



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

Випуск 14

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 № 2 від 26 вересня 2013 р.)*

Редакційна колегія:

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

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

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

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

Зайцев М. О. – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології та філософії 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 та філософії Національного університету “Острозька академія”;

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

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

Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2013. – Вип. 14. – 180 с.

Н 34

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

УДК 140.304+364-1

Лариса Осадча

СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ТРУДОВИЙ ТА КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТИ

Аналізується явище соціальної ідентифікації як підстави індивідуального самоокреслення. Здійснено ретроспекцію основних соціально-філософських підходів до визначення умов соціальної єдності.

Ключові слова: ідентичність, комунікативна ситуація, життєвий світ, праця, робота, дія.

L. Osadcha. Social identity: labor and communicative aspects

The phenomenon of individual identity as a result of a social identity is analysed. It was made the retrospective analysis of basic social and philosophical approaches to the determining of key conditions of collective unity and self-realization.

Key words: identity, communicative situation, life-world, work, labor, activity.

Л. Осадча. Социальная идентичность: трудовой и коммуникативный аспекты

Анализируется явление социальной идентификации как основания индивидуального самоопределения. Совершен ретроспективный обзор основных социально-философских подходов к определению условий социального единения.

Ключевые слова: идентичность, коммуникативная ситуация, жизненный мир, труд, работа, действие.

Дослідження такого явища, як соціальна комунікація, є наслідком сучасного стану знання, науки й соціального життя, що центруються на інформаційному обміні. Його аналіз перебуває на порядку денному з огляду на зростаючу динаміку соціальних процесів й глобальний характер тих викликів, які долаються лише спільними зусиллями. Тому питання про природу соціальності не втрачає своєї актуальності, адже за новими формами людських взаємодій стоїть все та ж непроминуща потреба віднайдення й реалізації індивідом себе як людини саме завдяки іншому, через іншого й, зрештою, для іншого.

З'ясування місця й ролі соціальної комунікації в творенні сьогоднішніх способів пояснення, а отже, й розуміння реальності та тих перспектив і загроз, які вони відкривають перед людством, викликає потребу розглянути основні теоретичні напрями тлумачення явища людської соціальності.

Ю. Габермас та К.-О. Апель є розробниками критичної теорії суспільства, яка ґрунтується на понятті комунікативно-раціональної дії та має філософсько-етичний підтекст. Їх концепція є наслідком лінгвістичного повороту в науці, оскільки вони виходять з того ключового постулату, що слово, промовляння, комунікування – це різновид дії. У взаємній кореляції дій твориться інтерсуб'єктивний життєвий світ. Отож, соціальна реальність, що зводиться до мовленнєвих практик, тобто дискурсів, є наслідком спільних зусиль, які передбачають взаємокоординацію через порозуміння. Останнє, за логікою авторів, ґрунтується на остаточності обґрунтування.

Становище людини є двояким: вона самостійна через індивідуальну відповідальність й колективно детермінована, бо перебуває в історичному контексті своєї спільноти. А. В. Назарчук з цього приводу узагальнив: "Таким чином, ми бачимо два підходи до обґрунтування поняття комунікативної раціональності: через саморефлексію аргументативного дискурсу у Апеля й на основі дескриптивного аналізу процесів комунікації в їх історичній еволюції – у Хабермаса" [1].

З огляду на вищезазначене, доречно здійснити ретроспективний екскурс щодо способів постановки та розв'язання питання про природу соціальності в межах головних соціально-філософських напрямів: теорії соціального реалізму, історичного матеріалізму, теорії раціоналізації, формальної соціології, символічного інтеракціонізму.

У **теорії соціального реалізму** питання про природу й вагу соціального розв'язано радикально й однозначно: суспільство є більш багата змістом щодо індивідів реальність. Воно задає рамки та наділяє змістом окреме людське життя. Еміль Дюркгейм розглядає суспільство як частину об'єктивної реальності, що є продовженням природного порядку, передує тим людям, які його складають, не залежить від індивідуального воління. Соціум має стосовно людини нормативно-примусову силу, разом з тим він є умовою можливості її прояву як іманентно цінної у своїй індивідуальній екзистенції.

У факті виокремлення людини з-поміж інших представників свого виду й перетворення себе самої на джерело діяльнісних спонукань розробник напряму не вбачає суперечності зі своїми попередніми засновками щодо першочерговості соціального. Адже індивід відокремлюється не як організм, як це було б можливим у тваринному світі, а у статусі особистості, що лише посилює значущість індивіда для колективу як чинника соціального життя.

Щоб продемонструвати пряму залежність між індивідуалізацією та посиленням ваги соціального виміру в цьому індивідуалізованому житті, Еміль Дюркгейм проводить паралель між облаштуванням спільносвіту в архаїчних (простих) суспільствах та індустріальних (складних). У перших значно розвинутіший колективний тип, вони апелюють до кровної спорідненості, нехай і на рівні міфів через співвіднесення з одним і тим самим тотемом. Найменшою одиницею такого соціального утворення є сім'я, найактуальнішою ідентичністю – групова. Про це свідчить також домінування майнового колективізму. “Власність, – як зазначає дослідник, – це тільки поширення особи на речі. Отож там, де існує одна колективна особистість, власність також не може не бути колективною” [2]. Архаїчна фаза може тривати як завгодно довго у разі непорушної розміреності господарчого життя, органічно узалежненого від природних циклів. Лише від дисгармонії з середовищем ситуація могла почати змінюватися, адже, як витікає з початкових засновків, людина цілковито узалежнена від середовища, чи-то природного, чи соціального.

Змінюваність середовища, потреба пристосовуватися не сприяють закріпленню механізмів наслідування лише на органічному рівні. Індивіди взаємодіють спонтанно, через різні форми взаємоузележення, що в підсумку й змусило людину побачити себе окремо, поза всілякою групою.

Це породило складний тип суспільства, де механічний характер співпраці був витіснений доцільною спонтанністю. Солідарність – ключове поняття в концепції Е. Дюркгейма, розроблене в роботі “Про розподіл суспільної праці”. Солідарність є синонімом громадянського стану, тобто виступає обов'язковою якістю людського об'єднання. Якщо в простих суспільствах солідарність забезпечується розчиненістю індивіда в колективі (механічна солідарність, яка навіть не проблематизується, а виникає автоматично), то в складних – вона стає органічною, свідомо культивованою. Автономні індивіди взаємоузележуються функціонально. Співпраця здійснюється через розподіл праці, колективна свідомість втрачає свою тотальність, однак індивіди прив'язані один до одного спільністю зобов'язань. Отож, чим більше індивідуалізується людина, тим більше сегментується соціум, збагачуючись новими формами взаємодій, що звільняють індивіда з-під влади колективної свідомості, але все більше закорінюють у соціальне середовище. Його детермінуюча роль підтверджується таким положенням: “Незаперечна та істина, що немає нічого в соціальному житті, чого не було б в індивідуальних свідомостях; але все, що в них знаходиться, взято ними із суспільства. Більша частина наших станів свідомості не з'явилась би в ізолюваних істот і відбувалася б зовсім інакше в істот, згрупованих в інший спосіб. Це означає, що вони витікають не з психологічної природи людини взагалі, а зі способу, в який асоційовані люди впливають один на одного, відповідно до їх чисельності й міри зближення. Оскільки вони – продукт групового життя, то лише природа групи може їх пояснити” [2].

Теорія соціального реалізму запропонувала функціональний підхід до потрактування феномена соціальної інтегрованості, адже, як вважає розробник напряду, якщо існує який-небудь звичай чи інститут, він має забезпечувати реалізацію певних потреб. У суперечність зі змістом такого твердження вступають деякі явища дійсності, наприклад: корупція, монополні змови виробників та ін. Якщо все в соціальній системі є доречним й аподектично зумовленим, то що є джерелом її змін, соціальної динаміки. Поняття конфлікту, конкуренції є в такій ситуації не просто непоясненими, але й зайвими.

Другим аспектом для критики теорії соціального реалізму виступає необґрунтованість поняття соціальної солідарності, що виступає іманентною рисою людської згуртованості. Для Е. Дюркгейма це явище є самоочевидним, воно констатується, піддається описові, поза розглядом питання про його генезу. У пізнішій своїй роботі “Самогубство”, автор все ж змушений визнати, що соціальна інтегрованість, як і солідарність, мають культивуватися. Оскільки вони не виникають автоматично, в дійсності можливі такі явища, як самогубства (в масштабах індивідуального життя) та суспільна аномія – стан відсутності норм, що регламентували б життєву впорядкованість (на рівні колективному).

Таким чином, основним досягненням теорії соціального реалізму була спроба постановки запитань, вказівки на проблемні поля, а не остаточність їх пояснення.

У цьому контексті варто згадати суголосність підходу до розгляду соціальної дійсності в рамках *історичного матеріалізму*, де питання поділу праці теж виступало методологічною основою потрактування характеру соціальної ієрархизованості й наступних прогностичних спроб. Теоретична подібність проглядається через наділення суспільних відносин надіндивідуальним характером, акцентуванням на способі розподілу праці й виникненні відповідних виробничих відносин.

Праця є однією з провідних тем у межах історичного матеріалізму. У роботі Ф. Енгельса “Роль праці в процесі перетворення мавпи на людину” автор доводить, що діяльнісний чинник спроможний пояснити як природу людини, так і її соціальний стан: “Вона (праця – *Л. О.*) – перша основна умова всього людського життя, й при тому в такій мірі, що ми у відомому значенні повинні сказати: праця створила саму людину” [3, с. 486]. Спричинене виконуваною роботою ускладнення будови тіла посприяло удосконаленню мисленнєвих процесів, скоординованості взаємодій й упорядкуванню соціального життя: “З іншого боку, розвиток праці з необхідністю посприяв більш тісному згуртуванню членів суспільства, оскільки завдяки їй стали частішими випадки взаємопідтримки, спільної діяльності й стало яснішим усвідомлення корисності цієї спільної діяльності для кожного окремого члена” [3, с. 489].

Сутність людини вбачається у її продуктивній діяльності, спрямованій на задоволення життєвих потреб. А оскільки це процес безкінечний, то наростаючий споживчий попит й збільшення населення призвели до розподілу праці. Власне, на цьому подібність реалістичного (Е. Дюркгейм) й матеріалістичного підходів вичерпується. Концепція Маркса-Енгельса була покликана не лише констатувати наявний якісний стан соціальності, а й спрогнозувати, чи радше – запропонувати, прогностичний проект для майбутнього. Таким чином, філософсько-аналітичне завдання перетворилося на політично-управлінське.

У контексті нашого дослідження важливими є погляди представників історичного матеріалізму на природу соціальності й на ті закономірності, які забезпечують її якісне тривання.

З цього приводу К. Маркс чітко сформулював свої погляди у вступі роботи “До критики політичної економії”: в процесі життєдіяльності люди з необхідністю вступають у виробничі відносини, які від їх волі не залежать і які відповідають певному рівневі розвитку виробничих сил. Сукупність цих виробничих відносин і складає економічну структуру суспільства: реальний базис, над яким височіє надбудова, через яку, своєю чергою, виражається певна форма суспільної свідомості. Лейтмотивом всієї концепції є такі слова Маркса: “Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість. На відомій сходінці свого розвитку матеріальні виробничі сили суспільства приходять до суперечності з існуючими виробничими відносинами, чи – що виявляється лише юридичним вираженням останніх – з відносинами власності, всередині котрих вони досі розвивалися” [4, с. 6]. На противагу соціальному реалізму, згідно з Марксом, суспільство тяжіє над індивідом не всією тотальністю внутрішніх специфічних відносин (етосом), а лише одним зі своїх проявів – пануючою формою власності й виробничих відносин. Другою розбіжністю між згадуваними підходами є проглядання іманентної конфліктності між продуктивними силами та виробничими відносинами, чого не було у дюркгеймівській концепції соціальної доречності й гармонійності.

У межах історичного матеріалізму було здійснено спробу визначити специфіку соціально-інтегративних механізмів, через зведення їх до одного з проявів суспільних відносин, а саме – виробничих.

Вартою уваги в контексті нашого дослідження є також теорія відчуженої праці Маркса, викладена ним у “Філософсько-економічних рукописах 1844 року”. Якщо Ф. Енгельс показав роль праці у формуванні й соціалізації людини, то К. Маркс аналізує її роль у сегментованому капіталістичному суспільстві.

