екзистенціальних орієнтацій або ментальності. З зазначеного культурологічного аспекту глобалізації комунікацій процес глобалізації постає як послідовність змін, спрямована на творення знакової системи глобальної мови, що використовувалась для описання фізичної, економічної, соціальної реальності буття всіх спільнот, а також була б застосована для організації поведінки та людських дій. Принциповим питанням глобальної мови наразі є “базис перекладу”, який не становить інваріантну множину родових ознак людства, за фактом приналежності до виду *Homo sapiens*. Відтак інтеркультурна спільнота, породжувана глобалізацією, має передумовою існування фундаментальні світоглядні принципи, на яких ґрунтується інтелектуальне життя кожної окремої спільноти та які дозволяють передбачати реакцію окремо взятої особистості на певні дії з її боку. Слід зауважити, що в цьому випадку йдеться про можливість контролю за процесом глобальної комунікації. В першу чергу зумовленого тим, що глобальне інформаційне подолання кордонів призводить до нівелювання культурної своєрідності людини (національної, культурної, етнічної ідентичності).

Іншою важливою складовою проблеми міжкультурної взаємодії в умовах глобалізації, на наш погляд, є питання про базові концепти структурування світу в окремих мовах, оскільки кожна з культур презентує через мову власний досвід структурування простору, часу і місця буття людини у фізичному світі. Отже, зміни у соціальній дійсності в процесі комунікацій позначають саме динаміку комунікативного процесу, в якому відбувається трансформація концептуальної схеми світу. Людина здійснює вибір із якнайбільшої кількості альтернативних “modus existendi”, утім в умовах глобальних комунікацій вона не завжди має можливість оцінювати наслідки такого вибору.

На думку інших авторів, наприклад В. В. Кешелава, глобальний світ слід розглядати суто простором цивілізаційної взаємодії, і цивілізацію, на його погляд, не варто ототожнювати із наявним соціокультурним простором, бо цивілізація є історико-культурним конструктом [1]. Як, наприклад, візантіїство, до якого належать різноманітні культури, наприклад, російська і грузинська, адже упродовж багатьох століть візантійський культурний досвід визначав шляхи культурного розвитку як Грузії, так і Росії. Розбудова імперії династії Романових була шляхом ніби привласнення надбань візантійського цивілізаційного розвитку. Іншими словами, культура у цьому випадку розглядається однією із детермінант історичного процесу [5]. Значення її в системі каузальних зв'язків суспільства полягає у тому, що вона позначає специфічно людський засіб діяльності, який не визначається фізичними і біологічними факторами. Отже, концепції впливу природних (географічних, фізичних, біологічних) й технічних чинників пояснюють взаємодію соціального і природного, проте, каузальні зв'язки, які утворюють спільноту й генеруються культурою, розглядаються дещо спрощено.

Визначення соціокультурного простору, однак, не може бути визначено виключно в часових параметрах. Цю позицію представляє дослідження І. В. Туліганової, за яким соціокультурний світ становить надбудову над світом фізичної реальності, яка утворюється зв'язком значущих людських цінностей й норм [9]. Ця позиція спирається на зауваження П. А. Сорокіна, які стосуються перспектив розбудови об'єкта соціологічних досліджень [8]. Спираючись на ідеї цього російсько-американського вченого, О. М. Григор'єва теж репрезентує концепцію формування соціальної компетентності особистості в сучасному соціокультурному просторі [4]. На її думку, в умовах глобалізації сучасні комунікації постають основою інтелектуального базису особистості та є умінням обробляти й аналізувати інформацію, використовувати її в матеріальному виробництві, а також й засвоювати комунікативно-культурні навички діалогу із представниками інших культур.

З цього приводу зауважимо, якщо щось змінюється, то воно має відбуватися у просторі – у цьому сенсі можемо говорити про динаміку загалом та про соціальну динаміку зокрема. Утім зазначена позиція є лише аналогією, яка імпліцитно ґрунтується на уявленні про те, що зміни позначають певний на-

прямокутний рух. Так само це означає припущення, відповідно до якого, те, що відбувається, має рухатися у часі. Але часовий вимір соціуму не є календарним часом, і календарний час є лише штучним упорядкуванням тієї множини подій, які відбуваються в соціумі. Визначення просторових характеристик реальності в її фізичному та соціальному вимірі дозволяє висловити такі зауваження. Часовий вимір соціальної динаміки позначає засоби впорядкування життя спільноти, а не спостереження (як могло би здаватися). Оскільки фізичний час, на відміну від соціального, є засобом спостереження: фізичні події фіксуються за часом, а впорядковуються відповідно до інтересів груп чи домінуючих теорій у спільноті. Природний час може бути використаним для осмислення певних фізичних властивостей навколишнього нас світу. Проте його досить складно застосувати до вивчення процесів, які відбуваються у різних спільнотах.

Людські спільноти є відмінними, крім того, за темпоральною ознакою. Якщо взяти за основу порівняння суто фізичну дійсність у існуванні спільнот, то можемо вказати: подолання одного й того ж самого проміжку чи елемента соціального простору в різних частинах світу відбувається за різний інтервал часу. І хоча глобальна мережа Google надає, наприклад, можливість визначити час пересування з пункту Х до пункту Y майже на всій поверхні земної кулі, а системи JPRS дозволяють здійснювати навігацію майже будь-де на поверхні Землі, проте реальний (фізичний) час пересування будь-якої людини в сучасних реаліях буде детерміновано суто чинниками організації та функціонування соціального простору, а не інформаційною чи комунікативною складовою людського існування.

Окрім цього, потрібно враховувати, на наш погляд, і те, що синхронічний і діахронічний аспекти буття соціокультурного простору або конкретного соціокультурного світу становлять різні аспекти структурування соціального простору, в яких триває соціальний час. Тому кожний соціокультурний світ, на наш погляд, має свій вимір і специфіку розгортання соціального часу, детермінований особливостями культурного досвіду й реаліями соціального простору в бутті конкретної спільноти.

Відтак перспективи дослідження зазначеної тематики можна сформулювати так: якщо розглядати зміни у соціально-культурній динаміці як суспільні перетворення, то їх виокремлення, спостереження й аналіз має відбуватися із врахуванням того факту, що всі об'єкти сучасного соціокультурного простору відображають конкретну форму ставлення особистості і спільноти до напрацьованих історично вартостей, які вони переживають як свої реальні потреби чи інтереси, властивості або цінності. Тому взаємодія таких відмінних у своєму ціннісному субстраті соціокультурних світів відбувається далі не на засадах мультикультуралізму через відмінності наявних у них просторово-часових моделей соціального буття.

Література:

1. Кешелава В. В. О диалоге культур в едином цивилизационном пространстве / В. В. Кешелава [Електронний ресурс] // Россия и Грузия: диалог и родство культур: сб. материалов симпозиума / под ред. Парцвания В. В. – Вип. 1. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 181–184. – Режим доступу : http://anthropology.ru/ru/texts/keshelava/georgia_16.html.
2. Бабаева А. В. Современная западная философия о культурном пространстве / А. В. Бабаева [Електронний ресурс] // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. Материалы науч. конф. Серия "Symposium". – Випуск 7. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – Режим доступу : http://anthropology.ru/ru/texts/babaeva/modern_07.html.
3. Бурмистров С. Л. О концептуальных основаниях диалога культур в условиях глобализации / С. Л. Бурмистров [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/dialogueglob.html>.
4. Григорьева Е. Н. Современное социокультурное пространство / Е. Н. Григорьева [Електронний ресурс]. – режим доступу : http://www.rae.ru/meo/pdf/2011/05/2011_05_081.pdf.
5. Крапивенский С. Э. Социокультурная детерминация исторического процесса / С. Э. Крапивенский // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 133–142.
6. Николаенко Д. В. Социокультурные миры / Д. В. Николаенко [Електронний ресурс]. – Т. 1–2. – Режим доступу : <http://www.hiv-aids-epidemic.com.ua/content1.htm>.
7. Родоман Б. Б. Научные географические картоиды / Б. Б. Родоман // Географический вестник [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.geo-vestnik.psu.ru/files/vest/203_rodoman.pdf.
8. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с. – (Мыслители XX века).
9. Тулиганова И. В. Социокультурное пространство современного города : автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / И. В. Тулиганова. – Саратов : Саратовский гос. ун-т имени Н. Г. Чернышевского, 2009. – 18 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри естетики, етики та образотворчого мистецтва Житомирського державного університету імені Івана Франка **О. П. Поліщук**

Ярослава Артеменко

АВАНТЮРА ІДЕНТИЧНОСТІ КРИЗЬ ПОЧУТТЯ *RESSENTIMENT*

Стаття присвячена проблемі самоідентифікації суб'єкта сучасної культури. Акцентується увага на розрізненні онтологічного (фундаментального) та фактичного рівня буття культури. Другий в умовах динамічних трансформаційних процесів постає як система культурних "практик", "сценаріїв", "стратегій", що ґрунтуються на принципі радикального розрізнення та дистанціювання. Концепти "пригода" та "ressentiment", запозичені з "філософії життя", вказують на механізм і природу відмінностей, що культивуються в добу глобалізації.

Ключові слова: ідентичність, трансформації культури, пригода, "ressentiment", глобалізація.

Artemenko Y. Adventure of Identity throughout the Feeling of Ressentiment

The article is dedicated to the problem of self-identification of modern person. The author concentrates her attention at the necessity of differentiation of ontological (fundamental) and factual levels of cultural being. In conditions of social and historical transformations factual level appears to be a system of cultural practices, scripts and strategies which are founded upon principle of radical differentiation and estrangement. The concepts of adventure and resentment, which were taken from vocabulary of Philosophy of Life, represent mechanism and background of differences that are cultivated in the epoch of globalization.

In the article there is an attempt of comprehension of phenomenon of self-identification from the point of view of existential and phenomenological analyses. The author proposes her explanation of historical and futuristic mythology in the context of comparison of universal and practical aspects of culture. Adventure is considered to be a metaphor which expresses the essence of collision between person who is in need of sense and outer cultural reality. It can be characterized as a specific temporal, spatial and moral situation which makes people choose their functional identity. Ressentiment is being described as a negative emotional content of self-identification, the result of differentiating and cause of estrangement.

Author came to the conclusion, that cultural memory is an ambivalent essence. In the case of emotional interpretation of historical or life reality, inability to forget leads different identities to a conflict. In the case of rational interpretation, ones can create a volumetric picture of the past as a part of inter-subjective culture Cosmos.

Key words: identity, adventure, resentment, cultural transformations, globalization.

Артеменко Я. Авантюра идентичности сквозь чувство ressentiment

Статья посвящена проблеме самоидентификации субъекта современной культуры. Акцентируется внимание на разграничении онтологического (фундаментального) и фактического уровня бытия культуры. Второй в условиях динамичных трансформационных процессов предстает как система культурных "практик", "сценариев", "стратегий", основанных на принципе радикального различения и дистанцирования. Концепты "приключения" и "ressentiment", заимствованные из "философии жизни", указывают на механизм и природу различий, культивируемых в эпоху глобализации.

Ключевые слова: идентичность, приключение, ressentiment, трансформации культуры, глобализация.

Глобалізований світ сьогодення постає як світ тотальної співучасті. За новітніх обставин пошук форм ідентичності відбувається в умовах трансформації культурних зв'язків, які утворюють напружене поле перетину соціальних та особистісних "ситуацій". Людині як порубіжній істоті, з одного боку, і як щому, що прагне вкорінення, – з іншого, – притаманне усвідомлення себе як співучасника чи свідка історично значущих подій. Будь-яка доба, на яку припадає зміна наукових парадигм, радикальні технологічні прориви або загострення проблем комунікації, бачиться її сучасниками як "нова", "перехідна" або принаймні "вирішальна". Якщо додати до цього "історичного авантюризму" людини та її волі до розрізнення і вилучення себе з недиференційованої спільності *всіх разом узятих* (М. Гайдеггер) потребу в певності й безпеці, то можна уявити спосіб, як існує ідентичність. Зануреність та дистанціювання, пошук спільності та одночасне тяжіння до автономності утворюють смисловий каркас, на якому тримається самовизначення суб'єкта будь-якої культури взагалі. У ситуації ж, коли соціокультурні трансформації набувають наддинамічного характеру, дихотомія внутрішнього та зовнішнього перетворюється на онтологічний розрив всередині самої ідентичності, що зависає між власною історичністю і примусовим "порядком речей" – логікою обставин.

Культура виступає одночасно простором, засобом і джерелом самоідентифікації. Вона зумовлює форми і механізми, за допомогою яких відбувається самопозначання індивіда. Осмисленню сучасної культури як сутності, що трансформується і модернізується, присвячено низку досліджень, проблема-

тика яких охоплює широке предметне поле – від онтології культури до соціології та економічної теорії. Емпіричною підставою таких досліджень стали стрімкі глобалізаційні та інформатизаційні процеси сучасності, які вплинули на принципи й інтенсивність культурної взаємодії, створили системи надскладного порядку, трансформували діяльнісні сценарії, збагативши їх новими сюжетами та смислами. Як наслідок, у центрі уваги опинилася трансформація культури як самостійний предмет аналізу. Наголос на трансформації як *суб’єкті* висловлювань про культуру призводить до суміщення, а часто і взаємного заміщення понять “культура” і “культурні практики” (або “культури” – у множині). Це досить поширена тенденція серед сучасних гуманітарних досліджень. Так, у концептуальних роботах з глобалістики (С. Гантінгтон, У. Бек, З. Бауман, Е. Гобсбаум, М. Маклюен) культурні процеси описуються як трансформації у сфері способів організації життєдіяльності спільноти, встановлених у межах національних або геополітичних утворень. Звідси – поняття перетину, взаємодії, конфлікту, гібридизації або взаємного нашарування культур як множинних феноменів. Такий підхід обґрунтовує (ідео-)логічне протиставлення “монокультури” – як замкнутої тотальності, “території пригнічення” (Ж. Бодріяр), з одного боку, і унікальних “локальних культур” – з іншого. Трансформації культури – як локального утворення в рамках глобальності (світу, монокультури або імперії) – присвячені роботи Е. Саїда, Т. Л. Фрідмана, І. Валлерстайна, В. Толстих. Дослідники аналізують різні аспекти культурних трансформацій – від факторів зближення/відштовхування культур до моделювання можливої парадигми історичного розвитку, здатної гарантувати рівновагу між есенціалістськими, унітаристськими й унікалістськими тенденціями. Таким чином, динамічні процеси всередині культури сьогодні розуміються переважно у двох сенсах – як культурно-історичний факт сучасності, який відображає стан культури, та як феномен (або симптом) докорінної переорієнтації антропосоціальної парадигми. Обидва підходи встановлюють функціональну залежність образу ідентичності від динаміки культурних процесів: міра спадковості чи довільності ідентичності ставляться у залежність від міри її залучення у ситуацію вибору [9, с. 384–385].

Послідовна концептуалізація функціоналістського підходу стирає смислову грань між поняттями національної, соціальної чи гендерної ідентичності і, власне, культури. Тому культура або уявляється як унікальний ґрунт для розгортання ідентичності, або зводиться до інтерпретативної спільноти, довільно встановленого простору, який інтегрує, консолідує і підтримує за допомогою традиції людей, що його обрали. У першому випадку маємо справу з подобою ландшафту, де реалізується “тягар, пригода, гра ідентичності” [5, с. 26] зі специфічним історичним континуумом, у якому ситуативно налагоджена рефлексія діє за принципом розрізнення. У другому ж – з віртуальною реальністю, яка конструюється системою відносин в аспекті “тожсамості” [3, с. 48–52], спільності.

Залежно від принципів, які розглядаються як структуроутворюючі чинники формування ідентичності, – чи то усвідомлення суб’єктом своєї унікальності і неприйнятності інших досвідів, чи то опора на універсальність людського взагалі або відмова від будь-яких центрально-акцентів, – вибудовуються конфігурації культурних стратегій. Так формуються “практики”, “стилі”, “сценарії” всередині культури, в яких відбиваються принципи репрезентації її дійових осіб. Отже, питання про співвідношення єдності та множинності, тотального і локального виступають як вузлові моменти, що визначають критерії розрізнення і ототожнення в рамках певної культурної парадигми. Прояснення засадничих принципів механізмів ототожнення та розрізнення дозволило б чіткіше уявити перспективи більш глобальних завдань, таких як вироблення категорій обговорення трансформацій культури; аналіз стану і перспектив культури, вивчення тенденцій культурної динаміки в нових умовах, осмислення змісту нової антропологічної ситуації.