Здійсненням праці є її опредмечування. Одночасно це втрата предмета робітником (відчуження від нього) й закабалювання ним. До продукту своєї праці він ставиться як до чужого предмета. Праця індивіда існує поза ним, хоча їй він віддає усе своє життя. “Таким чином, чим більше робітник за допомогою своєї праці освоює зовнішній світ, чуттєву природу, тим більшою мірою позбавляє себе засобів до життя в подвійному значенні: по-перше, чуттєвий зовнішній світ все більше й більше припиняє бути таким предметом, який невід’ємно належав би його праці, припиняє бути життєвим засобом його праці; по-друге, цей зовнішній світ все більшою мірою припиняє давати для нього засоби для життя в безпосередньому значенні – засобу фізичного існування робітника” [5]. Відчуження здійснюється не лише у сосунку до продукту, але й до процесу. Адже праця є для робітника дечим зовнішнім, у ній він не стверджується, а заперечується. Собою він є поза працею. Остання для нього перетворюється на страждання: це й відчуження речі, й самовідчуження. Прокламується, що у праці індивід має стверджуватися у своїй сутності, тобто як представник роду. Відчужена ж праця – це шлях до заперечення самої людської природи. Тому Маркс доходить висновків, що саме приватна власність є причиною такої дегуманізації суспільства. Розв’язання описаного соціального й екзистенційного питання виносить у площину політичну (не в управлінському її значенні, а шляхом революційного перевороту), оскільки мають бути змінені пануючі виробничі відносини.

Розробка проблеми праці є дещо суперечливою в рамках такого соціально-філософського напрямку, як історичний матеріалізм. Починаючи з визначення праці як чинника соціальної укоріненості людини, як її видової характеристики (Ф. Енгельс), продовжуючи зображенням її відчуження та перетворенням працюючого на продукуючий механізм зі спустошеним внутрішнім світом, К. Маркс закінчує спонукуванням до припинення цієї варваризації робітника через зміну приватновласницького становища в економічній сфері. Розглядаючи лише одну зі сфер суспільного життя й один з проявів людини – працю, історичний матеріалізм не розв’язав питання про природу соціальності й аномії. Зводячи політичну сферу до надбудови, розглядаючи її як похідний наслідок економічного базису, марксистські управлінські проекти звелися до утопічних цілей. Однак звернення уваги на виробничо-господарчу справу відкрило нові аналітичні шляхи для подальших наукових пошуків.

Так, німецька дослідниця Ханна Арендт також звернулася до розгляду суспільної проблематики кризь призму трудової активності як однієї з характеристик рис людини. Однак це явище не є для неї настільки однопорядковим як для представників історичного матеріалізму. Вона розрізняє працю, роботу та дію. Перша пов’язана з діяльністю, спрямованою виключно на фізичне відтворення індивіда як живої істоти. Цей вид діяльності є поневолюючим, спрямованим лише на продукт праці, який

виробник сам і поглинає. Праця – це ареал триваючої боротьби за існування, вкоріненість виключно у природний вимір людини, яка не відбувається як самодостатня цінність, адже для цього потрібно належати до деякого соціального кола. В історичній перспективі праця була призначенням рабів та безправних жінок у грецькому суспільстві, їх покликанням та єдиною сферою реалізації. Ознакою всіх процесів праці є те, що вони “не залишають нічого за собою, а результат їхніх зусиль споживається швидше, ніж самі зусилля затрачаються”. Крім того, праця як сфера застосування трудової активності для наділеного правами члена поліса вважалася ганебною й була приводом до позбавлення його політично-управлінських прав.

Робота як історично наступний прояв трудової активності постає в добу знаряддевої механізації, коли результуючий продукт є значущим, як і частка вивільненого часу. Однак останній не наповнюється якісно, бо робітник за інерцією ще не розглядається як особистість. Його покликання – механічні, а не творчі операції. Як праця, так і робота відтворює марксового працюючого, сюди застосовні всі вищезгадані характеристики суб’єкта відчуженої праці. Драматичність становища робітника – у його відстороненості від актуальної соціальної дійсності, у відсутності спроможності на що-небудь впливати, щось змінювати в організованому колективному житті. Перефразовуючи, роботу можна окреслити як продуктивну працю. “Знаряддя та інструменти, які можуть значно полегшити зусилля праці, – це продукти не праці, а роботи; вони не належать до процесу споживання, а є частиною і часткою світу та використання предметів... До того ж, вони підвищують природну здатність до відтворення homo faber і забезпечують безліч товарів споживання. Але все це зміни кількісного порядку...” [6, с. 92]

Ханна Арендт, мотивована, як і Маркс, гуманістичними прагненнями змінити підневільне становище людини, пропонує інше вирішення проблеми. Вона розуміє, що схильність до трудової активності як видову характеристику людини не знівелювати ані економічними заходами, ані політичним радикалізмом, адже з цього приводу завжди виникатимуть відповідні відносини (виробничі, словами Маркса). Крім того, саме праця є сферою як закріпачення, так і звільнення людини, завдяки своїй здатності приносити задоволення через самореалізацію. Тому вона формулює поняття дії – такого виду активності, де індивід звершується як цілковито соціальна істота, де споживачка корисність стає другорядною (або ж похідною, а не прямою метою), де вона не маніпулює предметами, а на рівноправних умовах контактує з іншими. За такої ситуації людина стає мовцем, керованим розумом, відкритим до творчості й ініціатив. Дія перетворюється на сферу колективного управління, яка передбачає повагу до людини й ставлення до неї як до носія відповідних прав.

Дія не може відбуватися поза політичною сферою. Але в цьому випадку остання сприймається рівнозначною економічно-виробничій, вони не є взаємозаперечними, а існують паралельно.

У німецької дослідниці принципово відмінні від Марксових засновки: людина є природною, тобто вільною, самою собою не у споживанні, а в контактуванні, у рівноправному комунікуванні. А тому скасуванням приватної власності й перетворенням її на колективну становища людини не змінити. Справжнє її звільнення передбачає наявність двох умов: по-перше, включеність індивіда у спільноту, по-друге, повагу до його гідності через іманентну належність до людської природи, що передбачає відкритість управлінської (а отже, політичної) сфери для всіх. Отже, поряд з економічною діяльністю, де панує примус і необхідність, має існувати паритетна, рівнозначна по важливості сфера політична, де індивіди діють як рівноправні соціальні одиниці. Ханна Арендт зазначає: “Люди спокійно можуть жити без праці, вони можуть змушувати інших працювати на них, вони також можуть просто використовувати та насолоджуватися світом речей; життя експлуататора та рабовласника, як і життя паразита, несправедливе, але воно, звичайно, людське. Життя без мовлення та дії, – а це єдиний життєвий шлях, що серйозно не визнає жодних появ та зникнень у біблійному значенні слова, – буквально мертво для світу; воно перестає бути людським життям, оскільки не відбувається серед людей” [6, с. 135].

Праця – це необхідність, той обов’язок, яким наділили людину, не питаючи її згоди. Вона є ознакою індивіда, але чи сутнісною? Ханна Арендт так не вважає. За визначальну рису людського життя, саме як людського, дослідниця бере здатність промовляти, а отже, й діяти, чим підтверджується прив’язка особи до колективу, її від народження соціальна природа. “Зі словом та ділом ми входимо в людський світ, і це входження подібне до другого народження... Це входження не змушує необхідність, як у випадку праці, і воно не керується корисливістю, подібно до роботи. Його стимулює присутність інших, до товариства яких ми хочемо приєднатися, але вони ніколи не зумовлюють його; його імпульс походить від початку, що настає у світі, коли ми народжуємося, і якому ми відповідаємо започаткуванням чогось нового за власною ініціативою. Діяти, в найзагальнішому значенні, означає виявляти ініціативу, започатковувати, урухомлювати” [6, с. 135–136].

Симптоматичною є акцентуація мислительки саме на мовленні, на словах, що у управлінській сфері прирівнюються до вчинків. Мовлення – це спосіб появи людей один перед одним не просто як фізичних об’єктів, а як унікальних істот, рівних у спроможності діяти та унікальних завдяки здатності на несподіване, на нескінченно неймовірне. Унікальна відмінність між людьми полягає у мовленні та дії. Якщо здатність до дії приписується особі за фактом народженості, то мовлення засвідчує факт від-

мінності від інших через власну комунікативну варіативність. Здатність виявлятися у мовленні та дії виникає там, де люди є разом з іншими, тобто в чистій людській згуртованості. Простір взаємодії, а не тільки засвідчення родової приналежності, виникає там, де людей єднає спосіб мовлення й діяння. Ось тут і проявляється та риса колективності, яка відкриває простір для поставання індивідів один перед одним як рівних, як невідчужених – сфера політичного, основана на владі. Остання виникає тоді, коли має місце спільна діяльність і зникає тоді, коли актори розсіюються. Вона живе обміном слів, через згоду з неї виключається насильницька інструментальність. Влада людей, що здатні на взаємодію, це та сила, яка єдина може протистояти фізичній силі чи впливові знатності. В умовах людського життя єдина альтернатива владі – насильство, яке може її зруйнувати, але ніколи не замінить. Владний вплив спирається на кількість взаємодіючих, тоді як насильство не потребує чисельності, яка замінюється ефективністю знарядь і засобів впливу. Слушно з цього приводу зазначив Поль Рікер у роботі “Влада і насильство” [7], що революції виникають не тоді, коли управління визнається поганим, негідним, а тоді, коли влада припиняє бути набутком всіх, коли з’являється відчуття, що громадськість її вже не контролює. Тому тиранія – це деформований прояв політичного, оскільки характеризується руйнуванням комунікативних зв’язків між деспотом і об’єктами управління та між самими об’єктами. За таких умов не виникає сфери політичної, громадської, у якій акумулюється влада, спричинена явищем “разом-буття”. Це зауваги щодо умов появи “політичності”; що ж до особливостей його функціонування, Ханна Арентд зазначає: “Мотиви і цілі, не залежно від їхньої простоти чи грандіозності, ніколи не є унікальними... Тому велич чи особливе значення кожного вчинку може полягати лише в самому виконанні, а не його мотивації...” [6, с. 158]

Комунікативний аспект проявляється як погранично важливий і для індивідуального, й для колективного (соціально-політичного) життя в доробку Ханни Арентд. Проблематика соціальності збагачується додатковим акцентом – раціонально-комунікативною взаємодією. Колективність проявляється не там, де працюють, а там, де взаємодіють цілеспрямовано, узгоджено, обґрунтовано (подібною формою взаємодії може бути й не праця, а, наприклад, дозвілля).

Координація діяльності через мовлення слугує соціальній інтеграції, яка полягає у перетворенні життєвого світу (індивідуальних самоочевидностей) на спільносвіт (очевидностей колективних). Тривимірність життєвого світу результує тривимірністю спільносвіту, що презентований культурою (засіб тлумачення), суспільством (легітимні лади належності до соціальної групи) та структурою особистості (мотиви й здібності, що дають можливість діяти й мовити). Інтегрованість цих елементів не можлива без комунікативної взаємодії: “Коли ми розглядаємо суспільство в широкому сенсі як символічно структурований життєвий світ, то звичайно воно утворюється і відтворюється через комунікативну дію” [8, с. 318].

Отож, інтегрування в соціум, як і формування самості органічно, вплетені в контекст життєвого світу. Взаємоузгодженість цих процесів здійснюється через комунікування, яке впорядковується транслюванням знання відповідного рівня.

Література:

1. Назарчук А. В. Ю. Хабермас и К.-О. Апель: два подхода к обоснованию теории общества в современной немецкой философии [Электронный ресурс] / Александр Викторович Назарчук. – Режим доступа: http://www.nazarchuk.com/p_15.html.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда [Электронный ресурс] / Эмиль Дюркгейм. – Режим доступа до книги: // <http://www.beersite.narod.ru/durk/iss.html>.
3. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Фридрих Энгельс ; [пер. с нем.] // Собрание сочинений в 50 т.: – М. : Политиздат, 1956. – Т. 20, С. 486–499.
4. Маркс К. К критике политической экономии / Карл Маркс ; пер с нем. // Собрание сочинений в 50 т. – М. : Политиздат, 1956. – Т. 13. – С. 4–87.
5. Маркс К. Философско-Экономические рукописи 1844 г. [Электронный ресурс] / Карл Маркс. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/marksist/phil.htm>.
6. Арентд Г. Становище людини / Ганна Арентд ; [пер з англ.]. – Львів : Літопис, 1999. – 254 с.
7. Рікер П. Влада і насильство / П. Рікер // Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – 334 с.
8. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Юрген Габермас ; [пер. з нім. А. М. Єрмоленко] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри української філософії та культури Київського національного університету ім. Т. Шевченка **Н. Ю. Кривда**

Ірина Нікіфорова

СМІХ: “АНТРОПОРЯТІВНІ” ТА “АНТРОПОРУЙНІВНІ” СТРАТЕГІЇ ЖИТЄТВОРЧОСТІ В “СУСПІЛЬСТВІ РИЗИКУ”

Стаття присвячена аналізу “антропорятівних” та “антропоруйнівних” стратегій життєтворчості на прикладі аналізу феномену сміху як прояву “неевклідової рефлексивності” та “субліформи інтелектуальної свободи” у філософсько-антропологічній концепції В. Г. Табачковського та на прикладі аналізу феномену “прикол” у філософській концепції В. А. Малахова.

Ключові слова: антропологічна рефлексія, сучасна українська філософія сміху, неевклідова рефлексивність, субліформа інтелектуальної свободи, феномен “прикол”.

I. Nikiiforova. The laughter: “anthropobailout” and “anthropodestructive” strategy creativity life in “risk society”

The article is devoted to analysis “anthropobailout” and “anthropodestructive” strategy creativity life for example the phenomenon of the laughter as a form of the critical reflection and intellectual freedom on the philosophical and anthropological conception of the V. Tabachkovsky and by the example of the phenomenon of “joke” (“prikol”) in the philosophical concept of V. Malakhov

Keywords: the anthropology reflection, the contemporary Ukrainian philosophy, laughter, critical reflection, intellectual freedom, the phenomenon “joke” (“prikol”).

И. Никифорова. Смех: “антропоспасительные” и “антропоразрушительные” стратегии жизнетворчества в “обществе риска”

Статья посвящена анализу “антропоспасительных” и “антропоразрушительных” стратегий жизнетворчества на примере анализа феномена смеха как проявления “неевклидовой рефлексивности” и “сублиформы интеллектуальной свободы” в философско-антропологической концепции В. Г. Табачковского и на примере анализа феномена “прикол” в философской концепции В. А. Малахова.

Ключевые слова: антропологическая рефлексия, современная украинская философия, смех, “неевклидова рефлексивность”, сублиформа интеллектуальной свободы, феномен “прикол”.

“Суспільство ризику” – це найбільш загальне означення тих процесів, які відбуваються в сучасному суспільстві. Цей концепт потребує пильної уваги та прискіпливого вивчення, адже не достатньо констатувати факт ризику, в якому існує сучасна людина, також потрібно окреслити перспективи та можливості якщо не подолання, то певним чином “примирення” з наявною ситуацією. Саме необхідність пошуків “примирення” з ризиком зумовлює актуальність досліджень цієї проблематики взагалі, а також цієї статті. Аналізуючи літературні джерела, можна знайти різноманітні підходи до визначення “суспільства ризику”, наприклад, у таких дослідників, як У. Бек, Г. Бехман, А.В. Толстоухов, Р. В. Войтович, Л. Бевзенко та інші. Кожен з них наголошує на окремих аспектах “суспільства ризику”. Німецький соціолог Ульріх Бек у своїй книзі “Суспільство ризику. На шляху до іншого модерну” [1] дуже ґрунтовно окреслює проблематику цього питання. “Суспільство ризику” У. Бека має багатовекторну спрямованість, пояснюється ним з погляду економічних, політичних екологічних, демографічних, професійних та інших загроз і визначається як “общество, чреватое катастрофами” [1, с. 27]. А російський дослідник А. Толстоухов у своїй статті “Глобальний контекст еко-майбутнього” [9], наголошуючи на екологічних ризиках сучасності та загрозі можливості “еко-майбутнього”, констатує відсутність морально-світоглядної основи, “которая позволила бы всем творениям нашей эпохи гарантировать человечеству достойное эко-будущее” [10, с. 50].

Зважаючи на вищезазначене, виникає питання: що можна розуміти під антропологічним виміром “суспільства ризику”? Пропонуємо такий варіант – як конкретні люди у своїх “смісложиттєвих практиках” адаптуються до “суспільства ризику”. Вважаємо за можливе долучити до аналізу окресленої ситуації антропологічні ідеї представників Київської філософської школи (Київської світоглядно-антропологічної школи) Віталія Георгійовича Табачковського та Віктора Ароновича Малахова, адже в їх філософських концепціях є аналіз сучасної української дійсності та певні настанови щодо того, як у ній існувати. У цьому дослідженні ми використовуємо назву “Київська філософська школа” як узагальнення усіх можливих варіантів назви. Тому що це питання залишається відкритим і досі не має остаточної відповіді.

Головними джерелами цього дослідження слугуватимуть праці В. Г. Табачковського: “Полісутнісне Ното: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” та “У пошуках

невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)” та праці В. А. Малахова: “Право бути собою” [4], “Уязвимость любви” [5], стаття “Феномен прикол” [6].

Філософсько-антропологічна концепція В. Г. Табачковського вирізняється своєю “людиноцентрованістю” та “людиномірністю”. Адже філософ у всіх своїх розвідках завжди переймався “смісловитими” питаннями [3; 7; 8; 9], незалежно від того, який з аспектів людської дійсності він досліджував. З огляду на окреслену нами проблематику, пропонуємо читачам детальний аналіз феномену сміху в творчому доробку В. Г. Табачковського. Філософ універсалізує категорію сміху, надає їй глобального (“всезагального”) значення, але не в розумінні родової відмінності людини, а щодо сприйняття історії людства. “Сміх настільки ж універсальний, як і серйозний: він націлений на світове ціле, на історію, на все суспільство, на світогляд” [8, с. 199]. В. Г. Табачковський розглядає феномен сміху з позиції формування людської особистості, розгортання її внутрішніх потенцій.

Сміх – особливий вияв екстатичності людської істоти, він засвідчує міцну вітальність свого носія. У сміхових формах культури втілений елементарний “життєвий інстинкт”. Такі форми – “рятівне коло”, що уможливує здатність Ното утриматися на поверхні бурхливої життєвої круговерті. Онтологічна передумова, що включає в себе наявність “рятівного кола”, дозволяє потім, вже на іншому рівні аналізу обговорювати специфіку “антропорятівних” функцій сміху. Говорячи про “вітальну” та “рятівну” онтологічну передумову сміху, Табачковський також конкретизує її через “сміхову транскрипцію” життєстверджуючих філософом літературного героя Я. Гашека – “бравого вояка Швейка”, які він вважає неперевершеним втіленням цієї “онтологічної модальності” сміху: “Як би там не було, якось-таки було, бо ж ніколи не було, щоб геть ніяк не було” [8, с. 212]. “Казус Швейка” узагальнюється та перетворюється у Табачковського на “швейкизм” саме тому, що в ньому вбачається зразкове втілення фундаментальної онтологічної “антропорятівності” сміху. Можливо, сучасній людині, яка змушена існувати в повсякденності, що просякнута ризиком, не вистачає отого “швейкизму” як способу світовідчуття та світовідношення. Це надало б людині сили, щоб протистояти невідомості.

Інтелектуальному стилю В. Табачковського взагалі властиве створення поняттєвих опозицій і мислення в опозиціях у їх діалектичній єдності. Він формулює, наприклад, фундаментальні антропологічні опозиції, евристичний потенціал яких використовують й інші представники Київської світоглядно-антропологічної школи [3]. Йдеться про дилеми есенційного та екзистенційного, моносутності – полісутності, родової всезагальності – індивідуальної тотальності, евклідової – неевклідової рефлексивності тощо.

Які ж опозиції у сміховій площині формулює В. Табачковський? По-перше, він вказує на протилежні спрямовані людські практики – антропоруйнівні та антропорятівні. Перші, що він також визначає як практики “підпілля”, мають життєзаперечне начало, другі – начало життєстверджуюче. Концентрація першого начала – розмаїття виявів людської “пошлості”, а її уособлення – образ чорта. Завдання, яке формулюється на протилежній життєстверджуючій стороні, – “насмятися над чортом”. Зустрічаємо у філософа і такі протиставлення: коротка трагедія – довічна комедія існування, песимістичне прозріння – оптимістичне прозріння, сміх – відчай (відчай не сприяє дистанціюванню від нестерпної ситуації, а сміх – сприяє).

У сміховій площині В. Табачковський вдається до прийому переформулювання чи “переформування” певних фундаментальних опозицій. Так, протистояння “зло-добро” трансформується В. Г. Табачковським на полярність зла і сміху. Сміх постає не менш сильною категорією ніж зло або негативні емоції, внаслідок яких зникає свобода. Сміх – прояв свободи, можливість виразити свободу через сміх – це прояв здобуття свободи. “Відтак, йдеться про сміх, про іронію тощо, не як про применшення зла, а як рівнопотужного йому за своєю екстатичністю, навіть переважаючи його волею до життя, ствердження – не передусім – людської спроможності, вільної суті її як свідомої і відповідальної істоти тощо” [8, с. 198]. Не тільки зло є антиподом сміху, а й відчай та світоглядний песимізм; таким чином, відчай (песимізм) належить до царини зла, а сміх – добра. Сміх є засобом творіння добра, простору для людського волевиявлення, шпарину, яка необхідна для вільного дихання при умовах, що унеможливають акти проявлення творчої потенції як протистояння системі, суспільству, законам загального співіснування. Тож не дивно, що сміх просто необхідний людині, яка перебуває у стані повсякчасного ризику.

Сміх розглядається українським філософом у контексті практик особливого стибу (“сміхонасичених практик”), не лише дискурсивних, а життєвих, екзистенційних, яким притаманні емоційність, вольове поривання до життя, довіра до мудрості життєвої стихії. Нагадаємо, що сама “сміхова глава” у “Полісутнісному Ното...” починається з питання пошуку антропорятівної альтернативи антропоруйнівним практикам “підпілля”, тобто завдання собі філософ ставить “практичне”, проте таке, що потребує рефлексивного обґрунтування у “філософії особистого та родового порятунку”.

Найкращою біографічною ілюстрацією сміху у Табачковського слугує один і той самий наведений у двох різних роботах приклад [8; 9]. Це ситуація написання карикатури на П. Копніна (директор Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ з 1962 до 1967 року) М. Поповичем у інститутській стін-

нівці “За творчу думку”, точніше не наявність карикатури, а її відсутність, яка гостро критикувалася П. Копніним. Наведення одного й того самого прикладу із власного досвіду є не простим повторенням в різних варіаціях. Оскільки у випадку згадування цієї ситуації в роботі “У пошуках невтраченого часу...” Табачковський ілюструє обставини, що склалися на той час в Інституті філософії. “Доброзичлива іронія, а нерідко й сарказм, проймав інститутську стіннівку “За творчу думку”, черговий випуск котрої П. Копнін міг оцінити негативно тільки через... відсутність карикатури на нього (Мирослав Попович робив їх неперевершено)” [9, с. 18]. Інакше складається у другому поданому випадку. Згадуючи критику П. Копніна інститутської стіннівки за відсутність карикатури на себе самого в праці “Полісутнісне homo...”, В. Г. Табачковський не просто наводить вдалий приклад можливості прояву свободи в ситуації тоталітаризму та майже повної її відсутності, а власне, підтверджує свою концепцію “антропорятівної функції” сміху. “Тож, мабуть, гуморна вдача, навіть якщо її носій не заторкує соціально-економічних, політичних та ідеологічних реалій, є ще й принципово антитоталітарною” [8, с. 199].

Сміх розглядається В. Табачковським як засіб самопорятуння людини, як важливий антропорятівний чинник. По-перше, він дає цьому теоретичне обґрунтування: у контексті “філософії особистого порятунку” сміх з часів “Веселої науки” Ф. Ніцше постає як нетрадиційна (“протитрадиційна”) форма критичної рефлексії. Сам Табачковський пропонує вислів “субліформа критичної рефлексії” [8, с. 202] та співвідносить з ним “субліформу інтелектуальної свободи” [8, с. 199] – так він називає відчуття гумору, що проявляє себе в умовах, які унеможливають свободу мислення. Через поняття “субліформа” обґрунтовуються ієрархічні стосунки між сміхом та гумором. Якщо відчуття гумору – це “субліформа” інтелектуальної свободи”, то сміх – це не просто субліформа, а новий тип рефлексії, що має більш високий рівень свободи.