Більшість авторів концепцій сучасної ідентичності наголошують на тому, що основна засада самоідентифікації сьогодні – втрата відчуття приналежності і потреба “погодити і поєднати те, що роз’єднала сучасність: правду і цінність, раціональність і традицію, знання і соціальну близькість, індивідуальне і колективне” [5, с. 27]. Негативні (у сенсі *нестачі* і *незадоволення*) витоки ідентичності та плінність ситуацій, які вимагають від людини миттєвої реакції на “те, що тут-і-зараз розгортається” разом складають особливу реальність зі специфічними просторово-часовими параметрами: щільність, напруга, екстериторіальність, наявність “зворотної” історичної перспективи та ін. Фактично, це реальність *пригоди* – події, що є одночасно “випадінням із загального життєвого зв’язку” і поверненням до нього разом із новими смислами, що його збагатили [6]. Якщо спосіб позиціонування ідентичності розглядати як реакцію на виклик обставин, стає очевидною авантюризм справи вибору: доторк до “зовнішньої історії” вимагає відповідної трансформації стилю і засобів “самопромовляння” індивіда. На користь цього говорять такі ознаки варіативної ідентифікації, як чужорідність щодо будь-якого сталого порядку, наявність ситуативної рамки-межі, захопленість афектом (стан, коли “температура та ритміка життєвого процесу важливіші за зміст”), ризик для самого існування Я [6, с. 222]. Всі ці ознаки притаманні пригоді як дарованій обставинами можливості “відкриття нами самих себе і навколишньої соціальної реальності”, “імпровізації на основі нашого бажання прожити не одне життя і зіграти не одну соціальну роль” [5, с. 31].

Таким чином, підґрунтям для прояву ідентичності стає випадок, а сам суб'єкт опиняється у ролі “шукача пригод”, виконання якої в умовах екстремальної рухливості середовища і надає йому можливості бути або принаймні функціонувати. Г. Зіммель визначив зустріч із випадком як центральне життєве почуття, що проходить крізь ексцентричність шукача пригод і створює смисл – “сповнену значення необхідність власного життя”, якої катастрофічно не вистачає суб'єктові [6, с. 215].

Проте надмірна зорієнтованість функціональної ідентичності назовні заповнює нещодавню нестачу смислу афектом. Пригода, в яку поринає ідентичність у момент самовизначення, – своєрідна “фатальна стратегія”: бажання опанувати обставини через артикуляцію суб'єктом свого Я, нагнітання відмінностей і виокремлення веде до того, що “він пропадає, виходячи за межі власних завдань”. Коли випадок втручається у життя, невизначеність або відносність орієнтирів викликає реакцію – “не покірне забуття давніх цінностей, а радше божевільне надвизначення, загострення цих референтних, функційних, кінцевих і причинових цінностей... Надмір завжди розміщується там, де немає нічого” [2, с. 10]. Гіпертрофоване Я суб'єкта культури сьогодення не має нічого спільного із класичним Я модерної культури: воно захоплене екстенсивністю власних стратегій, емоційне, плинне, агресивне до будь-яких проявів трансценденції.

Одним із кроків до розуміння культурної ідентичності сьогодні може стати обґрунтування концепту “ressentiment” стосовно того способу репрезентації локальних культурних утворень, який визначає їх як “нетотожні самототожності” в актуальних теоретичних побудовах. Ніцшеанський концепт, що означає обурення і мстиве почуття образи, використовується тут як метафора для вираження одного з принципів культурного самовизначення, властивого сучасності. Будь-який суб'єкт (індивідуальний чи колективний), мислячий себе як локальність, починає своє позиціонування зі встановлення дистанції між собою і “собі-не-подібними”, підпорядковуючи структуру внутрішньої єдності зовнішнім взаєминам. Дистанціювання використовує принцип деталізації розрізнення – так нюансується національна або релігійна приналежність, виявляється як самостійна мова регіональний діалект, проголошується радикальний неконформізм субкультури. Можливість такої принципової, не терплячої до “зазіхання Іншого” відмінності досягається, як правило, у позараціональні способи. У той час, як теоретичне освоєння особистісного або історичного досвіду призводить до ідеї єдності і недискретності культурного космосу, його емоційна переробка маркує відмінності як сліди минулих “ран”, “образ”, “збитку”, “неоплаченого боргу” та ін. На місці з'являється, що породжено відсутністю “правди, цінності, раціональності і соціальної близькості”, розпочинається авантюрна гра ідентичності із самою собою.

Психологізація відмінності веде до накопичення енергії “ressentiment”. Ця найнебезпечніша, за Ф. Ніцше, вибухова речовина, “життєворожа спеція” є парадоксальною за природою і проявом: “ми стоїмо тут перед якоюсь роздвоєністю, яка сама воліє бути роздвоєною, яка сама насолоджується собою в стражданні”. При цьому “задоволення шукається і відчувається у невдалому, хворобливому, в болі, в ... самовільному збитку, знеособлюванні ...” [7, с. 405]. У примітках до праці Ніцше “До генеалогії моралі” К. А. Свасьян пропонує пояснення природи “ressentiment” як принципу ставлення до Іншого. Це “психологічне самоотруєння”, що виявляється в постулюванні рівності між скривдженим і кривдником, яке “реактивується асиметрією між внутрішніми домаганнями і реальним становищем у суспільстві, що спочиває на неодмінному постулаті порівняння себе з іншими”, який генетично сходить до модерного принципу конкуренції [8, с. 606]. У результаті, чим більш “відкритим” є суспільство – тобто, чим більше в суб'єкта можливостей зіставляти себе з іншими і порівнювати власні досягнення з досягненнями інших, – тим більше приводів для конфлікту [8, с. 607]. Таким чином, знаходження суб'єкта культури між безмежною свободою порівняння і вимогами власної суверенності здатне створити конфлікт всередині колись гармонійної єдності “я і мої обставини”, що традиційно утворювала обрії суб'єктивності.

Очевидно, що в сучасному світі простежується не просто прискорення соціокультурних процесів, яке супроводжується переорієнтацією звичних соціальних зв'язків і ослабленням традиційних регламентуючих структур. Сьогодні відбувається вибудовування нових соціальних контекстів поверх втрачених або історично неактуальних. Виходячи з цього, можна констатувати нетотожність, і навіть різноспрямованість процесів, що відбуваються на різних рівнях буття культури – в її онтологічній та фактичній реальності. Глобалізація як нова культурна конфігурація мислиться в категоріях “тотального зближення” і об'єднання (солідарності), в той час як лінії розлому між різними інтерпретаціями спільності і єдності стають все більш радикальними.

Постійний пошук ідентичності (як позасвідомий пошук пригоди, що може допомогти самореалізації індивіда) – вимушена форма буття людини. Як наслідок цієї вимушеності, можна спостерігати формалізацію комунікативної участі суб'єкта, економізацію і технологізацію його відносин з Іншим. Динамічна реальність глобальної комунікації вимагає від людини формування риторичних прийомів захоплення інформаційної території – дієвих реклами, пропаганди та прогнозування, що реалізуються за принципом екстенсивності, афектації, “шантажу і спокуси”. Названі зміни в антропологічній сфері загострюють парадокс індивідуалізму – поява величезної маси автономних “акторів” (А. Турен) призводить до того, що “індивідуум втрачає самого себе. Він втрачає ... характер, самовладання, таку ба-

жану відповідальність ... Ресентимент надає творчий відтінок відмові від осудності: бажаний Інший з'являється в полі зору, Інший, якого можна обізвати причиною своєї незадоволеності і відрази" [10, с. 16].

Таким чином, в умовах надлишку інформації, альтернатив, що постійно множаться, і відсутності ґрунту для екзистенційно зумовленого вибору основною формою індивідуалізації, як і комунікації, стає афект. Афект як кількісне явище володіє надлишковою виразністю (патологічною пасіонарністю, за І. Кантом) і дозволяє персонажеві культури реагувати на ситуацію і долати її, не закріплюючись в ній. На засаді афекту вибудовується такий порядок відповідності внутрішнього і зовнішнього, де збігається час актуального і колись пережитого, простір, у якому знаходиться суб'єкт переживання-авантюри, розпадається на "текст" і "контекст", а моральні виміри "є" і "має бути" зливаються в уявну єдність. "Ressentiment" озброює людину зрозумілою (перед-)історією і дозволяє їй "йти далі", за межі ситуації, але вже з рішучим наміром "пам'ятати все". Підпорядкування людини фатальності потоку подій і відчуття власного безсилля як реакції на неї ("*Світ вже ніколи не буде таким, як до 11 вересня*") – постійно поновлюване джерело почуття "ressentiment".

Культура як фундаментальна підстава людського існування має здатність знімати конфлікт індивідуальності й тотальності за допомогою зв'язку "внутрішнього" і "зовнішнього", універсального та унікального. Однак погляд на культуру як на сукупність рольових, функціональних і технологічних явищ висвічує світ без трансценденції, простір всеєдності, що примушує [1]. Незадоволеність суб'єкта культури власною неповнотою і непереборною фрагментованістю "контексту", необхідність співвідноситься зі світом фактів і вимушено реагувати на інформаційні провокації та спокуси, відсутність стабільної системи координат і зв'язків формує в нього навички перевтілення. Антропологічні перспективи для одномоментних форм ідентичності реалізуються, частіше за все, у таких варіантах: конформізм "людини без властивостей" або симуляція самості в емоційному досвіді страждань, болю, страху, що межує з культивуванням патологічної особистості нарцисизму.

"Ressentiment" як "неможливість забуття" маркує значущості, зосереджуючи сили в "більшій точці", де і створюються різноманітні моделі самопозиціонування із залученням історичної або футуристичної міфології. Він формує постать суб'єкта культури (яка, за Ж. Дельозом, є інтеріоризованою відмінністю [4]) в непримиренному протиставленні добра і зла.

Якщо добро, точніше, його утилітарне втілення, має в цьому випадку вигляд реально досяжних соціальних цінностей (благ, прав і свобод), то зло радикалізується, виводиться на рівень непереборного екзистенціального збитку: "“Зло” означає, що наш недруг або супротивник вороже відрізняється від нас і не намагається хоча б трохи спробувати думати, відчувати і діяти, як ми. Таким чином, “зло” – це те, що категорично відмовляється стати одним із нас, або продовжити наше існування, ставши частиною нашої структури, мови, соціального і морального ладу, ментальності, кліше та основних звичаїв. “Зло” – це те, що ми не можемо проковтнути, класифікувати, асимілювати і одночасно не в силах виплюнути або вивергнути ...” [5, с. 162].

Отже, "ressentiment" представляється феноменом, розуміння якого веде до прояснення сучасної антропологічної ситуації. Як раціоналізована переживання "ressentiment" служить виразом поширеного способу самоідентифікації суб'єкта серед "абсолютно чужих світів". Як самодостатня практика він вказує на відсутність основи для інтерсуб'єктивності: місце інтесуб'єктивності займає тотальність обставин, які змушують людину звинувачувати і ненавидіти.

У системі, де немає заданих схем поведінки і фіксованих точок відліку, множинність життєвих сценаріїв змушує індивіда надавати своїй самототожності форму інакшості, непримиренної несхожості, завжди беручи за основу "форму сосуду" – формат комунікації чи події. Афектація, хвороблива обтяженість пам'яттю минулого стає засобом повернення змісту "авантюри", до якої знов і знов вдається індивід, до зрозумілого порядку. Парадокс "ressentiment" як нездатності до забуття полягає в тому, що він не реконструює самості суб'єкта навіть у мить його самопроголошення. Авантюрна потреба у розрізненні задовольняється позараціональною інтерпретацією досвіду, що унеможлиблює будь-яку спробу неупередженої комунікації.

Література:

1. Бадью А. Делез. Шум бытия / А. Бадью ; пер. с фр. Д. Скопина. – М. : Фонд научных исследований "Прагматика культуры", Логос, 2004. – 184 с.
2. Бодрияр Ж. Фатальні стратегії / Ж. Бодрияр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – Львів : Кальварія, 2010. – 192 с.
3. Гнатюк О. Прощання з імперією: українські дискусії про ідентичність / О. Гнатюк – К. : Критика, 2005. – 528 с.
4. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж. Делёз ; пер. с фр. Е. Соколова. – СПб. : Алетейя, 1999. – 190 с.
5. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ / Л. Донскіс ; пер. О. Буценка – К. : Факт, 2010. – 312 с.
6. Зиммель Г. Приклучение / Г. Зиммель. Избранное Т. 2. Созерцание жизни. – М. : Юрист, 1996. (Лики культуры) – С. 212–227.

7. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Сочинения. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 299–452.
8. Свасьян К. А. Примечания / К. А. Свасьян // Ницше Ф. Сочинения. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 604–611.
9. Тамір Я. Ідея людини / Я. Тамір // Антологія. 2-ге вид. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 378–396.
10. Шаап С. Человек как мера: Учение Ницше о ressentimente / С. Шаап ; пер. с гол. О. Пархомовой. – К.: Изд-во Жупанского, 2008. – 205 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології НФаУ К. А. Іванова*

УДК 1(091=411.16) "17":101.9

Малахова Катерина

РАБІ МЕНАХЕМ-НАХУМ З ЧОРНОБИЛЯ. СПРОБА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ

Стаття знайомить читача з одним із видатних персонажів історії єврейської думки на Україні у XVIII ст., засновником чорнобильського напрямку хасидизму. Вперше у вітчизняній та російськомовній історіографії зроблено спробу окреслити його біографію на основі наявних джерел, а також зробити огляд основних моментів його вчення: специфічного тлумачення поняття "цимцум" і пов'язаного з ним вчення про єдність Бога і світу; акцент на "піднесення життєвості з низьких місць", який викликає у пам'яті відповідні сabbатіанські ідеї; особливого ставлення до "служіння через плоть"; нарешті, концепції лідера спільноти-цадика, важливу в контексті соціальної історії чорнобильського хасидизму. Матеріали статті можуть стати в нагоді для дослідників інтелектуальної історії України в XVIII ст., історії хасидизму та єврейської містики, а також для етнографічних та краєзнавчих досліджень.

Ключові слова: інтелектуальна історія XVIII ст., єврейська містика, історія хасидизму, Чорнобиль, рабі Менахем-Нахум з Чорнобиля, цадік, цимцум, агіографія.

Malakhova K. Rabbi Menakhem-Nakhum from Chornobyl. An attempt of the intellectual biography
The article "Rabbi Menakhem-Nakhum from Chornobyl. An intellectual biography" introduces one of the prominent Jewish thinkers of XVIII cent. in the Ukrainian lands, the founder of Chornobyl hassidic dynasty, to the Ukrainian reader. An attempt of biographic reconstruction, the first in Ukrainian and Russian languages, is made on the basis of Hasidic hagiographic sources ("Kerem Israel", "Sefer ha-yahav mi-Chernobyl ve-Rizhin" etc), an early historiography of Chornobyl Hasidism (e.g. Sh. A. Gorodetzky) and contemporary researches (e.g. by Paul Radensky and David Assaf). The main points of his teaching are also characterized: the specific understanding of "tzimtzum" conception, and the idea of unity and equivalence between the God and the world created, caused by this understanding; the stress on "elevation of vitality from the low places", which resembles some of sabbatianic ideas; particular attitude to the "serving God by means of the flesh": at least, the conception of the community leader-tzaddik, which takes on special significance in the context of the social history of Chornobyl Hasidism.

The results of this paper can be used for further research in the fields of the intellectual history of Ukraine in XVIII cent., the history of Hasidism and Jewish mysticism, the folklore and the local lore studies.

Key words: intellectual history of XVIII cent., Jewish mysticism, history of Hasidism, Chornobyl, rabbi Menakhem-Nakhum from Chornobyl, tzaddik, tzimtzum, hagiography.