Гумор, “гуморна вдача” забезпечує наявність інтервалу поміж мислителем та антимисленєвим середовищем. Сміх людини над самою собою В. Г. Табачковський вважає за “найвищий вияв гуморної вдачі” [8, с. 200], звертаючись до розуміння сміху Ф. Ніцше. Відчуття гумору, що є головною умовою можливості існування (породження) сміху, проявляється, на думку українського філософа, саме в умовах тотальної наруги та неможливості свободи. В цьому випадку антропорятівна функція сміху та його модифікацій полягає у створенні простору свободи через дистанціювання, відсторонення від несприятливих умов.

Сміх – це могутній противагіль відчаю, світоглядному песимізму, культивуванню людської неспроможності. Він приборкує те, чого людина не в змозі подужати: абсурдність життя, спряженість життя та смерті, вивільняє від безвихідних ситуацій, дозволяє бачити “святковий аспект” світу. Через сміх відкривається “друга правда” та “друге одкровення” про світ. Сміх поєднується з мудрістю – виникає “весела мудрість” та “філософський сміх”. Саме у такій формі рефлексії можливо ставити питання про людину в її сутності та істині. Тому йдеться не лише про особистий порятунок, але й про “антропорятівні” чи “родорятівні” функції цього феномена у різних його модифікаціях: гумор, іронія, сатира. “Філософський сміх”, подекуди “мовчазний сміх”, рятує не лише людину, а й філософію, бо він протистоїть перетворенню серйозності фальшивого життя на фальшиву серйозність філософії. У Табачковського також йдеться про “сатиричну свідомість” (“критичний екзистенціалізм сатиричної свідомості”), що розриває ілюзії та позерство.

Але попри усю позитивність сміху, попри його “антропорятівну функцію”, треба розуміти, що той, хто продукує сміх, разом зі свободою отримує відповідальність. “Адже свобода – то не тільки Божий дар, але й тягар, пов’язаний з величезною відповідальністю суб’єкта кожного діяння” [9, с. 49]. Сміх над чимось чи на кимось як такий, що викликає відповідальність, збалансовується сміхом над собою, реабілітує занадто велике значення “справедливого” або “несправедливого” глузування.

“Суспільство ризику” У. Бек визначає як “общество, чреватое катастрофами” [1, с. 27], саме в такому “катастрофічному” суспільстві В. А. Малахов окреслює способи реалізації “права бути собою” для пересічної людини (для нас із вами), виділяючи при цьому значущість такої категорії, як “норма”, в її практично-діяльностному аспекті, її застосування у звичайному житті сучасної людини. Власне, наголошує на необхідності норми в житті людини В. А. Малахов на сторінках своєї праці “Уязвимость любви”: “Но разве усиливающаяся *нечеловекомерность* (курс. В.А.М.) современного мира (катастрофическое обилие информации, динамизм и непредсказуемость всевозможных изменений, разнообразие взаимоналагающихся зависимостей, расширение конфликтогенных зон, необратимые экологические изменения и т.п.) уже сама по себе не побуждает сегодня по-новому воспринимать и оценивать также и повторимое (долженствующее быть повторимым и воспроизводимым), *нормальное* (курс. В.А.М.) в нашем прохождении жизни, конкретнее осознать высокий человекообразующий смысл самого феномена нормы?” [5, с. 68]. На превеликий жаль, реалії сучасності завели можливість “норми” у глухий кут, коли норма в людських стосунках, поведінці, умовах існування, способах самореалізації – це швидше виняток, певне відхилення, те, що зустрічається вкрай рідко.

На нашу думку, при всіх негараздах, які характерні для нашого сучасного (неідеального) світу, одним із найбільш позитивних моментів є те, що цілковито філософські питання, які начебто потрібні

тільки “ім” – філософам, насправді є досить глибоко вкоріненими в звичайне життя кожної людини. І, власне, тепер кожен “повинен” бути сам для себе філософом, визначаючи найголовніші цінності свого буття, без яких неможливо бути людиною. “От чего я при любых обстоятельствах не могу, не имею права отречься, о чем я никогда не должен забывать, если я хочу остаться собой, нормальным человеческим существом? – такой вопрос, одновременно философский и житейский, в наши дни становится особенно актуальным” [5, с. 101]. Ось власне під таким кутом зору – пошуку та відстоювання себе як людини В. А. Малахов розглядає сучасний прояв сміху – “прикол” у своїй статті “Феномен “прикола””, що вийшла друком у третьому номері збірника “Докса”, присвяченому “гносеологічному та антропологічному виміру сміху” [6]. В. А. Малахов розрізняє різні антропологічні способи існування сміху залежно від культурно-соціальної ситуації, яка зумовлена зовнішніми, незалежними від волі людини чинниками. Також філософ наголошує на прояві сміху як свободи, що проявляє “антропорятівну” природу сміху. “Вся огромная страна смеялась, подтрунивала и язвила, по существу, над одним и тем же; а поскольку смех есть выражение свободы, это создавало чарующую, хотя и замкнутую в сугубо “душевном” измерении человеческого бытия перспективу солидарности в свободе...” [6, с. 180]. Такий загальний, майже народний сміх допомагав людям у тоталітарних умовах існування віднайти власний ковток свободи, і певною мірою протистояти зовнішній зумовленості свого особистісного буття. Але окрім життєстверджуючого прояву сміху, В. А. Малахов констатує наявність негативних проявів сміху в житті людини, аналізуючи феномен “прикол”. По-перше, “прикол” у трактовці Малахова виявляє індивідуальний прояв людської сутності, на жаль, не дуже позитивно характеризуючи саму людину, адже бажання “приколотися” є достатньо низьким.

“Напротив, прикол – сублимированное проявление воли к самоутверждению, “приколоть” кого-то значит хоть в чем-то доказать свое превосходство над ним” [6, с. 182]. Також вбачається тонка іронія у визначенні позитивних сторін “приколу”, які Малахов означає як “вигнання наївності”. “Разумеется, в подобном типе смеховой культуры при желании можно открыть бездну положительных сторон. То, что “прикольный” юмор изгоняет с математической непреложностью, – это наивность: наивное доверие к очевидностям бытовым, нравственным, интеллектуальным, каким угодно” [6, с. 182].

В. А. Малахов вбачає певну логічність масовизації “приколу” саме тепер, адже, на його думку (яку просто нічим заперечувати), зараз настала епоха “прикольності” всього, навіть того, що прямо не стосується ні до сміхової площини, ні до іронії чи сарказму. Тобто: “Прикол становится феноменом культуры, когда выражение “прикольно!” мы можем слышать достаточно часто, едва ли не на каждом шагу; а это, в свою очередь, сопряжено с тем, что вас не будут особенно дергать, побуждая взвешивать дохлую рыбу или вызывать саперов, чтобы обезвредить старый портфель с тикающим будильником – хотя это, разумеется, не исключено” [5, с. 183].

Дослідження феномену “прикол” В. А. Малаховим у межах щорічних конференцій, присвячених сміху, що є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова та міського наукового товариства “Одеська гуманітарна традиція” не залишилися без аналізу, та навіть більше, істотно вплинули на інших мислителів. Так, наприклад, Інна Володимирівна Голубович у своїй статті ““Флэш-моб прикол” как культурная и жизненная стратегия” [2] прямо вказує на вплив роздумів В. А. Малахова над феноменом “прикол” на аналіз такого сучасного явища, як “флеш-моб”. Що й підтверджують слова вдячності, сказані на адресу В. А. Малахова: “Хочу, прежде всего, поблагодарить В. А. Малахова, легализовавшего, как минимум, в истории проведения смеховых конференций в Одессе, феномен прикола” [2, с. 198]. Детальний аналіз “флеш-моба” виходить за межі цієї розвідки, але одне спостереження заслуговує на увагу. І. В. Голубович робить досить нетривіальний акцент на зміщенні сенсу “приколом”: “Заметим к слову, что сегодня вместо вопроса “какой же в этом смысл?” часто спрашивают – “какой в этом прикол?”. Смысл трансформируется в прикол, а смыслополагание – в приколоконструирование и конституирование прикольного мира, Универсума Прикола” [2, с. 201]. Саме така невтішна трансформація може вважатися ще одним суспільним ризиком або “антропоруйнівною” стратегією існування людини.

Підсумовуючи усе вищезазначене, потрібно ще раз наголосити на складності для людини “бути собою”. Власне, одну з граней цієї складності на прикладі феномену сміху, що має як “антропорятівне”, так і “антропоруйнівне” значення в намаганні реалізувати своє “право бути собою”, віднайти власну “полісутність”. Можемо провести певну аналогію між “суспільством ризику” та сміхом. “Суспільство ризику” характеризується невизначеністю, також невизначеністю В. Г. Табачковський характеризує сміх. То, ймовірно, якщо виходити з принципу “подібне лікується подібним”, “сміхова” невизначеність може бути варіантом відповіді на невизначеність “суспільства ризику” та, можливо, засобом “примиріння” людини із ним. Ми можемо говорити про певний захисний бар’єр людської психіки, що виявляється в діяльності чи ставленні (сміх, прикол, флеш-моб). Людина захищає себе таким чином від навали зовнішніх ризиків, не маючи, мабуть, шансів захиститися від внутрішніх ризиків, “антропоруйнівних” стратегій свого існування.

Література:

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну [текст] / Ульрих Бек ; пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; Послесл. А Филиппова – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 284 с.
2. Голубович И. В. “Флэш-моб приколы” как культурная и жизненная стратегия [текст] / Инна Владимировна Голубович – Δόξα / ДОКСА: логос і праксис сміху. – Одеса : Видавничий центр ООО Студія “Негоціант” – 2004. – № 5. – С. 196–205.
3. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Табачковський, А. Дондюк, Г. Шалашенко та ін. – К. : Наукова думка, 2004. – 246 с.
4. Малахов В. А. Право бути собою [текст] / Віктор Аронович Малахов. – К. : Дух і Літера, 2008. – 336 с.
5. Малахов В. А. Уязвимость любви [текст] / Віктор Аронович Малахов. – К. : Дух і Літера, 2005. – 560 с.
6. Малахов В. А. Феномен “прикол” [текст] / Віктор Аронович Малахов – Δόξα / ДОКСА: Гносеологічні й антропологічні виміри сміху. – Одеса : Видавничий центр ООО Студія “Негоціант” – 2003. – № 3. – С. 179–185.
7. Табачковський В. Г. “Лабіринти свободи” у вітчизняному марксистському та постмарксистському антропологізмі // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий та ін. – К.: Наукова думка, 2005. – 273 с.
8. Табачковський В. Г. Полісутнісне Ното: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” [текст] / Віталій Георгійович Табачковський. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2005. – 452 с.
9. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників) [Текст] / Віталій Георгійович Табачковський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.
10. Толстоухов А. Глобальный контекст эко-будущего // Вопросы философии, 2003. – № 8. – С. 49–63 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dlib.eastview.com/browse/doc/5630797>.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії природничих факультетів ОНУ ім. І. І. Мечнікова **І. В. Голубович**

УДК 130.2:791.43(450)

Андрій Бурій

СПІВБУТТЯ ЯК ПРЕДМЕТ КІНЕМАТОГРАФІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Визначення людини в екзистенціалізмі безпосередньо пов'язане з розумінням суспільного буття. У статті розглядаються способи переформування буття індивіда; на матеріалі образів фільмів провідних майстрів західноєвропейського кіномистецтва актуалізується зіткнення особистості й суспільства. Аналізується проблема вмираючої комунікації.

Ключові слова: екзистенціалізм, кіномистецтво, комунікація, суспільство, самотність, конфлікт.

A. Buriy. Co-existence as the subject of cinematographic reflection

The definition of an individual in existentialism is directly connected with understanding of the social being. The article considers the ways of social transformation of an individual's existence that arise as the objects of a thorough analysis of existential philosophy. On the material of characters taken from certain films directed by prominent masters of West European cinematography we bring to light the forms of collision of an individual and society.

Since language and speech are essential factors of transformation of an individual in the society, the article gives substantial consideration to the analysis of the word depreciation problem in the world and the dying of human communication. It has been proved that the analysis of images from the films directed by Bernardo Bertolucci, Werner Herzog, Federico Fellini, Ingmar Bergman, Pier Paolo Pasolini, Michelangelo Antonioni, whose creative exploration alongside with the ideas of representants of the existential paradigm (Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, Jose Ortega y Gasset, Albert Camus, Nicola Abbagnano and others) has turned over to the understanding of actual problems of the human being; helps to make a much deeper study of the peculiarities of the concept of an individual in existentialism and apprehend more clearly the meaning of the existential idea of the real and unreal beings.

Through the prism of cinematographic images we have also examined the problem of civilization as one of the ways to realize co-existence; we have touched upon the issue of possibility and acceptability of a "nature individual" as an idealized phenomenon that is antagonistic to the benefits of civilized existence.

Whereas existentialists assume that the source of objective "a thing-out-of-man-making" or transforming him into an "intellective thing" or a mediocre one, the human being, deprived of any initiative or individuality, is positioned in the primary social background of any person. Therefore, the idea of "das Man" personified in numerous film images deserves our particular attention.

Key words: existentialism, cinematography, communication, society, civilization, solitude, conflict.

A. Бурій. Со-бытие как предмет кинорефлексии

Определение человека в экзистенциализме неразрывно связано с пониманием общественного бытия. В статье рассматриваются способы переформирования бытия индивидуума. На материале образов фильмов ведущих мастеров западноевропейского киноискусства актуализируется столкновение личности и общества. Анализируется трагедия умирающей коммуникации.

Ключевые слова: экзистенциализм, киноискусство, коммуникация, общество, цивилизация, одиночество, конфликт.

Екзистенціалістське тлумачення людини нерозривно пов'язане з розумінням суспільства та суспільного буття, на чому наголошують фактично усі дослідники цієї впливової філософської течії. За Г. Марселем, буття – не Воно, а Ти, тому прообразом ставлення людини до буття є особистісне ставлення до іншої людини. Ми доведемо, що аналіз образів окремих фільмів провідних представників західноєвропейського кіномистецтва, чий художній пошук суголосно з ідеями репрезентантів екзистенціалістської парадигми були обернені до осмислення актуальних проблем людського буття, допоможе глибше з'ясувати особливості концепції людини в екзистенціалізмі.

Програмним для дослідження кінематографічної рецепції екзистенціалізму постає фільм Бернардо Бертолуччі "Перед революцією" (1964), що перебуває у тісному зв'язку з ідейними шуканнями представників цієї філософської течії. Показовою є вступна сентенція, якою герой звертається до глядача: "Я існував, бо існували ви". "Люди є екзистенціал" [29, с. 129], – писав раніше М. Гайдеггер. Справді, буття людини не є ізольованим, а з'єднане зі світом, передовсім з іншими людьми. "Індивід тільки тоді існує у справжньому сенсі, коли він відкритий для Іншого. Людина, якщо існує, то – у світі. За Г. Марселем, "довіру можна мати лише до "ти", лише до якоїсь реальності, здатної взяти на себе функцію "ти", до якої можна звернутися і яка прийде на допомогу" [18, с. 107]. Суть Ясперсового екзистенціалізму також полягала, зокрема, у тому, що "окрема людина сама по собі не може стати люди-

ною і що свідомість робиться дійсною лише в комунікації з іншим самобуттям” [8, с. 27], а Х. Ортега-і-Гассет вбачав головний недолік попередньої філософії у тому, що людина розглядалася нею як істота автономна стосовно навколишнього їй світу [12, с. 84]. “...у світі немає нічого, гідного називатись “я” у точному сенсі цього слова. Бо саме властивості цього персонажа однозначно визначаються оцінками, які в житті отримує все наше: тіло, душа, характер і обставини” [21, с. 309–310]. Коротка формула “Я є Я з моїми обставинами” покладає, що поняття обставин передбачає спочатку природне становище людини, потім його тлумачення ускладнювалось, до нього долучилися культурні й соціальні параметри, у підсумку “найвагомішою частиною “обставин” поставала сукупність переконань, властивих соціальному світові, до якого належить людина” [11, с. 372]. Людина не лише існує у світі, але його також пізнає, тому усвідомлення буття не тільки власного, але й чужого, є рисою її існування. В цьому сенсі картина Б. Бертолуччі перегукується з ідеями згаданого вище Г. Марсея: “Я нічого не можу про себе стверджувати такого, що було б перманентним, нічого такого, що було б поза критикою і поза тривалістю. Звідси виникає ця невпинна потреба утвердження із-зовні, утвердження якоюсь іншою особою, цей парадокс, коли через іншу особу і тільки через неї, в кінцевому підсумку, найзосередженіше в собі “я” набуває своєї чинності” [17, с. 22]. Людина від початку має усвідомлення не лише власного “Я”, а й світу довкола. Згідно з Ж.-П. Сартром, “під екзистенціалізмом ми розуміємо таке вчення, яке стверджує, що усяка істина й усяка дія передбачають деяке середовище й людську суб’єктивність” [24, с. 320]. Отож, екзистенція завжди є ко-екзистенцією. Існування інших людей мають вплив на існування людини. Вона робить усе більш-менш так, як роблять інші, або, кажучи мовою М. Гайдеггера, робить усе так, як “слід” робити: ходить – як “слід”, їсть – як “слід” тощо. Вказуючи на небезпеки, що приховуються у підпорядкуванні людини тривіальній повсякденності, стандартам і взірцям поведінки, у втечі від питань про глибший сенс власного життя і смерті, спростовуючи двоїстість “повсякденного буття”, яке приховує від людини фундаментальні питання її існування, “філософія Гайдеггера влилась у широкий та неоднорідний потік критики всіх тих аспектів культури ХХ століття, що позбавляють індивіда справжності (автентичності) його існування” [30, с. 155]. Суспільство переформовує буття індивіда, яке через це перестає бути справжнім існуванням. Такий перебіг думки суголосний життєвій та філософській позиції М. Бердяєва. Оскільки будь-яка всезагальність бачиться М. Бердяєву як безособове начало, то особистість визначається ним “як принципово невсезагальне, одиничне та єдине” [7, с. 452]. Особливо рішуче постає він проти всезагального у соціальній царині – влади над особистістю держави, народу, колективу, торкаючись однієї з найбільш болючих проблем ХХ століття, яка, на жаль, не оминула й українців, – проблеми масових типів спільноти, деспотичних і нетерпимих до свободи окремої людини.

1828 року на центральній площі Нюрнберга з’явився дивний молодий чоловік в жалюгідному лахмітті і зі збитими до крові ногами. Це вступ до драми німецького режисера Вернера Герцога “Кожен за себе, і Бог проти всіх” (1974), яка має безпосередній стосунок до заявленої нами проблеми переформування суспільством буття людини. Чоловік не умів розмовляти, не мав належної вправності ходи і, як потім з’ясувалось, більшу частину життя провів у повній самотності в холодному вогкому підвалі десь у передмісті. Через п’ять років Каспара Гаузера було вбито за загадкових обставин. Дивне, трагічне життя, таємниця народження й смерті перетворили цю людину на одну з найбільш загадкових фігур німецької історії. Однак режисера цікавлять зовсім не таємниці народження й смерті героя – знайди цікавить його як індивід, якого зовсім не торкнувся вплив цивілізації, в тому числі релігійні та суспільні норми моралі й права і так зване мислення здорового глузду. “Якраз зрячі є сліпими й небожевільні є божевільними, за Герцогом. І ті, й інші уміють глибше відчувати світ, ніж ті, хто покладається на очі й розум” [22, с. 113]. Каспар уособлює людяність у її первинному вигляді, тоді як суспільство постає у стрічці зняряддям придушення особистості; суспільство не розуміє Каспара, вбачає у ньому недолюдка й примушує його пройти різні ступені приниження – стайню, ярмарковий балаган і в’язницю. Суспільство позбавляє Гаузера його індивідуальності; для аристократів він – розвага, дешева сенсація, курйоз, для учених – об’єкт вивчення, піддослідний [33, с. 25]. Перед нами наче зло й добро у вигляді двох методів виховання – у таємничого старого і в суспільстві, яке намагається прилучити знайду до своїх правил і благ. Для режисера і зло, і так зване добро місцевої знаті й учених, які пристрасно кинулись перетворювати дикуна на цивілізовану людину, по суті, не відрізняються між собою – тому й не дивно, що сам Каспар у фільмі найкраще порозумівся з дітьми.

Проблема розсудку як гальма на шляху прилучення людини до царини істини, на нашу думку, неабияк турбувала В. Герцога і перебувала в осередді його мистецької рефлексії. У своєму наступному фільмі – “Скляне серце” (1976) – він вдався до безпрецедентного в історії кіно експерименту, примушавши усіх акторів зніматись під гіпнозом. Він використав ту властивість гіпнозу, що люди під його дією можуть вільно спілкуватись між собою, не заплішуючи очей. Сама історія, викладена у фільмі в сценарній адаптації Герберта Ахтернбуша, також наче нав’язана у гіпнотичному трансі: напівбожевільний власник мануфактури з виготовлення скла убиває місцеву красуню, щоб використати її кров для надання склу насиченого рубінового кольору, поступово його шаленство “передається” усьому сели-

щу, частина населення якого гине під час катастрофи на фабриці. Може видатися на перший погляд, що це просто казка для дорослих, розіграна у рідних для режисера баварських гірських ландшафтах, однак насправді маємо справу з глибоким роздумом над долею людства, яке, наче під гіпнозом, невпинно й зачаровано рухається до власної загибелі” якраз через втрату здорового глузду. У цьому сенсі “Скляне серце” постає прямою антитезою попередньому фільмові, який натякав на “справжність” свого героя якраз через його незіпсованість розсудковістю, бо тепер відсутність розсудку стає радше гальмом на шляху розвитку сучасної людини. Очевидно також, що своєрідна “несинхронність” розвитку нашого інтелекту з прогресом у царині моралі також є одним із тих проблематичних джерел, які живлять світогляд В. Герцога, однак тут він іде дорогою свого попередника – ми маємо на увазі Стенлі Кубріка з його “Космічною одисеєю”, де вперше на такому високому інтелектуальному рівні було задекларовано цю концепцію в кінематографі.

Опозицію романтичній версії стосунків індивіда із суспільством, репрезентованій В. Герцогом, складає знятий у США фільм британського режисера Джона Бурмена “Позбавлення” (1972), який пропонує глядачеві зовсім інший кут бачення людини, яка формується поза суспільними цінностями. Четверо молодих бізнесменів вирішили влаштувати собі ризиковану мандрівку гірською рікою на каное, вирвавшись на короткий час із задушливого світу великого міста. Однак вони не здогадуються про небезпеку, яка чатує на них у горах. “Люди гір і городяни живуть у різних світах” [19, с. 242], про що свідчить одна із вражаючих сцен на початку, коли авто мандрівників зупиняється біля лісової хатини, в якій ті бачать лише стару жінку й дитину, що помирає з голоду. Наступного дня на Еда і Боббі нападають двоє місцевих селян-дегенератів і жорстоко знущаються над ними. Городяни змушені застосувати насильство у відповідь і так само жорстоко розправляються з “виродками”. Це – короткий виклад сюжету картини, яка претендує на рівень серйозного філософського роздуму. Крім того, що Дж. Бурмена турбують питання про ціну людської малодушності, про необхідність залишатись людиною у найнеймовірніших ситуаціях, про неможливість позбутися морального суду над собою, режисер спростовує поширений міф про “природну людину”. Режисер говорить “про привабливість первісного способу життя як особливо небезпечної та збоченої форми розумового регресу, що веде до трагедії” [16, с. 394]. Крім того, вихованець цивілізації, намагаючись повернутися назад, до природи, “ризикує, відкинувши суспільну мораль та істини людського співбуття, взагалі опуститися до звірячого рівня, а не затриматися хоча б на стадії родоплемінного устрою” [15, с. 443]. Отже, сучасна людина повинна приймати цивілізацію як даність, навіть якщо її основи є сумнівними. Звісно, звірина природа людини періодично пробуджує у ній мрію про природній Едем, однак ця схильність вже не має шансів реалізуватись в сучасному світі – хіба що у такій жахливій формі, як у “Позбавленні”, де споконвічні мешканці гір не знають ні забруднення довкілля, ні технічного прогресу, але доживають останні дні у світі, який вироджується, і проливати за ним сльози режисер навіть і не збирається.