Малахова Е. "Рабби Менахем-Нахум из Чернобыля. Попытка интеллектуальной биографии"
Статья знакомит читателя с одним из выдающихся персонажей истории еврейской мысли XVIII в. на Украине, основателем чернобильского направления хасидизма. Впервые в русско- и украиноязычной историографии сделана попытка очертить его биографию на основе имеющихся источников, а также сделать обзор основных моментов его учения: специфического толкования понятия "цимцум" и связанного с ним учения о единстве Бога и мира, акцента на "вознесение жизненности из низких мест", который вызывает в памяти соответствующие сabbатіанские идеи; особого отношения к "служению через плоть", наконец, концепции лидера общины-цаддика, особенно важную в контексте социальной истории этого движения. Материалы статьи могут быть полезны для исследований интеллектуальной истории Украины в XVIII в., истории хасидизма и еврейской мистики, а также этнографических и краеведческих исследований.

Ключевые слова: история идей в XVIII в., еврейская мистика, история хасидизма, Чернобыль, рабби Менахем-Нахум из Чернобыля, цаддик, цимцум, агиография.

У "Справі по анонімному доносу про єврейських цадиків і поганому впливу їх на євреїв" (1861–1876 pp.) архіву канцелярії Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора міститься таке донесення (автор його – генерал-лейтенант Гессе):

"З доставлених мені начальниками Повітових Земських Поліцій відомостей про незвичайну секту цадиків, що існує між євреями, виявляється, що головними представниками цієї секти вважаються члени особливо поважної серед євреїв родини Тверських, які мешкають в м. Чорнобилі та Коростишеві Радомиського повіту, Черкасах та Коростишеві Черкаського повіту, в містечку Тальному Уманського повіту, містечках Макарові та Сквірі Київської губернії. /./ Ці особи, що їх називають *магітами*, відрізняються особливими фантастичними переконаннями і мають значний вплив в більшій

чи меншій мірі взагалі на всіх євреїв, за винятком тих небагатьох, хто отримав освіту. Послідовники та шанувальники їхні утворюють особливу секту *цадиків...*” [1, с. 320]

Що це за “секта цадиків”, яку знайшла на просторі Київської губернії пильна російська поліція в 60-ті рр. XIX ст.? Чим так прославилася серед євреїв “поважна родина Тверських”?

Членів цієї дивної секти на Україні більше нема. Проте сьогодні їх можна зустріти в Брукліні та Філадельфії, Єрусалимі та Мілуокі. Вони носять довгі чорні сюртуки-капоти та широкополі чорні капелюхи, а в урочистих випадках – кудлаті лисячі хутряні шапки (вони так і зветься – *чорнобиль*) та шкіряні чоботи. Вони живуть закритими спільнотами і не люблять уваги до себе. Коли навколо говорять англійською чи на івриті, вони вважають за краще говорити на ідіш – мові своїх українських дідів. Вони – спадкоємці однієї з найбагатших містичних традицій Європи, яка налічує більш двохсот п’ятдесяти років.

Сучасних представників численної “поважної родини Тверських” також можна відшукати, попорпавшись по газетах. Це, наприклад, рабі Яков-Іцхак Тверський, родом з містечка Сквиря під Києвом, який у 1954 р. втік разом зі своєю спільнотою від лукавого міського життя Нью-Йорка і заснував перше єврейське містечко-*штетл* у США – Нью-Сквиру (New-Square) в штаті Нью-Йорк. Це і рабі доктор Ісадор Тверський, родом з містечка Тальне, історик філософії, знаменитий дослідник єврейської середньовічної думки, вдень – професор у Гарварді, а ввечері – керівник невеличкої спільноти, який прийняв сан у спадок від батька. Це ще кілька десятків духовних лідерів – у їхніх спільнотах їх прийнято називати *адморамі*¹ – що опікують членів цієї дивної групи по всьому світові.

Представники цієї “секти” – напевне, єдині наші сучасники за межами України, для яких слово “Чорнобиль” ніяк не пов’язане з аварією на Чорнобильській АЕС та сповнене власного смислу. Це – хасиди напряму Чорнобиль.

Хасидизм – релігійно-містичний рух, що виник у середині XVIII ст. на Україні (тоді – на території Речі Посполитої), в єврейських спільнотах Подолі та Волині. Його легендарний засновник, Ізраель бен Еліезер на прізвисько Бааль-Шем-Тов, спромігся, по-перше, завоювати серця своїх сучасників власним вченням, а по-друге, – зібрати кілька десятків здібних учнів, які розповсюдили його вчення по землях сучасних України, Білорусі, Польщі, Молдови, Угорщини та ін. У двадцятому сторіччі масова еміграція євреїв у США та Палестину дозволили цьому рухові пережити Голокост. Центри хасидизму “перейшли” на нові місця, і розпочався сучасний етап їхньої історії.

Бааль-Шем-Тов мав учня – юнака на ім’я Менахем-Нахум з містечка Чорнобиль. Від нього і веде свій родовід “шановна родина Тверських”, інакше кажучи – хасидська династія Чорнобиль, а від його учнів – чорнобильський напрям хасидизму, один з найбільш ранніх та авторитетних його напрямів. Спробі окреслити інтелектуальну біографію цього видатного мислителя і вперше ознайомити українського читача з його ідеями присвячено цю статтю.

Близько ста п’ятдесяти років – з 1770 до 1920 рр. – нащадки р. Менахема Нахума Тверського чинили вплив на єврейство Київської губернії; їхні ідеї, пов’язані з єврейськими середньовічними містичними концепціями, становили невід’ємну частину інтелектуальної та духовної атмосфери регіону. У вітчизняній дослідницькій літературі цей персонаж досі розташований у межах тої велетенської білої плями, що її становить собою єврейське інтелектуальне життя XVII–XVIII ст. на території України, зокрема, історія хасидських напрямів. За останні десять років зусиллями дослідників (зокрема, І. Турова) була хоча б окреслена конфігурація цієї плями; спробуємо ж вилучити з неї ще одного оригінального мислителя та теолога, р. Менахема-Нахума з Чорнобиля. Невеличку розвідку щодо його родини зустрічаємо в україномовній літературі хіба що в статті І. Галанта “До історії боротьби з цадикізмом” 1929 року.

Однак і у світовій науці чорнобильський хасидизм досліджений порівняно мало. За останні півстоліття йому було присвячено менше десятка праць.²

Першими книгами про династію Чорнобиль були нариси сімейної історії, складені нащадками “шановної родини”. Один з них, єврейський історик Шауль-Аба Городецький, у 1902 році поділив історію династії на три періоди:

Доба рабі Менахема-Нахума, засновника династії (з 1770-х до 1797 р.) – доба духовної аристократії, вузького кола вибраних учнів.

Доба р. Мордехая Тверського, його сина (з 1797 р. до 1837 р.) – доба повороту від високої духовності елітарної школи до масового руху.

Доба нащадків р. Мордехая (з 1837 р. до сучасності автора цієї класифікації) – доба розпаду, за якої масовість руху заплеснула і зрештою потопила його духовний зміст, а стосунки між лідером – цадиком – та його спільнотою набули форми грошових поборів [3, с. 7–8].

В історіографії хасидизму початку XX ст. (Ш. Дубнов, Ш.А. Городецький та ін.) побутувала гадка, що хасидизм у середині XIX ст. перетворюється на *цадикізм* – розпад хасидської культури, коли інте-

¹ Адмор – аббревіатура титула адонейну морейну ве-рабейну (“господин наш, вчитель та наставник наш” – івр.), традиційне шанувальне звернення, яким у хасидському світі позначали чинного главу хасидської спільноти.

² Основні з них: David Assaf, *The Regal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin* (Stanford, Calif., 2002); Menahem Nahum of Chernobil, *Upright Practices, the Light of the Eyes*, trans. Arthur Green (New York, 1982); Paul Radensky, “Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi Duvid ben Mordkhe Twersky of Tal’noye” (Ph.D. diss., Jewish Theological Seminary, New York, 2001).

лектуальна та духовна висота учнів Бааль-Шем-Това змінюється масовим грабунком та оманю, що їх чинять глави спільнот – *цадики* – зі своєю неосвіченою та легковірною паствою. Чорнобильський хасидизм, на думку згаданих істориків, являє собою яскравий приклад цього прикрого явища. Як бачимо з наведеної цитати, з погляду російських урядовців середини XIX ст., справа виглядала саме так.

Чи є справедливим цей погляд? Розвиток вивчення історії хасидського руху в XX ст., здається, повною мірою довів помилковість такої позиції, зумовленої переважно соціальними поглядами авторів; зокрема, сучасні дослідження чорнобильського хасидизму (напр. Давіда Асафа) демонструють, що не лише сам р. Менахем Нахум з Чорнобиля, а й його онуки та правнуки, які утворювали собою династію, іноді були неординарними мислителями, а їхні ідеї становлять неабиякий інтерес, особливо ж в контексті європеїзації єврейського традиційного суспільства [6, с. 1–34].

Почнемо ж нашу розвідку з хасидської легенди, що дійшла до нас у збірці сімейних легенд чорнобильської династії “Виноградник Ізраїлів” (*Керем Ізраель*):

“Переписувач, який записав святу книгу “Маор ейнаїм” (збірка проповідей р. Менахема Нахума. – К. М.) був спершу великим супротивником цадиків та хасидизму. Коли ж у всьому світі прославилося ім’я святого р. Нахума, і він побачив, що увесь світ рушив до згаданого святого рава, то подумав: може, справді справедливі розмови хасидів про те, якою великою ця людина є. Отже, й він вирушив до нього – а що як навчиться він у праведника якомусь особливому служінню Всевишньому.

Так сталося, що переписувач приїхав у дім цадика якраз тоді, коли той вирушив зі своїми хасидами в яесь село поблизу спостерігати за збиранням пшениці для маці. Хасиди пили горілку, веселилися й танцювали, і не збагнув той переписувач, як воно так: якщо рав і справді такий великий і святий, як про нього кажуть, тоді як же його хасиди, ще й при виконанні важливої заповіді, поведуться подібним чином. Але, оскільки згаданий переписувач був людиною благочестивою, то прийшла йому думка: можливо, святий р. Нахум – праведник таємний. Можливо, його святість і велич можна побачити лише з ним наодинці. Тому вирішив переписувач лишитися зі святим равом, коли той їсть – адже тоді напевне ж нема поряд із ним всіх цих людей, і ось тут вже він все побачить та зрозуміє. Однак управитель села приготував на честь святого р. Нахума чудову трапезу. Зварив він добрячі вареники. І ось, прийшов той чоловік до рабі Нахума і бачить, що рабі Нахум загхнув до рота одразу два вареники, тримаючи їх обома руками, і масло зтікає і капає з його борода з обох боків. Побачивши таке, почувся той переписувач геть спантелеченим: адже так чинити не годиться навіть і простій людині, і не збагнув він, у чому справа. Проте, будучи людиною благочестивою, пішов він до кута, став там і сказав: “Творче світу! Якщо справа так стоїть, як я бачу, то я нічого не прошу. Але ж якщо увесь світ рушив до нього, то, може, правда на їхньому боці, а я через гріхи мої численні нічого не бачу? Тому прошу я у Всевишнього просвітлити мої очі, аби я також побачив його святість”.

Порозмислив він про своє розкаяння, а потім підняв лице і побачив усе геть інакше” [5, с. 53].

Що це: розповідь про те, як праведник видає з себе простака або юрода, – або ж притча про особливий погляд, який дозволяє “побачити все геть інакше”? Можна собі уявити, що р. Нахум був справжнім поліщуком, чия зовнішність та маніри для мешканця більш цивілізованих країв могли виглядати дивно. Проте справа не в цьому: засновник чорнобильського хасидизму вимагає від учня здобути особливий зір і бачити “все інакше”. Спробуємо ж і ми поглянути на нього особливим поглядом.

Про рабі Нахума не зберіглося документальних свідчень. Маскільська література також не має згадок про нього – якщо єврейські просвітники-сучасники р. Нахума і зверталися до його постаті, то цей матеріал було втрачено. В руках істориків хасидизму лишаються тільки власне хасидські джерела – збірки проповідей р. Нахума “Маор ейнаїм” та “Ісмах лев”, агіографічні збірники легенд, складені набагато пізніше смерті р. Нахума, вже в XX ст., кілька листів.

Спробуємо на підставі цих джерел реконструювати біографію р. Нахума.

За часів зародження хасидизму Чорнобиль належав до Київського воєводства коронних земель Речі Посполитої. Згідно з легендою, євреїв у Чорнобилі розселив оршанський воєвода Філон Кмита-Чорнобильський, який отримав у 1566 р. місто і прилеглі землі за військові заслуги від Сигізмунда Августа II. Проте перші документальні свідчення про євреїв міста належать до кінця XVII ст. У XVIII ст. єврейська спільнота Чорнобиля вже є значною. У 1765 р., згідно з переписом, чорнобильський кагал та його парафії-*прикагалки* нараховують 696 євреїв, які мешкають у 96 домах. У 1793 р. (тобто за життя героя цієї статті), за другого розділу Польщі, Чорнобиль відійшов до Російської імперії; подальша історія династії Тверських щільно пов’язана саме з цією державою.

Рабі Нахум народився в містечку Норинськ на Волині (під Овручем) в 1730 р.

Рано втративши батька, Менахем-Нахум, згідно з чорнобильськими джерелами, ріс у свого дядька, рабі Нахума Шостака; цей дядько зіграє важливу роль у переданнях чорнобильського хасидизму, – його будуть ототожнювати з містичним вчителем Бааль-Шем-Това.

У повній згоді з агіографічним каноном р. Нахум у дитинстві відрізнявся здатністю до навчання. Незабаром дядько відіслав його в одну з литовських єшив¹; там він продовжив навчання, час від часу наїджаючи до дядька додому.

¹ Єшива (івр. букв. “засідання”) – єврейський традиційний навчальний заклад для юнаків, на кшталт семінарії, де вивчають Талмуд і єврейське релігійне право. Литовські єшиви в ті часи вважалися кращими у Східній Європі.

Найкращі учні ешив в ті часи могли розраховувати на місця рабинів у багатих спільнотах, проте дійсність подекуди була значно біднішою. Після одруження р. Нахум отримав лише голодну і клопітку посаду меламеда¹ – можливо, ще й тому, що, будучи дуже скромним молодиком, не вважав себе гідним рабинського місця.

У цей період р. Нахум захопився єврейським містичним вченням.

“Не викладають справу Творіння /тобто містичні аспекти світобудови – К.М./ двом, не викладають діяння Колесниці /тобто структуру вищих світів і Божества. – К.М./ навіть одному” – каже Талмуд [BT, Хагіга, 11 б]. Але як те, так і інше завжди було предметом найживішої цікавості єврейських інтелектуалів, – і в III–VII ст., за часів складання Талмуда, коли переживала розквіт містична “література чертогів”, присвячена географії та населенню небесних світів, і в тринадцятому сторіччі, коли автор чи автори книги Зоґар розвивали містичне вчення про структуру Божества, його атрибути – *сфірот*, і в шістнадцятому, коли Іцхак Лурія у Цфаті сформулював доктрину катастрофічного самоскорочення Божества при творенні світу (*цимцум*) і вчення про іскри божественності, розпорошені по грубій матерії світу.

Протягом ранніх етапів розвитку єврейської містики ці знання були доступні лише вузькому колу духовної еліти; вважалося, що їх не можна досягти без попередньої інтелектуальної підготовки, досконалого вивчення відкритих, не-езотеричних джерел юдаїзму, а також без певних аскетичних практик – довгого посту, щоденного омовіння в ритуальній бані-*мікві* і др. Проте містичні рухи XVI–XVIII ст. (луріанська кабала, сабатіанство, східноєвропейський хасидизм) спричинили масове поширення містичних ідей, практик, звичаїв та літератури. Відтак у єврейських спільнотах Східної Європи Зоґар і луріанські кабалістичні тексти були порівняно широко розповсюдженими, були невід’ємною частиною навіть скромних бібліотек.