Одним із чинників переформування суспільством буття людини постає мова. Людина послуговується мовою, щоб висловити своє існування, але, висловлюючи його, фальсифікує. Вірить, що є так, як кажуть, сама повторює, що кажуть, і цим спричинюється до того, що слова стають буттями, які нарощуються над дійсним існуванням. Чи не тому так часто наголошувалося в кіномистецтві на знеціненості слова у світі? У січні 1968 року П'єр-Паоло Пазоліні опублікував свій “Маніфест нового театру”. Тут режисер протиставляє Театр Слова, який він мав намір створити, двом іншим типам театру. На думку автора “Маніфесту”, весь тогочасний італійський театр можна умовно поділити на Театр Балаканини й Театр Жесту (чи Волання). До першої категорії він зараховував увесь офіційний театр, метою якого було розважання буржуазної публіки, до іншої – театр андеграунду, метою якого є епатаж публіки. Якщо театрові першої категорії властиве нехтування Словом, то визначальною властивістю іншого типу театру постає ненависть до Слова. Натомість у Театрі Слова глядач не повинен ні розважатися, ні обурюватися; глядачів повинна об'єднати з акторами необхідність здійснити щось на кшталт “культурного ритуалу” – не “світського”, як у буржуазному Театрі Балаканини, але й не “театрального”, як у Театрі Волання. Глядачі повинні бути інтелектуалами, тобто людьми одного культурного рівня з автором і, бажано, з акторами; глядачі, які були б у змозі поділяти, оцінювати й обговорювати те, що їм пропонує спектакль. “Сценічним простором Театру Слова, за Пазоліні, має бути голова глядача, який іде до театру не стільки дивитися, скільки слухати, оскільки інтрига не мала б серйозного значення, а справжніми персонажами цього театру були б ідеї” [4, с. 57]. Тут приходиться на допомогу кінематографічна образність. Де театр обмежений (на відміну від літератури), там Театром Слова стає мистецтво кіно з його синтетичними способами творення образності. Отже, Слово має бути концептуальним, тобто висловлювати ідейні чи життєві позиції, а театр – Театром Слова, в якому персонажі існували б з метою передачі цих позицій. А. Бергамо наводить фрагмент з інтерв'ю П.-П. Пазоліні: “Необхідно, щоб Театр Слова змінив свою акторську природу: актор не повинен більше фізично відчувати себе носієм слова, яке підносить культуру до ідеї сакрального театру: він повинен просто бути людиною культури. Його майстерність, отже, не повинна більше засновуватися на його особистій привабливості (буржуазний театр) чи на певній істеричній та медіумічній силі (антибуржуазний театр) ... Він не має бути

виконавцем у сенсі носія певної вісті, яка стоїть за текстом, а бути живим провідником цього тексту” [4, с. 58] – театральне мистецтво, отже, має стати місцем зустрічі аналітичної думки з життям.

Цікавими у цьому сенсі постають кінематографічні експерименти Жан-Люка Годара, пов’язані з мовленнєвими вимірами нашого буття. Варто звернутися до драми “Жити власним життям” (1962). С. Зонтаг засвідчує: “Найскладнішим з усіх текстів фільму в інтелектуальному плані є розмова в XI епізоді між Нана й філософом (якого грає філософ Бріс Парен) у кафе. Вони обговорюють природу мови. Нана запитує, чому не можна жити без слів; Парен пояснює, що так діється тому, що говоріння рівнозначне думанню, а думання – говорінню; а без думки немає життя. Проблема не в тому, говорити чи не говорити, а в тому, щоб говорити добре” [9, с. 215]. У цих словах – ціла програма, планомірно втілювана режисером. Вже у фільмі “Жити власним життям”, де й відбувається розмова з Б. Пареном, в наступному епізоді він примушує героїв спілкуватися на німо, а на екрані дає субтитри; в одному з епізодів Нана відвідує кінотеатр, де якраз показують “Страсті Жанни д’Арк” – німий шедевр К.-Т. Дреєра. Тут маємо і перегук кінематографічного характеру: у “Бульварі Сансет” (1950) Біллі Уайлдера героїня Глорії Свенсон, переглядаючи старий фільм зі своєю участю, каже молодому сценаристові: “Нам не треба було говорити – ми мали обличчя”, у Ж.-Л. Годара це натяк на одухотвореність героїв Велико-го Німого, можливу і без слів, і водночас постулювання того факту, що слово у сучасному світі вже не таке цінне, думки бо змаліли, від цього й слова тупіють. Розмірковуючи над балакливістю фільмів режисера, М. Трофіменков справедливо зауважить: “Але ж Божечко мій, що це за тексти! Фрази, обі-рвані на півслові, заглушені ревом літаків, вуличними шумами й музикою, спотворені акцентом. Гідна пара сперечається у “Пристрасті”: профспілкова активістка, що заїкається, і власник фабрики, якому заважає розмовляти затиснута в зубах квітка” [25, с. 118] і т.д. – прикладів чимало.

А ось в останньому фільмі Андрія Тарковського ситуація слова у світі бачиться автором у виразно трагічних тонах. Йдеться про “Жертвопринесення” (1986), у якому маленький син Александра відмовляється розмовляти. Він не може або не хоче говорити – мабуть, тому, що дорослі не можуть ска-зати йому якихось головних, найважливіших слів, тобто ми живемо в ситуації, коли слово перестало бути словом істини. У “Жертвопринесенні” маємо очевидний перегук з “Червоною пустелею” (1964) Мікеланджело Антоніоні, де син героїні Моніки Вітті відмовлявся ходити; щоправда, там екзистен-ціальна ситуація була дещо іншою, та й завдання режисер ставив перед собою інакші. (“Колишуться сторінки розгорнутої газети, яка на наших очах легко згортається в трубку і її відносить вітер. За нею знизу входять у кадр інші газети й книжки – апофеоз одного з незліченних вибухів, супроводжуваного на звуковій доріжці пронизливим виттям. Спочатку всього декілька книг, а потім більше, ще більше, величезна кількість. Книжки зіштовхуються одна з одною, кружляють, розлітаються на сторінки. Їх стає все більше, доки вони не заповнюють увесь екран...” [2] – так італійський режисер своєрідно прощався зі словом у незабутній сцені вибуху у фіналі “Забріскі пойнт” (1970), коли у повітря сторінки книжок злітали разом з віджилими символами цивілізації споживання; щоправда, такі “революційні” екзерсиси М. Антоніоні мають давнє й дуже знамените джерело – “Андалуського пса” Луїса Бунюеля, де двій-ник головного персонажа тримає в руках книжку, а вона раптом перетворюється на пістолет, з якого двійник убиває свого “оригінала”, так режисер закликав до зростання дієвості слова під загальними гаслами того, що критик Ж. Садуль назвав пізніше “хворобою століття”). Однак кінематограф А. Тар-ковського сповнений надії. У день свого народження головний герой “Жертвопринесення” Александр садить у землю мертве дерево, і те, що неможливо пояснити словами, заповідає синові за допомогою ритуальної дії: треба невтомно, з дня у день, з року в рік поливати сухе дерево, робити це з надією й вірою – і тоді воно оживе. У заключних кадрах ми бачимо фігурку сина, який несе відро з водою й терп-ляче поливає дерево; його гілля й далі безлисте і мертве, але диво врешті стається – хлопчик промовляє перші слова, і звернені вони до батька: “Спочатку було слово. Чому це так, тату?”. Слово, яке несе Іс-тину, у світі А. Тарковського буде обов’язково віднайдене знову – ця нота надії завершує урочисту й скорботну симфонію фільму.

Екзистенціалісти покладають, що джерело об’єктивного “уречевлення” людини, перетворення її на “мислячу річ” або ж як посередню й усереднену, позбавлену ініціативи й індивідуальності істоту лежить у самому суспільстві, а точніше – в апіорній соціальній природі людини. Ця друга сторона постає перед нами в концепції справжнього й несправжнього існування в екзистенціалізмі. Усі екзис-тенціалізми прямо чи опосередковано торкаються цієї проблеми. Одним із перших поставив її К. Яс-перс у книзі “Психологія світоглядів”, де філософ вводить поняття *Gehäuse* (шкаралупа, мушля, фут-ляр) – форм життя і світогляду, створюваних екзистенцією в її постійному русі вперед; з іншого боку, *Gehäuse* – засіб уникнути цього руху, відгородити себе від життєвих суперечностей. Ось чому *Gehäuse* – не лише мушля, яку створює життя, але й футляр (у сенсі чеховської “людини у футлярі”), який вті-лює несправжність цього існування. Для К. Ясперса головна характеристика *Gehäuse* – раціоналізм; раціональне мислення й керування життям нездатні охопити життєві суперечності – випадок, провину, боротьбу, пристрасть, смерть. Проблему відчуження у філософії К. Ясперса можна розглядати як про-блему несправжнього буття, яке виключає екзистенцію. На рівні наявного буття форма спілкування

людей зумовлюється необхідністю їхнього виживання. На рівні свідомості загалом спілкування здійснюється через закон, що є сукупністю формального права й формальної рівності та постає суспільним еквівалентом тотожності всіх “Я”. На рівні духу спілкування постає у вигляді комунікації окремої людини з цілим – народом, державою; тут основою об’єднання виступає вже не тотожність, а своєрідність кожного. Натомість М. Гайдеггер переводить проблему справжнього й несправжнього буття у конкретно-соціальний вимір. Особливістю спільного буття людей (*Mitdasein*) є те, що воно породжує “модус повсякденного самотуття, експлікація якого робить видимим те, що ми можемо назвати “суб’єктом” повсякденності, *das Man*” [29, с. 114]. У своєму співіснуванні з іншими людиною вже не є вона сама; вона перетворюється в узагальнено-особистісну істоту. Поняття *das Man* має, на думку М. Гайдеггера, характеризувати повсякденний, побутовий, позбавлений особистої ініціативи й відповідальності спосіб існування, коли людина чинить згідно із загальноприйнятими нормами, “як усі”. Скористаємося для аналізу категорії *das Man* образом головного героя картини Б. Бертолуччі “Конформіст” (1970). В анотованому каталозі Держфільмофонду знаходимо: “У фільмі відображено події, пов’язані з періодом фашистської диктатури в Італії. Герой фільму – Марчелло Клерічі – людина без ідеалів та принципів. Прагнучи зробити кар’єру й самоствердитися, він робиться агентом таємної політичної поліції. За дорученням нових шефів Марчелло організує убивство свого колишнього вчителя, антифашиста професора Куадрі та його дружини. Коли фашизм у країні було повалено, Клерічі швидко пристосовується і до нового режиму, не вагаючись, зраджує своїх колишніх соратників” [1, с. 99]. Однак ті, хто дивився фільм у радянському прокаті, зовсім не знають його справжнього художнього рівня й новаторського характеру: картину скоротили на 32 хв, перемонтували у лінійному порядку й випустили у чорно-білому варіанті, внаслідок чого ми отримали посередню “викривальну” драму. Насправді ж складність психологічних і соціально-політичних мотивацій, які привели Марчелло спочатку до конформізму, а потім до прямого співробітництва з фашистами, в оригіналі зовсім не така пригладжена. “Конформіст” постає одним із найперших серед антифашистських кінотворів, що оголюють природу, причини зародження фашизму як форми байдужості, апатії, конформізму мас у торжестві *das Man*. Сучасний глядач має належно оцінити характери, які не зводяться лише до політичних схем, заплутаність і водночас закономірність поведінки людей у багатій на історичні катаклізми ситуації. Крім того, картина насичена низкою іронічних алегоричних деталей. Коли Марчелло отримує револьвер, він пародійно цілиться з нього, а потім прикладає до власної скроні й питає: “Де мій капелюх?” Уже приїхавши в Париж, спробує позбутися револьвера. “Просто він важкий”, – скаже. А розгойдана в цей момент лампа натякає на його душевні хитання. Пізніше, під час убивства Куадрі в лісі, коли його молода дружина у відчай дряпає нігтями скло машини, де сидить Марчелло (ще одна метафора: він ніби під скляним ковпаком), то поряд з ним лежить так і не використаний револьвер. Тобто герой прирівнюється до бездушної речі, яка сама по собі нікого не убиває. Коли Клерічі й Куадрі розмовляють у кімнаті з прикритими вікнами, у щілину б’є світло, і на стіну впаде тінь фігури Марчелло – а професор якраз говорить про те, як італійці в умовах диктатури Муссоліні перетворились у тіні, відображення, ні у що не втручаючись, вони волочать ілюзорне існування, і їм лише здається, що вони живуть. Куадрі відчиняє вікно – тінь його колишнього учня зникає в потоці світла; професор наче нагадує своєю дією, що є інше життя, в якому уже не тіні, а реальні люди хочуть бути, а не видаватися. Ці та інші епізоди підказують розуміння природи фашизму як тотального й абсурдно-тупикового торжества *das Man*. “Найсильніша пристрасть ХХ століття – холоуйство” [13, с. 377].