Саме ними й захопився р. Нахум. Разом з тим він перейняв декотрі аскетичні практики. Хасидські джерела оповідають про його звичку носити мішковину по понеділках та четвергах; про неухильно дотримувану ним містичну практику *тікун хацот* (івр. “виправлення полуночі”) – опівнічного неспання і молитви на згадку про зруйнований Храм.

Подібно багатьом містично налаштованим юнакам того часу, р. Нахум залишив своє місто та подався в Меджибіж на Поділлі, де оселився Бааль-Шем-Тов.

“Коли р. Нахум поїхав до Бешта², той передбачив це у пророцькому видінні, і звелів дружині, аби до суботи наготувала всього удосталь, бо їде до них велика людина. А коли р. Нахум нарешті приїхав, Бешт всю суботу мав вельми сердитий вигляд. І дружині сказав, щоб сторожилася гостя, бо той – крадій. Праведниця ж, яка добре зналася на гостях, дуже тому здивувалася, бо бачила, що цей гість – людина свята. Відповів їй Бешт: “Я кажу тобі – крадій! Своїми вчинками він хоче вкрасти собі увесь Райський сад і увесь Світ Прийдешній!” [5, с. 52]

Скільки разів р. Нахум встиг побувати у Бешта, ми не знаємо. Переказ каже, що зустрілися вони усього двічі, і на підкріплення вказує на те, що в текстах р. Нахума Бешта двічі названо словом “вчитель” (*морі*). У будь-якому випадку, р. Нахум став учнем Бешта, а потім – учнем його учнів.

Точно невідомо, в якому році єврейська спільнота містечка Чорнобиль запросила р. Нахума посісти місце професійного проповідника (івр. – *магіда*). Відбулося це до 1770 р., оскільки молодший син р. Нахума – р. Мордехай, продовжувач династії – народився в 1770 р. вже в Чорнобилі. Таким чином, Чорнобиль, подібно до багатьох інших великих та малих міст регіону, вперше ознайомився з ідеями хасидизму з вуст міського проповідника вже в 60–70-х рр. XVIII ст.

Посада проповідника, здається, була до вподоби р. Нахуму. Як свідчить передмова до збірки його проповідей, “по суботах він сидів та проповідував недільну главу Писання, у свята ж – вранці тлумачив Тору, а ввечері – слова мудреців з Гемари³, і відповідні закони, і продовжував розповідь історіями та мовою на злиденні теми /.../ А іноді у своїх благості тлумачив Тору й у будні. Продлилися дні його, і багато хто почув його проповідь...” [4, с. 4].

Проте навряд чи ця посада була добре оплачуваною – р. Нахум жив у бідності. В реєстрі чорнобильської “Спільноти вивчення Мішни⁴” зберігся запис, який свідчить про те, що р. Нахум віддавав у заклад власні книги: “Рав і магід, вчитель наш р. Менахем-Нахум, заклав “Сефер хасідім”⁵, і коли віддасть один рубль сріблом, то повернуть йому згадану книгу” [3, с. 25]. Інша історія розповідає, що якимось у

¹ Меламед (івр. “вчитель”) – вчитель традиційної єврейської початкової школи – хедера; в його обов’язки входило навчати дітей, починаючи з трирічного віку, єврейській абетці і читанню П’ятикнижжя з класичним коментарем Раші. Заняття здебільшого відбувалися в помешканні у меламеда, що часто складалося з однієї кімнати.

² Бешт – традиційне скорочення прізвища Бааль-Шем-Тов.

³ Гемара (від араб. кореню гмар – “вчити”) – структурна частина Талмуда, коментар до зводу релігійних законів – Мішни; часто позначає весь Талмуд взагалі.

⁴ Мішна – звід єврейського релігійного законодавства, кодифікований р. Єгудою га-Насі в III ст. н. е.

⁵ Сефер хасідім (“Книга благочестивих”) – популярний збірник містичних звичаїв та повір’їв, приписуваний Єгуді Хасиду з Регенсбурга, засновнику єврейського містичного руху хасідей ашкеназ у середньовічній Німеччині. Збірник справив величезний вплив на розвиток містичних ідей і особливо на народні магічні уявлення в єврейських спільнотах Східної Європи.

будній день р. Менахем Нахум почув запах риби, що варилася в домі його сина, р. Мордехая, на обід. Вдяг він субботне вбрання і прийшов в дім сина зі словами: “Доброї суботи! Якщо у вас риба на обід, то, напевне, і на дворі субота...”. Врешті-решт він завинив грошей і змушений був звернутися до свого приятеля і товариша по навчанню в домі Магіда з Межиричів, рабі Шнеура-Залмана з Ляд, засновника хасидизму Хабад, з проханням про допомогу. Той, своєю чергою, звернувся до власних хасидів з листом, у якому просив про підтримку для “божественної і святої людини, учителя нашого р. Менахема-Нахума, сина вчителя нашого рабі Цві, що його торкнулася рука Господня” [3, с. 25].

Втім, за біографіями р. Нахума, бідність його була чи не добровільною – вона сприймалася як специфічний спосіб служіння Богові.

Іншим заняттям р. Менахем-Нахума був так званий *magidut* – роз’їзди по невеликих єврейських спільнотах регіону і нагляд за налагодженням їхнього релігійного життя, а також збір матеріальної допомоги для них. Ось характерна оповідь про його поїздки:

“Якось святий рав приїхав в “місто невелике, і людей в ньому небагато” (Екл. 9; 14), і хотів там помитися. А шановні мешканці міста йому й кажуть, що місця для миття тут нема аніякого, бо місто розташоване високо, і треба багато коштів, аби вирити достатньо глибокий колодязь для води або ж відшукати джерело, щоб улаштувати гідну баню. Сказав їм святий рав: може, знайдеться у вас тут хоч один багатій, який схоче купити в мене мою долю в Світі Прийдешньому, що уготована мені од народження і до сьогодні? І ось, прийшов до нього один багатій і дав йому суму в триста золотих за його долю у Світі Прийдешньому і Райському саду, і купив її в нього, згідно з усіма правилами і законами. Узяв згаданий рав ту суму, і передав її мешканцям того міста на облаштування бані. Так вони й вчинили” [2, с. 25].

Згідно з переказами, перед смертю учні змусили р. Нахума надрукувати збірник його проповідей. Обидві частини його книги – *Маор ейнаїм* (“Світоч очей”) та *Ісмах лев* (“Нехай веселиться серце”) вийшли друком у типографії містечка Славута в 1796 р.; вони були записані та підготовлені до друку учнем р. Нахума, р. Еліягу з Юровичей (що поблизу од Мозиря). Книги отримали найширше визнання: схвальні відзиви і рекомендації книги до друку дали р. Яков-Іцхак з Любліна, найвидатніша постать в історії польського хасидизму, знаний на ім’я Люблінський Ясновидець, а також р. Іцхак-Айзік з Комарно та інші.

Однак р. Менахем-Нахум, що все життя тікав од слави, не дожив до публікації своїх книг: він помер 11 хешвана 5558 р. за єврейським літочисленням (31 жовтня 1797 року), на шістдесят сьомому році життя, похований у Чорнобилі.

У чому ж полягала його проповідь? Відкриємо книгу “Маор ейнаїм”.

Як зазначає Поль Раденський, в ній можна побачити два пласти ідей. Один містить вчення Дов-Бера з Межиричів¹, лідера хасидського руху по смерті його засновника, чиїм учнем р. Нахум став після смерті Бааль-Шем-Това. Цей пласт є тематично подібним до багатьох творів інших учнів рабі Дов-Бера, або, як його ще називають, Великого Магіда, – в тому числі, приятеля р. Нахума, рабі Шнеура-Залмана з Ляд.

Другий пласт, на гадку Раденського, є відображенням безпосередньо проповіді Бешта. Саме цей пласт складає специфіку літератури раннього чорнобильського хасидизму – адже текстів, що зберігли безпосередню традицію вчення Бешта, зовсім небагато.

Незважаючи на всю складність відокремлення одного пласту від іншого, спробуємо зосередитись на тих ідеях, що були близькими оточенню Бешта.

Масмо осягти незвичні для європейського читача міркування одного з найважливіших хасидських авторів. Може здатися, що міркування ці – одна лиш абстрактна теологія. Проте не забудьмо, що хасидська проповідь мала декілька цілком конкретних завдань. Одне з них – побудувати таке світосприйняття, за якого виправлення світу, найглибше містичне діяння, доступне простій людині через повсякденні побутові практики: їжу, молитву, сексуальні стосунки, торгівлю та ін.

Відправною точкою для багатьох хасидських мислителів, що перебували під впливом луріанської кабали, стає власне тлумачення доктрини *цимцума*, самоскорочення Божества заради створення світу. В ширшому сенсі йдеться про проблему теодіцеї: яким чином всеблагий Бог міг створити ущербний світ, у якому царює зло.

Ось як описує творіння р. Менахем-Нахум:

“Відомо, що таїна створення світів полягає в обмеженні (*цимцум*).

Пресвятий віризняється абсолютною повнотою і досконалістю в усіх своїх якостях; нема в Нього

¹ Великі Межиричі – село в Корецькому районі Рівненської області, куди в 1760 р., після смерті Бааль-Шем-Това, рабі Дов Бер переніс свою школу, перетворивши це містечко на центр хасидського руху до 1772 р.

вади й недостачі ані в чому, – як іноді говорять, не дай Боже, що Йому чогось забракло, і так Він змушений був створити світи /.../ Проте, оскільки Господь є сповненим усіякої милості, усіякого блага та милосердя, а природа блага – чинити благо, – то зажадав Він створити світ, аби чинити благо усьому Творінню, щоб зазнали вони силу Його царства, і насолодилися світлом Його слави /.../

Проте милість Пресвятого є занадто великою; це світло, що надмірно сліпить та сяє, аби створіння могли його витримати. На зразок того, як на сонячне світло неможливо дивитись і насолоджуватися ним без загородки, що стримувала б світло в тій мірі, аби око могло його сприйняти та тішитися ним, – так само, тільки в тисячі й тисячі разів сильніше, світло Його великої милості перебільшує сприймальну здатність створеного, інакше все знищилося б на місці. Тому довелося Пресвятому обмежити свою милість за допомогою якостей міри та суду, якими відміряють міру милості – згідно з мірою, що її може сприйняти творіння. /.../ Тому самі обмеження і суд також є включеними в міру милості, адже вони також направлені на благо творінню: за їхньою допомогою світ зміг сприйняти світло Божественної милості. Саме тому повне Божественне Ім'я зветься досконалою єдністю, і зрозумій” [4, розділ “Лех леха”].

Отже, весь створений світ є сповненим Божественним світлом рівно тою мірою, якою світ здатний його сприйняти. Міра, межа цього світла, – а відтак, і сфера, де світ відсутній – нібито є частиною цього ж світла, включена в нього; зло включене в добро, а якість Божественного суворого суду є частиною Його ж милості. В містичному спогляданні немає розрізнення між добром і злом, між Богом і світом; Господь є єдиним зі своїм Творінням.

Як влаштована ця єдність?

“...Все це – одна єдність: Вища божественність, народ Ізраїлю, Тора, Світ Прийдешній, цей світ. Все це притягує до себе еманацию божественності; тільки одне – всередині, а інше – ззовні, на зразок тіла та одягу” [4, розділ “Бешалах”].

Світ влаштований ієрархічно: існують більш високі та більш низькі рівні буття. Проте ця ієрархія (як мовить інше джерело) нагадує цибулину: кожний шар є оболонкою для ще одного, більший шар всередині. Таким чином, всередині кожної речі – наприклад, цього світу, – можна знайти більш високу річ, наприклад Світ Прийдешній, на зразок тіла в одягу. Кожна річ містить у собі Божество.

Тут ми підходимо до вчення про *Шхіну*. *Шхіна* в єврейській містиці – жіноча персоніфікація Божественної присутності, відторгнена частинка Божества; інші хасидські містики називають її принцесою, вигнаною з батьківського дому. Говорячи словами цих містиків, розлучення Пресвятого, благословенний Він, та його Шхіни, – тобто розрив у самій структурі Божества, – утворює головну причину зла і нещастя у світі. Справжня задача праведника – повернути їх до священного союзу (*йїхуд*).

Р. Нахум ототожнює Шхіну з часткою Божества всередині кожної речі. Таким чином, єднання Божества (*йїхуд*) можна здійснити за допомогою будь-якої речі – треба тільки навчитися бачити її “внутрішність”:

“Всі речі світу називаються Його *Шхіною*, тобто життєвістю Всевишнього, що присутня в кожній речі. І якщо чинить людина за звичаєм багатьох, тоді вона розлучає їх, не дай Боже. А якщо є у людини відповідне знання, то вона неодмінно побачить у кожній речі її внутрішню сторону, яка і є *Шхіна* Пресвятого, і приліпиться до неї” [4, розділ “Вайера”].

Відповідно, будь-яке заняття може стати засобом служіння Творцю. Цікаво, що р. Нахум відає перевагу “маленьким ділам” над вивченням Тори:

“Заняття Торою викликають єднання (*йїхудім*) в усіяких вишніх речах. Проте наскільки більше насолоди містить у собі знесення життєвості Господньої з низьких місць. Зрештою, це і є більшим служінням, аніж вивчення Тори. А Тору треба вивчати, щоб знати, як саме можна служити в такий спосіб. Адже це також є Торою – коли Всевишньому служать за допомогою торгівлі або інших маленьких діл /.../ Адже Тора перебуває в усіякій речі, бо Тора і Пресвятий єдині таким чином, що коли схопиш одне – не відіймеш руки й від іншого, і зрозумій” [4, розділ “Вайеце”].

Зокрема, подібний спосіб служіння Богові стосується їжі:

“...тому, в кого нема знання та віри, тілесне куштування їжі здається п'янкою та віддаленням від Божественності. Проте знання вчить нас, що “і ніч є світлою, як день: як п'янка, так і світло” (Пс. 138:12) /.../ Вечір стає ранком, тобто світлом Божественності, що проливається з їжі – так що для того, хто чинить розумно, нема різниці, він знайде добро навіть там. Нема різниці між їжею, виконанням інших заповідей та заняттями Торою, бо все – в єдиній єдності, в тайні Божественності Пресвятого” [4, розділ “Емор”].

Як тут не згадати історію про вареники?

Думка р. Нахума, однак, йде ще далі. “Еманация Його царства, – пише р. Нахум, – міститься навіть в оболонках нечистоти”. Тут виклад засновника чорнобильського хасидизму стає дещо неясним, проте можна припустити, що, на його думку, служіння можливе також і за допомогою заборонених та нечистих речей.

У вченні р. Менахема-Нахума, як і у багатьох хасидських вчителів-його сучасників, особливе місце посідає доктрина *цадіка* (івр. “праведника”):

“Відомо, що увесь світ і кожне творіння мають отримувати життєвість от Пресвятого кожну мить і кожну секунду /.../ Проте, оскільки Пресвятий є безкінечним, і не має ні меж, ані границь, і не схожий він на земні обмежені творіння, – то як же земні творіння отримають життєвість од Пресвятого Безкінечного, як не через поседника між ними та Пресвятим? Проте відомо, що праведник – основа світу. Адже він – основа та канал, що передає еманацию та життєвість, яка зходить на весь світ та на земні творіння /.../ Він – справжня частинка Господня: з одного, він належить Пресвятому тією частиною власної душі, котра зветься божественною; проте і до тварного світу він також належить – через свою кров, у якій міститься тваринна душа /.../ Таким чином, він є посередником між Пресвятим та тварним світом, аби прив’язати світ до Пресвятого, щоби світ отримував еманацию”. [4, розділ “Йітро”]

Чорнобильська література зберегла іронічну приказку р. Нахума, якою він відповів на зростання власного авторитету як цадік.

“Була у нашого святого рава приказка:

Хіба я не схожий на торговця-яточника? Є у мене всілякі порошки, голки, шпильки та спиці. А ще є у мене багато різних пахощів, і якщо комусь треба пахощів, то знайде їх у мене. А якщо комусь голки потрібні, то можу й уколоти. А ще я можу лікувати хворих, і знімати безпліддя, і повертати душі, і викликати війни, і руйнувати царства, і приводити достаток у світ, і припиняти війни, і оновлювати у світі радість злягання, і вирощувати рослини, і приводити у світ різноманітні благословення, і відмінити вироки, і приносити мудрість, і тлумачити подібно до щедрого джерела. Все це – у владі праведника, як сказано: “Володарює над людьми праведник, володарюючи у страху Божому” (2 Царств, 23:3)” [2, с. 23].