Люди вступають у спілкування як одинаки – самотність не є соціальна ізоляваність людини; це її глибинне екзистенціальне означення. “Я не можу стати самим собою, не вступивши в комунікацію, і не можу вступити в комунікацію, не будучи самотнім. При будь-якому знятті самотності комунікацією виростає нова самотність, без чого я перестав би бути собою як умовою комунікації. Я повинен прагнути самотності” [6, с. 39], – писав К. Ясперс, наче повторюючи роздуми Ф. Ніцше про те, наскільки філософові потрібен “семикратний досвід самотності” [20, с. 17]. Ці міркування екзистенціалізму знаходять зриме втілення у фільмах М. Антоніоні, а саме у нав’язливій ідеї людської некомунікабельності й навіть неможливості кохання між чоловіком і жінкою, схожої на становище екзистенціалістського героя, закинутого в чужий для нього світ. Майже буквальним відтворенням Сартрової тези про те, що речі видимі, але сенс їхній прихований, ми вважаємо сцену у телефонній будці з картини “Затьмарення” (1962), коли герої – Вікторія та П’єро – під час побачення дивляться одне на одного й намагаються освідчитись через скло. У М. Антоніоні “між коханцями завжди була якась дистанція” [32, с. 104] – навіть у хвилини душевних зворушень вони не дивляться одне одному у вічі, навіть в обіймах переживаючи духовну роз’єднаність. “Я не хочу більше захоплюватись” [3, с. 286], – каже Вікторія наприкінці “Затьмарення”, і автори сценарію так “хитро” заплутують увагу глядача, що він не до кінця усвідомлює, а чим же не хоче захоплюватись героїня – біржовими іграми чи коханням, бо якщо йдеться про друге, то в очах М. Антоніоні це звучить як ще один з пунктів анамнезу розпаду особистості в сучасному суспільстві, охопленому “духовною неспорідненістю” людей. Слово “кохання” загалом мало пасує героям М. Антоніоні. “Кохання – повнота почуття й щастя, хоча б тільки особистого, – яке

так довго видавалося художникам притулком від суспільних вихорів століття, не піддається їм, його витісняє еротика, яка лише спустошує. Для Антоніоні безпліддя почуттів – найгрізніший із симптомів перед обличчям майбутнього” [26, с. 289]. Критик М. Туровська, аналізуючи фільм “Червона пустеля” (за Дж. Брауном, у цьому фільмі режисер “конструює абстрактний простір”, надаючи образіві пустелі вселенського звучання [31]), влучно сказала: “Весела компанія, набившись до кімнатки з червоною, грубо розмальованою фанерою стін, теревенить про кохання. Розмовляють, зі знанням справи розмірковують про прийоми й способи збуджування жінок, розстібають жінкам сукні – насправді нічого не відбувається. ... У “Червоній пустелі” кохання без кохання; важко зустрітись і зустріч не рятує від самотності” [26, с. 291].

При цьому варто пригадати одну з ключових сцен “Андалуського пса” Л. Бунюеля – одного з найяскравіших маніфестів сюрреалістичного руху 1920-х років: герой не може поцілувати жадану жінку, бо він волочить за собою скрижалі, двох священників і роаяль, на якому лежить мертвий віслук. Тоді найпоширенішим варіантом тлумачення цієї сцени було пояснення скрижалів (десять заповідей) і священників як символів релігійного упередження, а роаяля – як символу буржуазного виховання, яке відмирає (віслук), тобто сцена пояснюється за допомогою соціальних метафор, які підлягають корекції, удосконаленню чи спростуванню – неважливо, головне, що усе можна в той чи інший спосіб змінити, і в цьому моменті себе виявляє нота надії, властивої молодим людям того часу, серед яких були і Л. Бунюель із С. Далі. Відтоді ситуація змінилася, і фільми М. Антоніоні претендують на ледь не всезагальний рівень узагальнення, коли стан закинутості у світ, а звідси й ірраціональності й неможливості спроб його осягнути та зробити частиною розсудкового акту стають своєрідними філософськими емблемами європейського кінопроцесу. У цьому зв’язку найбільш знаковою ми вважаємо драму “Блоуп” (1966), що є вільною інтерпретацією оповідання Х. Кортасара “Слина диявола”. Картина змальовує світ модних лондонських фотографів, які уособлюють собою всюдишнє око сучасної цивілізації. Один із них, знявши у пошуках природи для серії фотографій ліричну пару серед парку, при багаторазовому збільшенні починає підозрювати, що там було скоєно убивство, однак пошук слідів злочину до нічого не приводить, Томасові не вірять і все, що трапилося, врешті видається йому якоюсь фантазмагорією, чимось ірреальним, що існувало лише в його уяві. Реальність, яка тільки здається, містифікована дійсність подається режисером як її справжня суть – у такий спосіб тема людської некоммунікабельності переводиться режисером на вищий рівень якоїсь всезагальної ілюзорності усіх стосунків між людьми, що підкреслюється і фіналом, в якому відверто розігрується пантоміма “на задану тему”: “На екрані виникає ватага м'олоді на джипі. Юнаки й дівчата з розмальованими обличчями мчать вулицями міста. Авто під'їжджає до тенісного корту. Молоді люди біжать на майданчик. Одні починають грати в теніс, інші за ними спостерігають. Усе як під час напруженого змагання. З тією різницею, що нема ні м'яча, ні ракеток. Гра йде з уявним м'ячем і уявними ракетками” [14, с. 69–70]. І ця пантоміма може сприйматись як метафора безмовленнєвого світу, де усе брехня, ілюзія ілюзій.

У фільмах Федеріко Фелліні (порівняно з М. Антоніоні) відчувається уже більшою мірою вплив Н. Аббаньяно, ніж “класиків” екзистенціалізму, бо якраз у спадщині цього філософа ми бачимо чимало ракурсів проблеми “людина – суспільство”, які відрізняють її від узвичаєних екзистенціалістських тлумачень. “Проблема “індивід – суспільство” вирішується у Аббаньяно в іншому ключі, ніж у Гайдеггера й Сартра. Згідно з ними, царина соціального життя – це завжди сфера об’єктивації, тобто відчуження. Це – сфера знеособлених стосунків, чужа й ворожа для індивіда; тому його справжнє існування можливе лише за умови заглиблення екзистенції в саму себе, у свій внутрішній світ, який загалом не може бути об’єктивованим та доступним для розуміння іншими. ... Повна реалізація людини неможлива поза суспільством. Індивід повинен прагнути до знаходження взаєморозуміння з подібними собі; справжня особистість може сформуватись лише у справжньому, тобто “солідарному” співтоваристві. Здобуття взаєморозуміння – складна справа, але вона – єдиний шлях, щоб зробити життя людини гідним і таким, щоб його варто прожити” [10, с. 14–15]. Майже те саме чуємо з вуст режисера фільму “8 ½”: “Наша біда, нещастя сучасних людей – самотність. Її коріння глибоке, торкається самих витоків буття, і жодне сп’яніння суспільними інтересами, жодна політична симфонія не у змозі їх з легкістю викорчувати. Однак, на мою думку, є спосіб подолати цю самотність; він полягає в тому, щоб передати “послання” від однієї ізольованої у своїй самотності людини іншій і таким чином усвідомити, розкрити глибокий зв’язок між одним індивідуумом та іншим” [27, с. 66] і далі: “Я думаю, що мій фільм – це прояв віри в людину, в людську солідарність, свідчення переконаності в тому, що людина може, якщо захоче, здолати душевну пригніченість, відчай, безгоміння й навіть смерть” [28, с. 190]. Після всього сказаного слова, які ми зараз наведемо, хотілося б приписати якраз Ф. Фелліні. Однак їхнє авторство належить Інгару Бергману. “Є старе оповідання про те, як у Шартрський собор влучила блискавка. Тоді на місці згарища почали сходитись тисячі людей з усіх кінців світу, наче велетенська процесія мурах. Вони працювали доти, доки остаточно не відновили весь собор, це були майстри – каменярі, художники, робітники, блазні, дворяни, священники, бюргери. Але їхні імена забулись, досі ніхто не знає, хто ж звів Шартрський собор. ... У наш час особистість стала найвищою формою й найбільшим прокляттям

художньої творчості. Найдрібніша подряпина, найменший біль, завданий особистості, розглядається під мікроскопом, ніби це категорія віковичної важливості. Художник вважає свою ізольованість, свою суб’єктивність, свій індивідуалізм майже святими. ... Індивідуалісти дивляться прискіпливо один одному у вічі – і все рівно заперечують існування одне одного. ... Тому, якби мене спитали про те, як я уявляю собі загальний сенс моїх фільмів, я б відповів, що хотів би стати одним із будівників храму, який здійснюється над рівниною” [5, с. 249–250].

Для Ж.-П. Сартра конкретні стосунки з іншими людьми пов’язані з конфліктом, який становить основу буття-для-іншого. “Існування іншого розкриває мені буття, яким я є, хоч я не можу ні привласнити собі це буття, ні навіть уявити його, і так само це існування мотивуватиме дві протилежні позиції: інший дивиться на мене і як такий здобуває секрет мого буття, знає, ким я є, – отже, глибокий сенс мого існування перебуває поза мною, ув’язнений у відсутності; інший має перевагу наді мною” [23, с. 507]; або: “... я потрапляю від перетворення до деградації і від деградації – до перетворення, ніколи не маючи можливості ані сформулювати цілісний погляд на ці два модули буття іншого, ... ані міцно утримуватися в одному з них, бо кожен має свою власну нестабільність і руйнується, аби інший постав із його руїн” [23, с. 425]. У цьому плані вихідного конфлікту людських самосвідомостей розгортається далі картина “конкретних ставлень до інших”: кохання, мова і мазохізм, з одного боку, бажання, ненависть і садизм – з іншого [6, с. 41]. Тому в будь-якому спілкуванні суб’єкт перетворює іншу людину на об’єкт. Саме тому кожен суб’єкт винятково індивідуальний. Усі типи “конкретних ставлень до іншого”, починаючи з кохання й закінчуючи ненавистю, приречені на неуспіх.

Таким чином, “суть стосунків між свідомостями є не *Mitsein*, а конфлікт” [30, с. 593], відтак усе суспільне буття людини позначене конфліктністю через неможливість уникнути зіткнення з інтенціями інших. Отже, суспільні цінності вибудовуються як засоби мінімізації конфліктності шляхом приборкання цих інтенцій.

Література:

1. Аннотированный каталог фильмов действующего фонда. – М.: Искусство, 1982. – 325 с.
2. Антониони М. Забриски поинт [Електронний ресурс] / Микеланджело Антониони, Тонино Гуэрра, Фрэд Гарднер, Сэм Шепард, Клэр Пиплоу ; [пер. с ит. Г. Богемский]. – Режим доступа: http://pink-floyd.ru/attiocles/books/zabriskie_point/.
3. Антониони М. Затмение / Микеланджело Антониони, Тонино Гуэрра, Элио Бартолини, Оттьеро Оттьери ; [пер. с ит. А. Попова, Т. Злочевская] // Зарубежные киносценарии. – М. : Искусство, 1969. – Вып. 3. – С. 211–294.
4. Бергамо А. Краткий комментарий к прочтению пьесы “Affabulazione” / Алессіо Бергамо // Потерянные пьесы. Беккет. Пазолини. Фриш. Камю. Уайлд – М. : “A.D.&T.”, 2001. – С. 55–66. – (Академические тетради. Выпуск восьмой).
5. Бергман И. Как делается фильм / Ингмар Бергман ; [пер. со швед. Н. Городинская] // Ингмар Бергман. Статьи. Рецензии. Сценарии. Интервью / сост. Н. Городинская. – М. : Искусство, 1969. – С. 243–250.
6. Богомолов А. С. Основные течения современной буржуазной философии / А. С. Богомолов. – М. : Высшая школа, 1970. – Вып. 3. – 80 с.
7. Гайденко П. П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева // Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – С. 448–467.
8. Григорьян Б. Т. Экзистенциалистская концепция человека К. Ясперса / Б. Т. Григорьян // Буржуазная философская антропология XX века. – М. : Наука, 1986. – С. 23–34.
9. Зонтаг С. “Vivre Sa Vie” Годара / С’юзен Зонтаг ; [пер. з англ. В.Дмитрук] // Проти інтерпретації та інші есе. – Львів : Кальварія, 2006. – С. 207–219.
10. Зорин А. Л. Экзистенциализм Н. Аббаньяно / Л. А. Зорин // Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 5–18.
11. Зыкова А. Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии / А. Б. Зыкова // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С. 353–382.
12. Зыкова А. Б. Человек в философском учении Хосе Ортеги-и-Гассета / А. Б. Зыкова // Буржуазная философская антропология XX века. – М. : Наука, 1986. – С. 83–90.
13. Камю А. Записные книжки // Альбер Камю. Сочинения : в 5 т. / Альбер Камю ; [пер. с фр. С.Зенкин]. – Х. : Фолио, 1998. – Т. 5. – 416 с. – (Вершины).
14. Капралов Г. А. Человек и миф: эволюция героя западного кино (1965–1980) / Г. А. Капралов. – М. : Искусство, 1984. – 397 с.
15. Кудрявцев С. 3500. Книга кинокритик : в 2-х т. / С.В.Кудрявцев. – М., 2008. – Т. 1. – 688 с.
16. Лурселль Ж. Авторская энциклопедия фильмов / Жак Лурселль ; [пер. с фр. С.Козин]. – М. : Rosebud Publishing; Пост Модерн Текнолоджи, 2009. – 1008 с.
17. Марсель Г. Номо Виатор. Прологемени до метафізики надії / Габріель Марсель ; [пер. з фр. В. Й. Шовкун] – К. : Видавничий дім “KM Academia”, Університетське вид-во “Пульсар”, 1999. – 320 с. – (Серія “Християнські філософи”).
18. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель ; [пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин]. – М. : Республика, 2004. – 224 с. – (Мыслители XX века).