Наостанок згадаємо ще одну цікаву здатність цадіка, яка фігурує майже виключно в чорнобильському хасидизмі. Це – мотив, пов’язаний з виправленням душ мертвих. До неї належить, наприклад, такий сюжет:

“Розповів святої рав Іцхак зі Сквири, що перед смертю р. Дов-Бера з Межиричів, Великого Магіда, спитали його святі його учні: кого з них їм зробити своїм вчителем та наставником. Той відповів: хай пошукають і знайдуть праведника, який прийшов у цей світ з умовою виправляти душі живих і мертвих, – цього праведника хай і візьмуть собі за вчителя. Після смерті святого рава заходилися його учні шукати, і знайшли, що це – р. Менахем-Нахум; і погодилися всі призначити його своїм наставником. Лише один з учнів Магіда не дав згоди, і через нього розділилася думка, і не зробили, як хотіли. А праведники того покоління казали, що якби р. Нахум був призначений тоді над усіма, то у всьому світу був би один проводир аж до приходу Месії, не розпалося б хасидське вчення на багато напрямів” [2, с. 50]

Цікаво, що історії про виправлення душ мертвих супроводжують усю династію і перетворюються на щось на зразок “фірмового” сімейного сюжету. Ось, наприклад, оповідь про онука р. Менахема-Нахума, р. Агарона, третього чорнобильського ребе:

“З’явилася якась жінка з Чорнобиля з плачем: вона видала доньку за удівця зі святої спільноти Черняхова, і кожну ніч приходять покійна дружина того вдівця і стукає до хати. Сказав їй святий рав Агарон, щоб викинула це з голови. Та жінка відповіла, що не зрушить з місця, поки не дасть той зілля для доньки. Сказав рав: що ж я зроблю? Звідси далеко до Черняхова. А жінка і відповідає: здається мені, що здалеку рабі може так само, як зблизька.

Приклад святий рав палець до носа, як робив зазвичай, і сказав: “горе на мою голову!” І одразу ж звелів позвати чоловіка, що доглядав за кладовищем у Чорнобилі. Покликали того, і наказав йому цадік, аби відкрив ворота кладовища і сказав тамтешнім небіжчикам: мовляв, я, Агарон, син Хаї-Сари, велю їм побачитися з небіжчиками зі святої спільноти Черняхова, і передати такій-то, доньці такого-то, щоб із тутешньою жінкою не мала жодної справи, а якщо ні – я, Агарон, син Хаї-Сари, звелю, аби викинули її геть.

Так чув якийсь хасид зі святих вуст” [2, с. 58]

Нами здійснено спробу окреслити біографію р. Менахема-Нахума з Чорнобиля за хасидськими джерелами, а також простежити основні положення його системи на матеріалі збірки проповідей “Маор ейнаїм”. Подальше вивчення джерел чорнобильського хасидизму ставитиме перед дослідниками коло завдань, серед яких – порівняльний аналіз системи Менахема-Нахума з Чорнобиля, її чільних концепцій (концепція цимцума і специфічний погляд на єдність Бога і світу; яскраво артикульована ідея про “знесення життєвості з низьких місць”, що викликає згадку про відповідні сабатіанські ідеї; концепцію цадіка; особливе ставлення до “служіння через плоть” і “маленькі діла”) з системами його сучасників, інших учнів Дов-Бера з Межиричів, а можливо, і з європейськими авторами. Інша цікава задача, яку ставить творчість р. Менахем-Нахума для істориків єврейської думки, – вирішити, чи є можливою спроба виокремлення “чистого” вчення Бешта його в системі. Врешті, для етнографів та антропологів досить цікавим могло б стати дослідження переказів, усної традиції хасидизму Чорнобиль, в порівнянні з місцевим фольклором Полісся (зокрема, сюжету про виправлення мертвих душ); сподіваємось, ця стаття додасть для таких розвідок матеріалу. Можливо, і нам коли-небудь вдасться, говорячи про чорнобильський хасидизм, за словами переказу, “підняти лице – і побачити усе геть інакше”.

Література:

1. Галант І. До історії боротьби з цадикізмом // Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії. – Т. 2. – К., 1929. – 73, II. Збірник історично-філологічного відділу ВУАН.
2. р. Агарон Давід Тверський з Горшкова. Сефер га-яхас мі-Чорнобиль ве-Ріжин (“Книга династій Чорнобиль та Ружин”) – Люблін, 1938.
3. Городецькій Ш.А. Рабі Нахум мі-Чорнобиль ве-цецеаев (“Рабі Нахум з Чорнобиля та його нащадки”). Бердичів, 1902.
4. р. Менахем Нахум з Чорнобиля. Маор ейнаїм (“Світило очей”). – Славута, 1798.
5. р. Реувен з Устіли. Керем Израель (“Виноградник Ізраїлів”). – Люблін, 1930.
6. Assaf, D. “‘My Tiny, Ugly World:’ The Confession of Rabbi Yitzhak Nahum Twersky of Shpikov,” Contemporary Jewry, 26 (2006). – P. 1–34.
7. Assaf, David. The Regal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin. – Stanford, Calif., 2002.
8. Radensky, Paul. Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi Duvid ben Mordkhe Twersky of Tal’noye /Ph.D. diss. – New York: Jewish Theological Seminary, 2001.

Рецензенти: кандидат філософських наук, завідувач сектору східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України **О. А. Ярош**; кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту політичних та етнонаціональних досліджень імені І. Ф. Кураса НАН України, директор міждисциплінарної сертифікатної програми з юдаїки **НаУКМА І. В. Туров**

Роман Галуїко

БОГОСЛОВ'Я ІКОНОБОРЦІВ У ПОСТАНОВАХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКО-ВЛАХЕРНСЬКОГО СОБОРУ 754 РОКУ

Розглянуто богословську точку зору представників іконоборства стосовно недоцільності використання священних зображень, спираючись на трактат імператора Костянтина Копроніма. Досліджено найбільш суперечливі твердження зі Святого Письма Старого та Нового Завітів про заборону зображень та поклоніння їм. З'ясовано та спростовано суперечливі твердження іконоборців висунуті на “Вселенському константинопольсько-влахернському соборі” 754 року. Подано аргументацію православного вчення щодо помилковості іконоборчих тверджень та спростовано їхні положення про заборону священних зображень.

Ключові слова: іконоборство, іконошанування, священні зображення.

Galuiiko R. Iconoclasts Theology in the decision at the Council of Constantinople (Vlaherna) in 754

It has been considered a theological point of view of the Iconoclasm supporters concern of forbidding use of sacred images based on the treatise of the Emperor Constantine Copronymus (718-775). It has been researched the most controversial statements of Scriptures of the Old and New Testaments in terms of banning sacred images and their veneration. It has been examined and argued contradictory claims of Iconoclasts that were endorsed at the Council of Constantinople (held in the temple of Vlaherna) in 754. It has been also presented the orthodox doctrine arguments of the iconoclasm falsity and disapproved Iconoclast statements banning of use of sacred images.

Key words: iconoclasm, worship of icons, sacred images.

Галуїко Р. Богословие иконоборцев в актах Константинопольско-Влахернского собора 754 года

Рассмотрена богословская точка зрения представителей иконоборчества относительно нецелесообразности использования священных изображений, опираясь на трактат императора Костянтина Копроніма. Исследованы наиболее противоречивые утверждения из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов о запрете изображений и поклонения им. Выяснено и опровергнуто противоречивые утверждения иконоборцев выдвинуты на “Вселенском константинопольско-влахернском соборе” 754 года. Приведено аргументацию православного учения о ложности иконоборческих утверждений и опровергнуто их положения о запрете священных изображений.

Ключевые слова: иконоборчество, иконопочитание, священные изображения.

Явище іконоборства у богословсько-філософській думці залишається не до кінця проясненим і, відповідно, важким для розуміння. Тому для встановлення об'єктивності у богословсько-філософському протистоянні між іконошанувальниками та іконоборцями нам необхідно дослідити їхню полемічну суперечку, яка залишила свій слід у рішеннях VII Вселенського собору. Предметом нашого дослідження буде теоретична складова богословсько-філософського протистояння між іконошанувальниками та іконоборцями.

У цьому дослідженні зроблено спробу здійснити науковий аналіз богословсько-філософської аргументації представників іконоборства та спростування іконоборчої аргументації іконошанувальниками. Цю проблему порушували у своїх працях чимало відомих богословів та мислителів. Православний мислитель С. Булгаков написав книгу “Ікона та іконошанування” (1930 р.), у якій розглядає цей аспект богословсько-філософського протистояння іконоборців та іконошанувальників. Ця праця для нас є корисною в тому, що автор з богословсько-філософського погляду доводить можливість існування ікони та пояснює значення ікони. Іншому відомому мислителю П. Флоренському у праці “Іконостаc” вдалося розв'язати антиномію іконографічних зображень – як можливо зобразити незображуване (догматична підстава зображення ікони Христової – Р. Г.). В історичному екскурсі цю тему розкриває Л. Успенський у 7 розділі праці “Богослов'я ікони”. Як джерельну базу ми використовуємо Постанови та рішення VII Вселенського собору, які містяться у книзі “Вселенські Собори IV, VII та VIII століть: з додатком до “Історії Вселенських Соборів” А. Лебедева та використовуватимемо “Лекції по історії древньої Церкви” В. Болотова. Завдяки цьому можна зробити цілісний, а отже, й об'єктивний аналіз такого наукового дослідження.

Після того, як християнство стає державною релігією і церква з катакомб переходить у храми, виникає необхідність в іконі як невід'ємної складової візуальної культури середньовічного християнського візантійського мистецтва. Усі історичні події з текстів Святого Письма переходять у священні зображення. А відтак, й алегоричність та символічність текстів Святого Письма переходить у більш зрозумі-

лу форму висловлення – в іконографічні зображення. Проте віруючі, які ще недавно були язичниками, а тепер стали християнами, не завжди правильно вшановували священні зображення.

Багато віруючих християн, які ще не мали достатньої віри, часто не розуміли справжньої суті ікони, і пов'язували свій світогляд з поганським минулим. Тому люди, які щойно прийшли у християнство, замість справжнього шанування священних зображень перетворювали своє розуміння священних зображень на профанацію. Так, Л. Успенський зазначає, що “в Олександрії високопосадові особи держави, як жінки, так і чоловіки, ходили по вулиці в одязі, прикрашеній священними зображеннями. Неспівмірність іконошанування проявлялась і в церковно-богослужбовій практиці: наприклад, ікони використовувалися як хресні батьки при хрещенні дитини або поручителі при монашій обітниці” [13, с. 72–73]. Така ситуація також посприяла у протистоянні двох конфліктуючих сторін – іконошанувальників та іконоборців.

На іконах зазвичай зображали Христа, Божу Матір, ангелів та святих. Тому разом з тим як розвивалася християнська іконографія, в певних колах візантійського суспільства зростало негативне ставлення до вшанування ікон. Противники ікон виступали проти зображення Бога в антропоморфній формі: Бог у людському образі втрачає божественність і стає звичайною людиною. Посилання іконоборців на тексти зі Святого Письма, де говориться, що “Бог є Дух” (Іо. 4, 24) [2, с. 1313] і “Його ніхто не бачив” (Іо. 1, 18) [2, с. 1308], – скеровує нашу увагу на заборону робити антропоморфні зображення Ісуса Христа. З цим не могли погодитися іконошанувальники – прихильники священних зображень: це підтримувало важливе вчення християнства про Воплочення Ісуса Христа, яке, своєю чергою, є запорукою людського спасіння.

Іконоборці в іконі бачили тільки матерію – творіння людських рук, позбавлене духовного. Це було покладено в основу концепції іконоборців для заборони шанування священних зображень. Іконоборці не розуміли духовного зв'язку між іконою та зображуваною особою. Вони звинувачували шанувальників ікон в ідолослужінні, наголошуючи на тому, що в шануванні священних зображень простежується шанування фарби, дерева та інших матеріальних складових. Історія Церкви розповідає про одиничні факти зловживання такою практикою: фарбу з ікон додавали до Святого Причастя і причащали віруючих, немовби Тіло і Кров Христові потребували іншої святині. Інші священнослужителі здійснювали богослужіння на іконі, використовуючи її замість престолу [13, с. 73]. Тож звинувачення іконошанувальників в ідолопоклонстві мали місце в історії церкви, але були поодинокими й безпідставними.

Тому основним аргументом, який наводили іконоборці, був старозавітний закон, що забороняє робити будь-які зображення Бога. Буква Закону була вищою за Божу благодать. Вони забували також і про дію Святого Духа, Котрий в різні часи і через різних людей Себе проявляв. Так, і прості люди, і царі складали псалми, пісні, гімни, прикрашали іконами, фресками, мозаїкою храми – все для того, щоби прославити всемогутнього Творця. З розширенням і розвитком Церкви Христової збільшувалась і збагачувалась церковна культура. Проте іконоборці не сприймали нових культурних запитів, вони твердо вірили у старозавітну букву закону, вважаючи її непорушною і незмінною на всі віки.

Іконописці візантійських ікон звинувачувалися у спотворенні справжньої Божої сутності. Противники священних зображень вважали, що художник, за допомогою дерева та фарби не може передати всю повноту божественної природи Ісуса Христа. Адже Ісус Христос – Богочоловік, це неможливо відтворити жодними способами – у це можна лише вірити. На думку іконоборців, неможливо зобразити Божество – воно незображуване. Якщо художник на іконі зображає Христа, він впадає в ересь монофізитства, оскільки змішує божественну та людську природу. У твердженні іконошанувальників, що зображується тіло Христове, яке є зображуване, – іконоборці вбачали несторіанську ересь. Зображуючи тіло Христове, передається лише людська природа Сина Божого, тоді не можна показати Божественну сутність Ісуса Христа. Народження Ісуса Христа обожествило людську природу. Таким чином, Син Божий – Ісус Христос – носій людського і божественного начала, яке невіддільне і поєднане в Ньому. Він не такий як будь-яка людина, тому його не можна зобразити як звичайну людину.

В очах захисників священних зображень питання носило христологічний характер. Головний аргумент апологетів, який вони постійно повторювали, полягає в тому, що якщо Христос істинно вочеловічився, то, відповідно, Він і Зображуваний, а зображення Його можна вшановувати через поклоніння; хто ж заперечує зображуваність Христа, а разом і шанування Його ікони, той заперечує і боговтілення, впадаючи в докетизм чи інші христологічні ересі. Проте з цією думкою не погоджується А.Лебедєв: “Іконоборство за своїм походженням не пов'язане з єретичним заблудженнями попередніх віків. Воно складає явище цілком оригінальне і незалежне від них” [10, с. 222].

На всі звинувачення з боку іконоборців, шанувальники ікон надавали обґрунтовані пояснення. Художник, що зображає певну особу на іконі – зображає якраз особу, а не природу. За вченням православної церкви, богослов'я має апофатичний характер, тобто приймаємо твердження, що Божество – неможливо описати. Ісуса Христа зображують завдяки Його іпостасі, а не природі. Тож, коли на іконі ми бачимо зображення Ісуса Христа – ми не бачимо ні Божество, ні людську природу, а бачимо Особу Сина Божого, в якій і поєднані дві природи незмішані та нерозділені, згідно з постановами Хал-

кидонського собору. Ікона Ісуса Христа показує Особу Бога, яка втілилася в людськість. Ми бачимо ту Особу Ісуса Христа, Котрий народився і зодягнувся у людське тіло, ставши таким чином видимим [13, с. 94–97]. Отже, це дає всі підстави робити зображення Ісуса Христа.

Але така аргументація не переконала ні тогочасну владу, в особі імператора Костянтина Копроніма, ні його прибічників, ні єпископів-іконоборців. У відповідь – імператор складає трактат, в якому викладає основні положення недоцільності існування ікон та поклоніння їм. Далі Костянтин Копронім бажає своє рішення узаконити. Тому 10 лютого 754 р. він скликає собор (вважаючи собор Вселенським – Р. Г.), у якому беруть участь патріарх Анастасій та єпископи, які підтримують іконоборчі позиції [13, с. 82]. В. Болотов називає цей собор “Вселенським константинопольсько-влахернським VII собором” [3, с. 613]. На соборі розглядався трактат Костянтина Копроніма та цитати із Святого Письма Старого та Нового Завітів, у яких говорилося про заборону створювати ідолів. “У юдейському старозавітному світі існувала сувора заборона зображень і негативне ставлення до них. Особливо це стосувалося до тих зображень, які відтворювали поганських богів, названих у Святому Письмі ідолами. Таку радикальність можна зрозуміти й виправдати: згадаймо хоча б біблійну історію про те, як ізраїльтяни зробили собі золотого тельця, тільки-но Мойсей відлучився від свого народу, перебуваючи з Богом сорок днів на горі Синай” [9, с. 9–10].

Найбільшу нашу увагу привертає той факт, що іконоборча партія висунула низку серйозних догматичних тверджень проти іконошанування, якщо можна висловитися словами російського мислителя С. Булгакова, “створено ціле іконоборче богослов’я” [4, с. 18]. І хоча воно повністю не збереглося до наших днів, ми спробуємо віднайти ті невеликі уривки, які наводилися іконошанувальниками з метою спростування іконоборчих положень. Про це можуть свідчити хоча б акти іконоборчого собору 754 року, які подаються В. Болотовим у праці “Історія Церкви в період Вселенських Соборів” [3, с. 581–676].

Аргументацію іконоборців ми можемо навести згідно з рішеннями “Вселенського константинопольсько-влахернського VII собору” 754 року. Так, у першому своєму твердженні іконоборча сторона розвиває тезу про те, що диявол показав людству, що замість Творця вони можуть поклонятися тварі – так виникло ідолослужіння [3, с. 603]. Делегати іконоборчого собору 754 р., беручи до уваги постанови та рішення попередніх шести вселенських соборів, доходять висновку, що шанування священних зображень суперечить христологічному догмату – вченню про Богочоловіка.

Спираючись на це положення іконоборці звинуватили шанувальників ікон у ересях – несторіанській або монофізитській. Ікони із зображенням Ісуса Христа не відповідають дійсності, адже Син Божий – Богочоловік: Він одночасно і Бог, і Людина. Тому на іконі зображується або людська природа, або божественна. Тому, відповідно, зобразити незбагненність для людського розуму поєднання двох природ в Ісусі Христі є неможливим. Тому й священні зображення Ісуса Христа по суті справи є неможливим [3, с. 603].

Далі йде звертання іконоборців до Передання та традиції. На їхню думку ні Ісус Христос, ні Його учні, ні Святі Отці не говорили про шанування ікон, тому й немає необхідності перетворювати священне зображення на святиню. Справжньою і дійсною іконою Христовою, на думку іконоборців, є Таїнство Євхаристії – яке передає дійсну таємницю втілення Сина Божого. У таїнстві хліб та вино є образом (ἔικον – багатозначний термін – Р. М.) Тіла та Крові Ісуса Христа. Адже це таїнство встановив Сам Ісус Христос і заповідав це Своїм учням. Тому саме цей “Богопереданий образ” і є справжньою іконою для християн [3, с. 604].

Відштовхуючись від цього твердження іконоборці на соборі доводили думку, що якщо неможливим є зображення Ісуса Христа через Божественну та людську природу – і це поєднання неможливо передати на священних зображеннях, то немає необхідності малювати ікони Богородиці та інших святих. Окрім цього, художники передають образи Богородиці та святих за канонами “еллінського мистецтва” (язичницьке і поганське не може передавати святість християнства – Р. М.), це неправильно щодо зображуваних осіб [5, с. 89; 7, с. 329]. Поклоняючись іконам – шанувальники ікон сумніваються у воскресінні мертвих, порушуючи есхатологічне вчення церкви про Друге пришестя Ісуса Христа та Страшний суд [3, с. 605].

На захист своєї позиції учасники іконоборчого собору наводять чимало цитат зі Святого Письма Старого та Нового Завітів, у яких начебто говориться про заборону шанування священних зображень. Перша цитата з Мойсеевого декалогу: “Нехай не буде в тебе інших богів, окрім Мене” (Втор. 5, 6-7) [2, с. 234] – цю заповідь Господь особисто дав юдейському народу. Наступні цитати з Нового Завіту: “Ніхто Бога ніколи не бачив...” (Іо. 1, 18) [2, с. 1308] – значить і зобразити Його правильно неможливо. “Бог є Дух... тому в душі і правді потрібно Йому кланятися” (Іо. 4, 24) [2, с. 1313] – тут не сказано, що треба кланятися іконам чи іншим зображенням Бога. І остання цитата взята із послань ап. Павла до Римлян: “І славу нетлінного Бога змінили на подобу образу тлінної людини, і птахів, і чотириногих, і гадів” (Рим. 1, 23) [2, с. 1389].

Як бачимо з наведених цитат зі Святого Письма, іконоборча сторона хоче показати неможливість будь-якого зображення Бога. Бог – істота духовна, на порядок вищий від тварі, оскільки Він є Творець

усього видимого і невидимого. Бога неможливо пізнати, неможливо описати, неможливо пояснити – відповідно неможливо і зобразити. У категоріях філософії можна сказати про трансцендентність Бога. Тож неможливо зобразити ні Бога, ні ангелів, ні святих, які перебувають у горному світі – оскільки неможливо передати духовне земними, матеріальними засобами візуального мистецтва. На заперечення цього твердження потрібно навести слова Н. Тарабукіна: “У живописі існує поняття портрету. Іконі невідоме таке поняття. Особа, з усіма її індивідуальними ознаками, в іконі замінюється поняттям лику. В іконі поняття лику тотожне образу” [12, с. 72].

Як зауважує з цього приводу Р. Карелін, православна сторона завжди аргументувала свою позицію реальною особою Ісуса Христа, Котрий жив у певний період історичної дійсності. Ісус Христос народився і жив серед звичайних людей, будучи при цьому Богом, вживав їжу та напої, будучи при цьому Богом, розмовляв і Його розуміли інші люди. “Він жив серед людей як людина, залишаючись Богом. Його обличчя бачили, Його голос чули, до Його одяжі торкалися” [8, с. 41].

Реальна особа Ісуса Христа, Його Людська подоба дає право робити Його зображення. Тож, коли робиться зображення Ісуса Христа, на іконі відображається Його людська подоба, “точніше, зображена особистість Христа через Його людську природу” [8, с. 41]. Божественну природу не може відобразити жоден художник. Так само, про Бога неможна нічого сказати (апофатичне богослов’я – Р. М.), але про Бога багато сказано на сторінках Святого Письма. Про Бога написано словами у Біблії, а фарбами – на іконах [8, с. 41]. Слушною є думка і С. Аверінцева: “Істинний предмет зображення в іконописців – не більше, і не менше, чим наступне: людська тілесність, яка преображена, перетворена, крім того, “обожена” присутністю Божественного ества і Боголюдськості Христа і дією Божественних Енергій у Христових святих” [1, с. 274].

Вся іконоборча аргументація на соборі 754 р. обговорювалося єпископами-іконоборцями, та було прийняте одностайне рішення про заборону священних зображень. Ікони, на їхню думку, були ідолами, поклоніння їм – це злий умисел диявола. Так сказано в іконоборчому трактаті, текст якого поміщено у шостому діянні VII Вселенського собору [3, с. 600–601].

Таким чином, у соборі 754 р. викладено 8 анафематизмів. Це соборні рішення, що мають догматичне значення для всієї церкви – за невиконання яких на порушника накладається анафема. Тому далі аргументація іконоборців переходить у догматичну площину – порушення христологічного аспекту, а саме про втілення Ісуса Христа. Вони використовують логічні закони для доведення твердження: спочатку використовують заперечення тези та антитези в антиномічних висловлюваннях. Перше висловлювання: зображуючи тільки людську природу Христа – розділяються дві природи Ісуса Христа – це веде до несторіанської ересі. Друге висловлювання: намагаючись зобразити дві природи Христа, які є незлитні та не поєднанні (за вченням Халкидонського Собору – Р. М.) та, зображуючи те, що неможливо описати – це призводить до монофізитської ересі.

З логічного погляду, логічна операція доведення від спростування антитези веде до підтвердження тези. Таким чином, іконоборці за допомогою логічного закону достатньої підстави довели можливість зображати ікони. С. Булгаков вважає, що “іконоборці виступають як захисники чистоти христологічного догмату, який порушують іконошанувальники. Цей догматичний аргумент стоїть у них на першому місці, а вже старозавітна заборона зображень носить другорядний характер” [4, с. 22]. Якщо іконошанувальники у священних зображеннях порушують христологічні догмати, зображуючи на іконах злиті дві природи в якусь одну, або розділяючи дві невіддільні природи в якусь одну, то тим самим, ми можемо стверджувати, що в іконах із зображенням Ісуса Христа вдається зобразити незлитне з’єднання двох природ Спасителя. Таким чином, основний аргумент іконоборців, що розкриває апорію іконошанування С. Булгаков представляє у двох аргументах: 1) теологічному: незображуваність Божества, а отже, Його неопикуваність і невидимість; і 2) христологічному: при нероздільності і незлитності природ у Христі (Халкидонський догмат) зображення плоті Його не є в жодному разі зображення разом з тим Його Божества і тому не є іконою Христовою [4, с. 22–23]. Але С. Аверінцев пояснює: “Можливість робити Божественне видимим повністю залежить від події Вочеловічення Бога. Тому кожна ... ікона, навіть тоді коли вона зображає Богородицю, або того чи іншого святого, істотно співвідноситься з Христом” [1, с. 274].

Також виникла й інша богословсько-філософська суперечка між іконоборцями та іконошанувальниками у розумінні образу та первообразу. Ця суперечка виходить з іконоборчого тлумачення тотожності між образом та первообразом, яке подається у трактаті Костянтина Копроніма. На думку імператора, зображення має бути єдиносущне із тим, кого зображають. Сучасна наука назвала би цей феномен клонуванням.

Трактування єдиносущності образу із первообразом переводить нашу увагу в інше значення грецького терміна “είκων”. Іконоборці наполягають на тому що дійсним образом (“είκων”) Ісуса Христа є Таїнство Святої Євхаристії, де образами Тіла та Крові Христа виступають хліб та вино [13, с. 92]. Таке тлумачення образу відходить від традиційної символічної теорії образу в церкві. Тлумачення образу (είκων) як Таїнства Святої Євхаристії переводить суперечку в зовсім іншу площину і відвертає нашу увагу від початкового розуміння образу (είκων) як візуального зображення.

Так, за логікою розмірковувань іконоборців, що образ має бути тотожним із первообразом, можна погодитися в тому аспекті, що Таїнство Святої Євхаристії тотожне до свого Первообразу. Так, під час літургійного богослужіння Святі Дари (хліб та вино – Р. М.) перетворюються у Пречисте Тіло та Чесну Кров Господа нашого Ісуса Христа. Православна церква навчає: “Віруємо, що словом “перетворення” не пояснюється спосіб, яким хліб та вино перетворюються в тіло та кров Господню, бо цього не може збагнути ніхто, окрім Самого Бога, й зусилля бажаючих збагнути можуть бути наслідком тільки безумства і безчестя: але розуміємо тільки те, що хліб та вино після освячення перетворюються в тіло та кров Господню не образно, не символічно, не надміром благодаті, не сповіщенням чи навіюванням єдиної божественності Єдинородного, а дійсно та істотно хліб є істинним тілом Господнім, а вино кров’ю Господньою” [11, с. 55].

Висловлювання, начебто образ має бути тотожний із первообразом належить іконоборчій стороні і не відповідає православному розумінні образу. Іконошанувальники, навпаки, із самого початку стверджували, що за своєю сутністю образ відмінний від первообразу. “Бо одне є зображення, інше те, що зображується” [6, с. 100]. Отож, коли ми говоримо, що образ тотожний первообразу – то ми будемо мати на увазі Таїнство Святої Євхаристії, коли ми говоримо, що образ відмінний від первообразу – ми говоримо про ікону.

Іншим суперечливим моментом між прихильниками священних зображень та іконоборцями було вшанування ікон. У Церкві існує традиція вшановувати священні зображення за допомогою зовнішніх форм – через кадіння фіміаму та запалювання лампад перед іконами. В. Болотов зазначає, що раніше миряни кадили фіміам, адже є зображення VI–IX ст., де видно, як фігури християн заходили у храм Воскресіння в Палестині і палили фіміам у великій кількості [3, с. 646]. Вшанування священних зображень, на думку іконоборців, було порушенням Божої Заповіді. Вони посилалися на старозавітну заборону робити зображення чи інші рукотворні предмети, яким би потім поклонялися [2, с. 101].

Але, як ми неодноразово з’ясували, ця заборона не стосувалася до створення священних зображень, адже пам’ятаємо із Священної історії, як Господь наказав у старозавітній скінні зробити вилитих золотих херувимів (Вих. 36, 7-9) [2, с. 124]. З іншого боку, заборона робити зображення була спрямована Господом конкретно до юдейського народу – через їхню схильність до ідолопоклонства (Втор. 4, 16-19) [2, с. 232]. Юдеї не могли зображувати Бога, адже вони його ніколи не бачили. В той час Бог говорив до юдеїв через Мойсея, залишаючись при цьому невидимим. Мойсей міг чути голос Бога з неопалимої купини.

Новозавітна священна історія подає нове розуміння взаємин між Творцем і творінням. Караючий старозавітній Бог перетворюється на Всеблагого і Вселюблячого Пастиря. Завдяки народженню Спасителя, коли Бог зодягнувся в людину – все людство перетворилося зі стану підзаконного до благодатного. Пізніше цю думку неодноразово доводили Святі Отці та вчителі Церкви. Проте іконоборці не хотіли приймати їхнє вчення про Боговтілення і вникати в суть святоотцівського надбання.

Повертаючись до перебігу подій собору 754 р., необхідно зауважити, що іконоборці ретельно готувалися до засідань собору і вдалися до певних хитрощів. Іконоборці на соборі 754 р. обрали своєрідну стратегію – сфабрикували святоотцівські тексти з вибраними місцями [14, с. 328–329]. Так, зі святоотцівських писань вибирали уривки, де Святі Отці навчали про служіння Богові духом та істиною [3, с. 612]. Такі моменти іконоборці протиставляли вченню про поклоніння священним зображенням шанувальникам ікон. Із контексту Святоотцівських текстів вибиралися цитати, які б начебто заперечували поклоніння іконам. Проте ми розуміємо, що вчення Святих Отців було правильним і не спрямованим проти священних зображень.

Отож, на підставі розглянутої іконоборчої аргументації щодо заборони вживання священних зображень можемо констатувати, в чому полягала основна помилка противників ікон. По-перше, іконоборці апелюють до текстів Святого Письма, які не стосуються прямої заборони робити зображення. По-друге, вони використовують святоотцівські тексти, але роблять це у своєрідний спосіб – виривають цитати з контексту та тлумачать вшанування ікон як антитезу до служіння Богові в душі. І як наслідок, це в цілому спотворює християнський догмат про Боговтілення. Неправильне розуміння втілення Божого Логосу та Його спасенної діяльності стосовно людини – підриває усе вчення Церкви.

Необхідно зауважити, що іконоборча аргументація мала чіткий та послідовний виклад. В основних своїх моментах вона стосувалася ключових питань: чи можна зобразити Ісуса Христа через Його Божественність? І як доповнення до цього, як потрібно вшановувати ікону Ісуса Христа? Це було абсолютно нове питання у богословсько-філософській площині, оскільки вимагало самостійного обговорення і підлягало всебічному (соборному – Р. Г.) розгляду. Проте, на думку С. Булгакова, “ікона з’являється в християнській церкві і займає своє місце, незважаючи на заборону другої заповіді і неможливості всупереч цій забороні, сприйнятому і християнством мовчки і непомітно, як дещо саме по собі зрозуміле” [4, с. 15–16].

З іншого боку, іконошанувальники не могли мовчати, коли виникла загроза й небезпека розцерковленню усього православного: церкви, як структури та організації, традиції та Священному Переданню,

обряду та практиці богослужіння. Тому зазіхання, а потім і грубе та брутальне знищення священних зображень зі сторони держави, а згодом і втручання у вчення Церкви – було загрозливим для подальшої діяльності Церкви. В такій ситуації шанувальникам ікон не залишалося нічого іншого як виступити на захист ікони, що у своєму змісті розкривали суть та зміст Православ'я. Через деякий час після собору 754 р. у Константинополі був скликаний VII Вселенський собор у 787 р. На Вселенському соборі диякон Епіфаній зачитував заперечення на тези іконоборців. Але, на жаль, іконошанувальникам не вдалося спростувати основні положення іконоборців. Тому й не дивно, що навіть після VII Вселенського собору розпочався знову період іконоборства.

Література:

1. Аверинцев С. Образ Иисуса Христа в православной традиции / С. Аверинцев // Другой Рим : Избранные статьи. – СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2005. – С. 256–275.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – М.: вид. Московського Патріархату, 1988. – 1523 с.
3. Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли / сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин. – М. : Поколение, 2007. – 720 с.: ил.
4. Булгаков С. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. – М.: “Русский путь”, 1996. – 159 с.
5. Величко А. История Византийских императоров в пяти томах / А. Величко. – М. : Издательство “ФИВ”, 2010. – Т. 3. – 416 с.
6. Дамаскин И. Три защитительных слова против порицающих святых иконы или изображения / пер. с греч. Бронзов А. – СПб. : Изд-ние книгопродавца И. Л. Тузова, Гостинный двор № 45, 1893. – 256 с.
7. Иоанн, История Вселенских Соборов / Иоанн, епископ Аксайский. – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – 413 с.
8. Карелин Р. “О языке православной иконы” // Православная икона. Канон и стиль. – М.: Паломник, 1998. – С. 39–87.
9. Креховецький Я. Богослів'я та духовність ікони. – Л.: Свічадо, 2005. – 196 с.
10. Лебедев А. Вселенские Соборы IV, VII и VIII веков: с приложениями к “Истории Вселенских Соборов”. – Изд. 2-е исправленное и дополненное. – СПб.: изд-во О. Абышко, 2004. – 320 с.
11. Огієнко І. Православна віра Єдиної, святої, соборної і апостольської Церкви. Послання Східних Патріархів. – Нью Йорк: Українське Православне братство ім. митр. В.Липківського, 1986. – 348 с.
12. Тарабукин Н. М. Смысл иконы. – М.: Изд-во Православного Братства Святителя Филарета Московского, 1999. – 223 с.
13. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Изд-во Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии, 1997. – 474 с.
14. Успенский Ф. И. История Византийской империи. В 5 т. : Период III (610–716). Иконоборческий период (717–867) // Ф. И. Успенский. – Т. 2. – М. : Астрель; Аст, 2005. – 624 с. – (Классическая мысль).

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

Микола Зайцев

КУЛЬТУРОЛОГІЯ І ПРИНЦИП ДОПОВНЮВАНOSTI

У статті аналізуються особливості культурології як інтегративної дисципліни, розглядається специфіка її предмета та зумовлена нею специфіка методології культурологічного пізнання. Показано, що одним з важливих його методологічних принципів є принцип доповнюваності.

Ключові слова: культура, культурологія, доповнюваності принцип.

Zaitsev M. Culturology and the Principle of Complementarity

The peculiarities of culturology as an integrative subject have been analyzed in the article. The specificity of its subject and methodology of cultural knowledge caused by it, have been considered. It has been stated that culture as the object which defines the substantive field of culturology, is the area where any opportunity is opened, strengthened and implemented. As such it can not be characterized in constant terms of positive or negative, true or false. Culture is woven from such contradictions which, however, do not "tear its fabric", but complement and define each other with their contradiction. Particularly this peculiarity of culture opens up a possibility of using a principle of subsidiarity in culturological analytics.

This methodological position does not emphasize the unity or struggle of the contradictions, but outlines new dimensions in the essence of the subject. The subject has been taken in different dimensions demonstrating its multidimensionality and polifundamentalism. Opening possible existence of alternative theoretical achievements of the subject, the principle of complementarity reveals its essential diversity, the presence of which is a necessary condition for the social and cultural development adequate for a person.

Key words: culture, culturology, principle of complementarity.

Зайцев Н. Культурология и принцип дополнителъности

В статье рассматриваются особенности культурологии как интегративной дисциплины, рассматривается специфика ее предмета и определённая ею специфика методологии культурологического познания. Показано, что одним из важнейших его методологических принципов является принцип дополнителъности.

Ключевые слова: культура, культурология, дополнителъности принцип.

Становлення культурології як щодо нової інтегративної дисципліни поставило перед своїми апологетами низку питань, відповіді на які є необхідною умовою її конститування. Особливо важливими, на нашу думку, тут є два: питання про предмет культурології та питання про методологію культурологічного пізнання. Саме по собі кожне з цих питань може бути предметом окремого самостійного дослідження, але нас вони цікавитимуть лише в плані пошуків відповіді на питання про методологічну значущість принципу доповнюваності у сфері культурологічного пізнання.

Ситуація в сучасній культурології являє своєрідний теоретико-методологічний хаос, що зумовлює неконтрольоване розширення її предметного поля та методологічного арсеналу. Іншими словами, маємо справу або з надто широким тлумаченням предмета культурології, або з надто звуженим. У предметному полі культурології дивним чином співіснують наукові, філософські, мистецтвознавчі, езотеричні тощо знання. Усе це засвідчує той факт, що конститування культурології як окремої галузі наукового знання ще знаходиться в процесі становлення, а її предметне поле залишається розмитим. Саме цим можна пояснити той факт, що сьогодні маємо декілька сотень визначень культури, які змістовно хоч і різняться, проте смислово не є суперечливими, а у своїй дійсності швидше доповнюють одне одного.

Будь-яка наукова дисципліна починається з окреслення свого предметного поля. Що ж стосується культурології, то тут відразу постаємо перед проблемою. Перш за все це стосується того, що науковість культурології дещо відмінна від звичної нам новосвропейської науки і ця відмінність є похідною з суттєвої відмінності її предмета – багатогранного, неоднозначного, суперечливого та незавершеного у своїй дійсності. На специфіку науковості культурології, а отже, і на специфіку культурологічних досліджень впливає соціокультурний контекст – динамічний та безмежно розмаїтий за своєю визначальною суттю. Звідси випливають дві особливості культурологічного пізнання. Перша – будь-які наші прагнення виявити об'єктивні закономірності соціокультурних процесів будуть не більше ніж регулятивом; у дійсності ми лише виявлятимемо смисли певних тенденцій у конкретних соціокультурних обставинах. *(Така особливість культурологічного пізнання вимагає досить прискіпливого з'ясування системи обставин, у яких має місце певний артефакт чи подія).*

Отже, культурологія має справу з динамічними, а іноді й мало вловимими тенденціями, а не з жорсткими конструкціями закономірностей. Усе це спонукає до більш детального аналізу поняття «тен-

денція», зокрема «механізмів» її вияву, структури, проявів, виникнення та згасання. Друге, воно як гелівська сова Мінерви не передвіщає, а оповіщає, що щось уже відбулося і вона може явити лише його смисли, які до того були приховані за барвистим розмаїттям безпосередності соціокультурних процесів. Саме з цієї «позиції відставання» виникає специфічно культурологічне пізнавальне відношення. Відтак, якщо говорити про його практичну значимість у сфері соціокультурного прогнозування, то тут можна вести мову про моніторинг можливих соціокультурних тенденцій. У своїй суті воно відображає певні тенденції в динаміці культури і в той же час несе на собі відбиток особистості дослідника. Все це зумовлює такі характерні особливості культурологічного пізнання, як процесуальність та взаємодоповнюваність, оскільки, виходячи з зазначених причин, жодна концепція не може претендувати на повноту сама по собі, а лише у зв'язку взаємодоповнюваності з іншими.

Отже, проблемність культурології перш за все полягає в тому, що ми не маємо чітко означених предметних рамок цієї дисципліни. Але ж, якщо займаємося цієї дисципліною, то такі рамки ми повинні якимось чином окреслити. Проте культурологія не має своєї «території», оскільки її немає у її об'єкта – культури, на чому наголошував ще М. Бахтін. Попадаючи на терени культурології, ми маємо справу з особливим кутом зору, під яким розглядається досліджувані артефакти. Безпосередньо самі ці артефакти аналізуються конкретними науками: етнографією, етнологією, соціологією, історією, мистецтвознавством, антропологією тощо. Культурологія як своєрідний інтегратор задає певний кут зору інтерпретації результатів досліджень, отриманих «науками про дух».

Як відомо, у колі представників Київської філософсько-антропологічної школи культура отримала тлумачення як спосіб колективного буття та індивідуального існування людини у світі. Цей спосіб закріплюється в певних системах цінностей, норм, традицій, патернів, які забезпечують сталість людської життєдіяльності та визначають її динаміку.

У такому її вимірі культура постає як система цілісно-сміслових орієнтацій, як постійне покладання порядку у навколишньому середовищі, роблячи його значимим для здійснення власне людським буттям. Проте в такому вимірі вона не може мати чітко означених меж. Оскільки покладання людиною певного порядку в навколишньому середовищі не має наперед заданої межі.

Культура – це світ людського буття (світ людини – смислова сітка предметів і явищ) і як така вона нерозривно пов'язана з людиною. Виникнення людини та її історичний поступ були водночас і появою культури та її історичним поступом. І тут виникає одне дивне, на перший погляд, питання: культура є продуктом інстинктів (природи), чи вона є продуктом перш за все інтелекту людини, який матеріалізувався в продуктах людської життєдіяльності від матеріальних предметів до величних творінь духа, включаючи і саму людину. Виникнення людини та її історичний поступ були водночас і появою культури та її історичним поступом. Якщо культура – продукт природи, то її поступ, трансформації та функціонування повинні підпорядковуватися законам природи, а її аналітика повинна бути підвладною природничим наукам.

Але, як чітко зауважили та спробували прояснити неокантіанці, цього не відбувається. Сфера, що охоплюється поняттям «культура» (сфера духа) вимагає інших підходів, оскільки інструментарій природничих наук не адекватний її суті. Отже, культура не є продуктом природи, хоча й розвивається на природній основі. Крім того, вона сама тлумачиться, і не безпідставно, як друга природа, тобто як така, що сама щось породжує. Цим щось є людина.

Не є культура і продуктом розуму (інтелекту), хоча без нього вона не змогла б бути. Якщо припустити, що культура – продукт розуму, то тоді потрібно визнати, що розум був до людини, адже людина не може бути до культури. Природа не породжує людину і в цьому плані вона істота метафізична, тобто істота, яка у своїй суті не є природнім створінням [5].

А чим же тоді є культура?

У своїй суті культура не є породженням природи, як не є вона і продуктом розуму. Будучи залежною від обох, вона являє собою самостійний феномен – між природою і розумом, який водночас не є, не може бути як без природної основи, так і без раціонального покладання. Відтак вона являє своєрідний «перехідний місток» між травмованим (зіпсованим) інстинктом та невизначеністю можливого існування [2].

Культура займає проміжкове становище між натуральним і штучним порядком речей і як така не може бути описана (схоплена) ані категоріальним ладом природничих наук, ані категоріальним ладом соціально-гуманітарних дисциплін.

Мова культурології, як науки про культуру, це мова, яка повинна фіксувати те, що постійно перебуває між можливістю та дійсністю та сповнене потенції до визначеностей у горизонті людськості та того, що нею не є. Це щось може бути виражене одним із основних понять квантової теорії – «потенційно можливе». Саме потенційно можливим і є об'єкт культурології – культура. Як така, вона не дана, а задана. Тобто вона – завжди можливість, а от щодо її дійсності, то питання тут відкрите. Культура – сфера, де можуть розпаковуватись будь-які можливості.

Проте в цьому «проміж», який у своїй процесуальності постає як перехідність, є одна неунікна особливість – вона не має чіткої визначеності, а відтак, виявляє тенденцію «скочування» або до нату-

ральності (заклики, починаючи з Діогена Синопського, Руссо тощо, повернутись до природи), або до штучності, або до реалізації вищих проявів людськості, або до жахаючих проявів не людства. І все це буде культура.

Саме таке бачення культури може відкрити шляхи до пошуків відповіді на питання: а чи все, що є справою рук людських є культурою? Традиційно тут намагаються акцентувати увагу на тому, що культура це те, що вивищує людину, сповнене вищих людських смислів. Проте такий підхід не дає надійного критерію того, що ж вивищує людину та що репрезентує вищі людські смисли? Водночас за межею таких «визначеностей» культури залишається цілий пласт діянь руку людських. Щобільше, таке «позитивненьке» бачення культури ніяк не пояснює того факту, що, як зазначав Андре Глюксман, досвід нелюдськості для нас набагато відчутніший та зрозумілий, ніж досвід досконалої людськості. Крім того, людина не відкидає нелюдство, а підіймає його до свого рівня, робить відповідальним перед його протилежністю – досконалою людськістю.

Культура не може бути охарактеризована в звично сталих поняттях позитивного чи негативного, гуманного й антигуманного, людськості й нелюдства. Не є вона і завершеною дійсністю, як і не є необмеженою (невичерпаною) можливістю. Єдине поняття, що охоплює її реальність, це, як уже зазначалося, поняття «потенційно можливе».

У такій своїй іпостасі культура взагалі не може бути схоплена (осягнута) з позицій класичної філософської та наукової методології та звично однозначно визначеними поняттями та категоріями, навіть взятими у їх діалектичній взаємозалежності та взаємопереходах. Останнє може лише наближати нас до усвідомлення сутності культури, але сама вона буде завжди губитися між грубих вічок сітки звичних категоріальних систем матеріального і духовного, раціонального та ірраціонального. Таке буття культури можна назвати міжкатегоріальним, маючи на увазі звичний для європейця категоріальний лад, що ділить усе суще за жорсткими мірками матеріального й духовного, раціонального та ірраціонального.

У цій ситуації необхідна певна надраціональна позиція, яка з необхідністю передбачає використання і усього наробку того, що можна охопити поняттям «ненаука». У цьому немає нічого дивного, якщо зважимо на притаманну російській релігійній філософії, традицію виводити поняття культури з поняття культу [8].

У сфері культури не розмежовується релігія і наука, матеріальне і духовне, високі прояви людськості і не людства. Культура зіткана з протилежностей, але останні не рвуть її, а органічно доповнюють одне одного, формуючи нерозривність її тканини. В цьому плані культура поліфундаментальна за своєю природою.

Така особливість предмета культурології визначає і її власну специфіку як наукової дисципліни.

Щоб мати більш-менш конкретне уявлення про будь-який предмет чи явище, необхідно знати їх структуру. Структурність – це перша ознака організації різних матеріальних чи духовних утворень. Все це стосується і культури. Проте складність тут полягає в тому, що культура не має однієї однозначно визначеної структури. Саме тому спроби визначити культуру через перерахування її компонентів в евристичному плані малоплідні і позбавляють культурологію власного статусу, оскільки усе це розглядається уже згадуваними, конкретними «науками про дух». Крім того, при такому підході культура ніколи не може бути осягнена як цілісність. А саме останнє робить її нечутною і невидимою для нас до тих пір, поки ми залишаємося в межах власного «культурного дому». Усе це спонукує до виявлення різних структурних вимірів культури, а саме: (змістовний) компонентний, рівневий і функціональний.

Змістовно культура являє собою семіотично значущі тексти, в яких опредмечені життєво необхідні смисли, цінності, норми, ідеали, зразки та парадигми діяльності, поведінки, відповідно до яких людина упорядковує світ.

Що стосується рівневої структури, то тут у найбільш загальному вигляді можна означити: ядро культури (ментальні структури, архетипи), світоглядно-ідеологічний та предметний її рівні. Функціонально культура постає як пам'ять («механізм» сепарації та передачі від покоління до покоління соціально значимого досвіду), традиція (присутність минулого в теперішньому), діалог («механізм» синхронної та діахронної взаємодії способів людського буття) та адаптація («механізм» встановлення рівноваги між людиною та навколишнім природним та соціокультурним середовищем). Процесуально культура постає як «історичний соціальний досвід людей по селекції, акумуляції та застосуванню таких форм діяльності та взаємодії, які окрім утилітарної ефективності виявляються прийнятними для людських колективів також і за своєю соціальною ціною та наслідкам ...» [4, с. 372]

Якщо проаналізувати усі наявні на сьогодні дефініції культури, то усі вони можуть бути згруповані за трьома означеними структурними вимірами культури. Усе це зумовлює проблематичність предмета культурології. Як зазначає П. А. Сапронов, «культурологія являє собою і незаперечну даність, і певне наукове небуття. За Гегелем, «буття» і «ніщо» виявляють свою істину у становленні... статус культурології не «буття» і не «ніщо», а саме «становлення». Саме так її можна сприймати всерйоз, не закриваючи очі на властиві для неї та недопустимі з позиції традиційного гуманітарного знання суперечності та парадокси... Усе свідчить на користь того, що вона схильна зберігати свій спосіб буття на межах та

перетинах, залишаючись міждисциплінарним напрямом досліджень...» [3, с. 4]. Відтак предмет культурології не є чимось застиглим, він у динаміці постійного становлення. Саме такими і є тенденції та закономірності динаміки культури на різних етапах її розвитку.

Аналітика такого феномену вимагає й особливої методологічної позиції, суть якої можна охарактеризувати поняттям «перехід». Як така, вона, з боку природи, являє собою певну даність, що виявляється у конкретиці її визначеностей і водночас культура завжди є невизначеність, оскільки раціональне покладання у вимірі можливості ніколи не є даність, а лише заданість. У цьому плані невизначеність обертається синонімом небуття, а відтак культура в одній зі своїх визначеностей постає як становлення. Становлення людини людиною, набуття людиною власне людських визначеностей. Постаючи у своїй природній основі як істота з можливістю абсолютної можливості розпаковувати будь-які можливості, людина, розпаковуючи можливість бути людиною продукує і культуру як обставини свого власне людського буття.

Що стосується культурологічної методології, то тут, на нашу думку, особливо плідним може бути принцип доповнюваності. Сформульований Н. Бором для сфери квантової механіки, він з легкої руки самого автора почав набувати більш широкого застосування, а отже, й тлумачення. Його світоглядні та методологічні аспекти все більше починають усвідомлюватись як загальнонаукові. У деяких випадках йдеться навіть про логіку доповнюваності. За своїм походженням зазначений принцип має міжкатегоріальний статус, оскільки сформулювався у просторі між єдністю протилежностей і плюралізмом. Доповнюваність, відношення фундаментальних сторін явища, які у своїй протилежності не виключають одна одну, а взаємодоповнюють, зберігаючи свою «автономію» та «самостійність». Єдність тут постає в особливій формі – формі доповнюваності. Тут немає єдності та взаємопроникнення сторін, як це має місце в діалектичній суперечності, де висловлювання стосуються одного і того ж предмета, який береться в незмінних координатах обставин та в один і той самий час [3, с. 10].

Що ж стосується доповнюваності, то вона окреслює в сутності предмета новий вимір, який не збігається з вихідним роздвоєнням єдиного на протилежності, щобільше, розводить умови, в яких береться цей предмет.

Звідси випливає, що предмет береться в різних визначеностях, а отже, постає не одним і тим самим для кожного з висловлювань. А це, своєю чергою, засвідчує його багатовимірність, різновизначеність та поліфундаментальність. Звичайно, це не усовує розмаїтих суперечностей, але тепер вони співвідносяться не як внутрішні чи зовнішні, а як розмаїті визначеності предмета, які взаємодоповнюють і водночас взаємообмежують, а отже, працюють на більш глибоку визначеність одна одної.

Одна з фундаментальних методологічних значимостей принципу доповнюваності полягає в тому, що він став наріжним каменем для формування посткласичного пізнавального нормативу, суть якого полягає в тому, що жодна теорія не в змозі описати свій предмет таким чином, щоб виключити можливість альтернативного його теоретичного осягнення.

Проте тут виникає один, на перший погляд, парадокс: як відомо, будь-які теоретичні конструкції прагнуть до цілісного осягнення свого предмета, а теорія, що не досягає цього, є неспроможною. Принцип доповнюваності, на перший погляд, засвідчує саме це. Але ж тоді втрачається підґрунтя теоретичного знання взагалі? Єдиний вихід визнати, що принцип доповнюваності, відкриваючи можливість наявності альтернативних теоретичних осягнень, має їх не як взаємовиключаючі, а як взаємодоповнюючі, такі, що у своїй функціональності виявляють поліфундаментальність та сутнісне розмаїття предмета. А отже, як зазначають І. Пригожин та І. Стенгерс, вони вказують на «неможливість існування божественної точки зору, з якої відкривається огляд усієї реальності» [6, с. 289].

Евристичний потенціал усього зазначеного стає особливо помітним у сфері культурології, де сам предмет дослідження постає багатовимірним не лише у своїх проявах, але й у своїй основі. Як такий, він не може бути достатньо повно осягнений з позицій плюральності, щобільше, з позицій монізму, хоча в ролі методологічних настанов як перша, так і друга зберігають свій евристичний потенціал. Застосування принципу доповнюваності у сфері культурології виявляє потребу в переосмисленні взаємин альтернативних світоглядів, а особливо міжкультурного діалогу в плані його вихідних настанов та очікуваних наслідків.

Цікаво, що принцип Бора, застосований до соціокультурних об'єктів, виявляє свій евристичний потенціал не лише стосовно самих об'єктів, але й стосовно теорій, які намагаються прояснити їх сутність. Останні постають не як конкуруючі стосовно повноти охоплення сутності досліджуваного предмета, а як взаємодоповнюючі. По суті, це засвідчує перехід до нової дослідницької парадигми. Остання відходить від класично новоевропейського бачення як об'єкта дослідження, так і тих теоретичних конструкцій, використовуючи які намагаємось його осягнути.

У своїй дійсності доповнюваність дозволяє зберегти як відчуття (бачення) багатогранності об'єкта, так і розмаїття можливих методологічних підходів його осягнення. Соціокультурне знання виявляє свій некомулятивний характер.

Перш за все це стосується культурологічного знання як знання розмаїття способів буття людини у світі. І тут цілком слушною є думка В. Алтухова, що методологічна настанова доповнюваності у сфері культурних взаємин може відіграти по-справжньому революційну роль. Якщо кожна з опонуючих сторін, звично занурених в атмосферу конфронтації, доходить висновку, що її точка зору не має підстав претендувати на універсальність та може бути доповнена альтернативним баченням світу, рівноцінним за своєю сутністю і водночас автономним у своїй дійсності, то може виникнути зовсім інша духовна атмосфера, атмосфера, що сприяє розгортанню плідного діалогу між різними теоретичними концептами та світоглядами [1, с. 11–12].

Застосування доповнюваності як методологічного принципу може стати тим кроком, що дозволить узгодити предмет культурологічного дослідження та методи цього дослідження. Відтак методи різного таксономічного рівня постануть не конкуруючими, а взаємодоповнюючими, що дозволить вести культурологічну аналітику на принципах діалогу, а не в пошуках єдино правильного погляду.

Література:

1. Алтухов В. Л. Введение в многомерный мир // Свободная мысль. – 1993. – № 8. – С. 3–14.
2. Вильчек Вс. М. Прощание с Марксом: (Алгоритмы истории). – М.: Прогресс-Культура, 1993. – 222 с.
3. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. – 2-е изд., доп. – СПб.: Лениздат; Издательство «Союз», 2001. – 558 с.
4. Культурология XX век: Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. и сост. Я. Левит : в 2 т. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 1. – 447 с.
5. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. – М.: Издательство политической литературы, 1991 – 384 с.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой : пер. с англ. / общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
7. Чернявская Ю. В. Апология культурологи. – Человек. – № 6. – 2004. – С. 44–52.
8. Флоренский П. А. Записка о христианстве и культуре // Христианство и культура. М.6. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С. 637–649.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артеменко Андрій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету.

Білик Ганна – аспірантка кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.

Білик Ярослав – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Більченко Євгенія – доктор культурології, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Бортникова Анастасія – магістрантка спеціальності “Туризмологія” Запорізького національного університету.

Вишинський Святослав – молодший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Воронюк Олександр – кандидат філософських наук, голова циклової методичної комісії соціально-економічних дисциплін Житомирського базового фармацевтичного коледжу ім. Г. С. Протасевича.

Галуйко Роман – аспірант кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Ганаба Світлана – кандидат філософських наук, докторант кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Годзь Наталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”.

Даниленко Мирослава – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету “Острозька академія”, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Дубенської філії Відкритого міжнародного університету розвитку людини “Україна”.

Зайцев Микола – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Зайка Тетяна – аспірантка КНУ ім. Тараса Шевченка.

Карповець Максим – викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Козловський Віктор – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

Литвин Тимур – аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (ПНПУ).

Малахова Катерина – молодший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

Мелько Іван – випускник аспірантури кафедри філософії ім. професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.

Олексюк Світлана – аспірантка відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди.

Пенкаля Тереза (Rekała Teresa) – доктор габілітований, професор, декан факультету філософії і соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща).

Петрушкевич Марія – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії, завідувач кафедри гендерних досліджень Національного університету “Острозька академія”.

Подольська Тетяна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних дисциплін Харківського гуманітарного університету “Народна українська академія”.

Родигін Костянтин – аспірант кафедри філософії Донецького національного університету.

Самчук Роман – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Свінціцька Олена – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри редагування та основ журналістики ННІ філології та журналістики Житомирського державного університету імені І. Франка.

Сердюк Катерина – аспірантка Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Мазур Любов – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”.

Марина Турчин – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця.

Шевчук Дмитро – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Шитов Сергій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету, м. Харків.

Яковлев Анатолій – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри філософії Харківського національного університету радіоелектроніки.

Янковський Степан – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Яцик Ірина – кандидат філософських наук, доцент кафедри естетики, етики та образотворчого мистецтва Житомирського державного університету імені Івана Франка.

ЗМІСТ

<i>Teresa Pečala</i> SAVING MODERNITY. AN AESTHETIC DISCOURSE	3
<i>Анастасія Бортникова</i> ФЕНОМЕН “GENIUS LOCI” У ПРИРОДНОМУ Й КУЛЬТУРНОМУ ЛАНДШАФТІ МАЛОЇ БАТЬКІВЩИНИ	9
<i>Святослав Вишинський</i> ЦАРСТВО КІЛЬКОСТІ. ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКА КРИТИКА НАУКИ	14
<i>Світлана Ганаба</i> МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ДОСВІДУ ТРАНСГУМАНІТАРНОСТІ В ДИДАКТИЧНО-ОСВІТНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ	18
<i>Марія Петрушкевич</i> ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ “КОМУНІКАЦІЯ” У ВІТЧИЗНЯНИХ ДИСЕРТАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ: СТАТТЯ ТРЕТЯ	24
<i>Тетяна Заїка</i> ІНДИВІДУАЛІСТИЧНІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ	30
<i>Андрій Лебідь</i> ТРАНСПОЗИЦІЇ ПОНЯТТЯ “ІСТИНА” В АНАЛІТИЦІ МОВНИХ КОНСТРУКЦІЙ: Л. ВІТГЕНШТАЙН ТА ДЖ. ОСТІН	35
<i>Тимур Литвин</i> КУЛЬТУРНА СИТУАЦІЯ ПОСТМОДЕРНУ: ПЛЮРАЛІЗМ ЯК АНТИТЕЗА ІДЕНТИЧНОСТІ	40
<i>Катерина Сердюк</i> ТЕРОРИЗМ ЯК ПРОЯВ КОНФЛІКТУ СТРАТЕГІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ	44
<i>Андрій Артеменко</i> ТОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	49
<i>Віктор Козловський</i> КАНТОВА МОРАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ: ЗАГАЛЬНІ КОНТУРИ ПРОЕКТУ	53
<i>Костянтин Родигін</i> СИМПТОМИ “ОСЕНІ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ” В АЛХІМІЧНИХ ВІЗІЯХ ДЖЕФФРІ ЧОСЕРА	62
<i>Олександр Воронюк</i> ВИГНАННЯ ІНШОГО: ДОЛЯ БОЖЕВІЛЛЯ ТА СМЕРТІ В СИСТЕМІ РАЦІОНАЛЬНОСТІ МОДЕРНУ	69
<i>Іван Мелько</i> ІДЕЇ “ОНТОЛОГІЧНОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ” У ФІЛОСОФІЇ “АБСОЛЮТНОГО РЕАЛІЗМУ СЕМЕНА ФРАНКА”	73
<i>Ірина Яцик</i> КУЛЬТУРОЛОГІЧНА МОДИФІКАЦІЯ “ЛЮДИНИ НА МЕЖІ” АБО ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ГРАНИЧНОЇ СИТУАЦІЇ (ЗА КАРЛОМ ЯСПЕРСОМ)	78
<i>Ганна Білик</i> ОНТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СУБ’ЄКТНОСТІ В ТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ	84
<i>Свєгенія Більченко</i> ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: СМЕРТЬ ЧИ ПЕРЕХОВУВАННЯ БОГА?	89
<i>Світлана Олексюк</i> ПОДВОЮЮЧИ БУТТЯ. ЩО ФОРМУЄ АКТОРСЬКУ ГРУ?	96
<i>Марина Турчин</i> МОРАЛЬНА САМООЦІНКА ЯК ОСНОВА САМОСВІДОМОСТІ ТА САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	101
<i>Ярослав Білик</i> КАТЕГОРІЯ “ГРА” У ФІЛОСОФІЇ Х. ОРТЕГІ-І-ГАССЕТА	106
<i>Мирослава Даниленко</i> МЕНТАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОБАЧЕННЯ Т. ШЕВЧЕНКА	109
<i>Роман Самчук</i> ПОСТМОДЕРН: ПЛЮРАЛІЗАЦІЯ ЧИ АНІГЛЯЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ	114
<i>Дмитро Шевчук</i> ПОЛІТИЗАЦІЯ ЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ БІОПОЛІТИКИ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	119
<i>Анатолій Яковлев</i> ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ СЕНСУ І ЗМІСТУ ВИХОВАННЯ	125

<i>Любов Мазур</i> ЗНАЧЕННЯ РОМАНУ ЯК “ПРАКТИКИ СЕБЕ” У ФОРМУВАННІ МОДЕРНОЇ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	131
<i>Тетяна Подольська</i> НАРАТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ Й ЕТИЧНІ ЗАСАДИ КОМУНІКАТИВНО-ДИСКУРСИВНОГО ПРОСТОРУ	136
<i>Сергій Шитов</i> ПРО ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВПЛИВУ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ ХХ СТОЛІТТЯ НА РОЗВИТОК КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	143
<i>Олена Свінціцька</i> “ESPRESSIONE” ТА “ESPRESSIVA” В ЛІНГВІСТИЧНО-ЕСТЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Б. КРОЧЕ: МЕТАМОРФОЗИ ПЕРЕКЛАДУ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	146
<i>Степан Янковський</i> СОЦІОКУЛЬТУРНІ СВІТИ У ДИНАМІЦІ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: ДОСВІД НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ	153
<i>Ярослава Артеменко</i> АВАНТЮРА ІДЕНТИЧНОСТІ КРІЗЬ ПОЧУТТЯ <i>RESSENTIMENT</i>	158
<i>Малахова Катерина</i> РАБІ МЕНАХЕМ-НАХУМ З ЧОРНОБИЛЯ. СПРОБА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ	163
<i>Роман Галуйко</i> БОГОСЛОВ’Я ІКОНОБОРЦІВ У ПОСТАНОВАХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКО- ВЛАХЕРНСЬКОГО СОБОРУ 754 РОКУ	171
<i>Микола Зайцев</i> КУЛЬТУРОЛОГІЯ І ПРИНЦИП ДОПОВНЮВАНOSTІ	177
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	182

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 13

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*

Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 11,25. Гарнітура “TimesNewRoman”
Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво про державну реєстрацію
РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.