19. Найт А. “... И избави нас от зла” / Артур Найт // На экране Америка. Сборник статей под ред. И. Е. Кокарева / [пер. с англ. С. Г. Ваняшкин, И. Г. Левит, Е. Д. Янушевич]. – М. : Прогресс, 1978. – С. 240–243.
20. Ницше Ф. Антихристианин / Фридрих Ницше // Сумерки богов ; [пер. с нем. А.В.Михайлов] ; сост. и общ. ред. А. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 17–93. – (Б-ка атеист. л-ры).
21. Ортега-и-Гассет Х. Письмо к немецкому другу ; [пер. с исп. не указ.] / Хосе Ортега-и-Гассет // Современная философия: словарь и хрестоматия / авт.-сост. Жаров Л. В., Золотухина Е. В. и др. – Ростов н/Д., 1996. – С. 308–311.
22. Плахов А. Всего 33. Звёзды мировой кинорежиссуры / А. С. Плахов. – Винница : Аквилон, 1999. – 282 с.
23. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр; [пер. з фр. В. Лях, П. Таращук]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 854 с.
24. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. А. А. Санин] // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344. – (Б-ка атеист. л-ры).
25. Трофименков М. Две или три вещи, которые я знаю о нём / М. Трофименков. – Искусство кино. – 1991. – № 2. – С. 111–121.
26. Туровская М. Красная пустыня эротизма (Микеланджело Антониони) / М. И. Туровская // “Да и нет” / М. И. Туровская. – М. : Искусство, 1966. – С. 258–294.
27. Феллини Ф. Неореализм (Ответ Массимо Миде) // Феллини Ф. Статьи. Интервью. Рецензии. Воспоминания / Федерико Феллини ; [пер. с ит. Г. Богемский]. – М. : Искусство, 1968. – С. 65–68.
28. Феллини Ф., Чандлер Ш. Я вспоминаю... / Федерико Феллини, Шарлотта Чандлер ; [пер. с англ. В. Бернацкая, Н. Пальцев]. – М. : Вагриус, 2002. – 448 с. – (Мой 20 век).
29. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
30. Ярошевский Т. Личность и общество. Проблемы личности в современной философии / Тадеуш М. Ярошевский ; [пер. с польск. Р. Е. Мельцер]. – М. : Прогресс, 1973. – 543 с.
31. Brown J. Michelangelo Antonioni [Электронный ресурс] / James Brown. – Режим доступа: <http://www.sensesofcinema.com/2002/great-directors/antonioni/>.
32. Pamerleau W. C. Existentialist cinema / William C. Pamerleau. – London: Palgrave Macmillan, 2009. – 245 p.
33. Pflaum H. G., Prinzler H. H. Film in der Bundesrepublik Deutschland: Der neue deutsche Film von den Anfängen zur Gegenwart. – Bonn: Inter Nationes, 1992. – S. 9–147.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії імені професора В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 20 червня 2013 року, протокол № 7

Михайло Якубович

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ У “КНИЗІ ЗАГАЛЬНИХ ПОНЯТЬ” АБУ ЛЬ-БАКА’ АЛЬ-КАФАУВІ (1618 – 1682/1683 РР.)

Статтю присвячено компендіуму Аль-Кулліят (“Книга загальних понять”), написаному наприкінці XVII ст. кримськотатарським екзегетом, філологом, правником та мислителем Абу ль-Бака’ аль-Кафауві (1618 – 1682/1683 рр.). Розкрито особливості осмислення фундаментальних філософських понять, значення яких аль-Кафауві розглядав у своєму творі. Зазначено, що аль-Кафауві можна вважати продовжувачем традиції ісламського енциклопедизму.

Ключові слова: енциклопедизм, буття, знання, онтологія, епістемологія, мусульманська філософія, просвітництво.

M. Yakubovich. Philosophical Issues in the “Book of General Notions” by Abu l-Baqa’ al-Kafawi (1618 – 1682/1683)

The early modern period of the Islamic Philosophy is represented in contemporary Oriental Studies in a quite controversial view. Some authors claim for the deepening crisis on the Muslim lands. These explorations relate what may be called as “the crisis of intellect” to the economical decline of Islamic World or even the growth of negative processes in social stratification. In general, this crisis is juxtaposed into the whole Islamic World. Some other researchers, like A. Allawi and R. Bulliet, even recognize the roots of this crisis as the manifestations of some aspects of Islamic culture, mainly associated with politics and features of the ideals of Islamic monarchy. Some notable observations, concerning the state of philosophical learning in 16th century Islam, presented in study of Khaled el-Rouayheb, Robert Wisniewski and other authors.

One of the Crimean scholars of the early modern period, whose heritage includes not only “transmitted”, but “rational” sciences, seems to be quite neglected in majority of studies on early modern Islam. That is, Abu l-Baqa’ al-Kafawi (1618 – 1682/1683), who authored a book entitled Al-Kulliyat. This masterpiece of Islamic learning, being a kind of encyclopedia, covers more than three thousand of the philosophical, exegetical, philological, juristical and other notions.

In our study, we conclude that his vision of many philosophical issues reveals a powerful scientific background of 16th and 17th century Crimea. Finally, it is argued that al-Kafawi was influenced by Ibn Sina and many other thinkers of the Classical Islam. The book of Al-Kulliyat still a popular source for the reference in both Muslim and academic Islamic Studies.

Keywords: encyclopedia, existence, knowledge, ontology, epistemology, Muslim philosophy, education.

М. Якубович. Философские проблемы в “Книге общих понятий” Абу ль-Бака’ аль-Кафауви (1618 – 1682/1683 рр.)

Статья посвящена компендиуму Аль-Куллийят (“Книга общих понятий”), написанному в конце XVII в. крымскотатарским экзегетом, филологом, юристом и мыслителем Абу ль-Бака’ аль-Кафауви (1618 – 1682/1683). Раскрыты особенности осмысления фундаментальных философских понятий, значение которых аль-Кафауви рассматривал в своем произведении. Показано, что аль-Кафауви можно считать продолжателем традиций исламского энциклопедизма.

Ключевые слова: энциклопедизм, бытие, знание, онтология, эпистемология, мусульманская философия, просвещение.

Серед корпусу релігійно-філософської літератури, яку залишило по собі Кримське ханство, особливе місце займає фундаментальна праця Аль-Кулліят кримського філолога, правника й мислителя Абу ль-Бака’ аль-Кафауві (1618 – 1682/1683). Незважаючи на той факт, що існує декілька видань цього тексту, предметом спеціальних досліджень (за винятком питань екзегетики та філології) він майже ніколи не поставав. Оскільки, як буде показано далі, аль-Кафауві включив до Аль-Кулліят чимало матеріалів, пов’язаних із оцінкою актуальних для його часу проблем мусульманської філософської думки, залишається відкритим питання про значимість його поглядів не лише для вивчення ісламської філософії на теренах України, а й для ранньомодерного ісламу загалом.

Аййуб бін Муса ібн аш-Шаріф аль-Хусайні, більш відомий як Абу ль-Бака’ аль-Кафауві, народився близько 1618 року в кримському місті Кефег (Кафа, сучасна Феодосія), одному з найбільш значущих політичних, торговельних і культурних центрів тих часів [11, с. 560]. Як зазначають сирійські дослідники А. Дарвіш і М. аль-Масрі, після завершення навчання в Кафі, Абу ль-Бака’ був призначений суддею в Константинополі [2, с. 3]. Після цього, знову на деякий час відвідавши Кафу, Абу ль-Бака’ зайняв пост судді вже в Єрусалимі, де, за даними зазначених авторів, помер у 1094 (1682/1683) році хіджри. Проте в одному з найбільш авторитетних біографічних джерел, а саме компендіумі *Ідах аль-Макнун* Ісмаїла-Па-

ші аль-Багдаді, написаному на початку минулого століття, вказана інша дата смерті аль-Кафауї – 1093 (1681/1682) рік [1, с. 380]. Тому найбільш вірогідною датою можна вважати саме 1682 рік.

Цим доступні на сьогодні біографічні відомості про аль-Кафауї, на жаль, вичерпуються. Однак на підставі джерел, а саме збережених праць автора, можна робити цілком реальні припущення про, наприклад, його освіту та наукові інтереси. Вже згадані А. Дарвіш і М. аль-Масрі нараховують три збережених роботи аль-Кафауї – арабомовний коментар до відомої містико-релігійної поеми аль-Бусірі *аль-Бурда*, османомовний містичний трактат “Подарунок стражденному” (*Тухфету ш-шегін*) і, нарешті, значну за розмірами арабомовну енциклопедію *Куллійят*, назву якої можна перекласти як “Загальні поняття” [2, с. 4]. Саме завдяки останньому тексту ім’я аль-Кафауї стало популярним вже наприкінці XVII століття, оскільки автору вдалося охопити досить великий пласт ісламського наукового тезаурусу, приналежного широким галузям знання. Текст цього твору, збережений у великій кількості примірників (лише в бібліотеках Туреччини, згідно з даними бази *Türkiye Yazmaları*, збережено не менше 26 рукописних копій) публікувався чимало разів. Судячи з усього, вперше *Куллійят* опубліковано в Булаці (нині район Каїру) в 1837 році; надалі текст неодноразово друкувався в цій же друкарні, а також офіційному видавництві (*Матбаа і-аміре*) у Константинополі (видання 1871 і 1869 року). Відомо й про два тегеранські видання книги, випущені в 1868 і 1869 роках [3].

Критичні видання, тобто підготовлені з урахуванням декількох рукописних копій, з’явилися вже в XX столітті. Вперше чотиритомник *Куллійят* був випущений в 1974 році, в Дамаску, вже згаданими А. Дарвішем і М. аль-Масрі. Далі, з деякими змінами, ці ж два автори підготували і низку нових видань, останнє з яких було здійснено в 1998 році [2]. За свідченням редакторів, разом зі стародруками вони використовували найбільш давній рукопис з Халеба, переписаний безпосередньо з оригіналу [2, с. 10-12]. Проте не варто забувати про те, що існує ще й низка інших рукописних версій *Куллійят*, які очікують нових досліджень – наприклад, добре збережений манускрипт з бібліотеки Університету ім. Короля Сауда (Ер-Ріяд), що датується 1778 роком [5]. Надзвичайно цікаве оформлення цього рукопису – крім детального індексу всіх словникових статей, який займає цілих 43 аркуша книги, текст містить обрамлення з позолоти. Це, своєю чергою, вказує на факт особливої популярності праці аль-Кафауї, оскільки в іншому випадку переписувач навряд чи став би збільшувати ціну книги за допомогою таких декоративних елементів.

Незважаючи на, висловлюючись сучасною мовою, значний “індекс цитування” *Куллійят* серед авторів XVIII й наступних століть, фактично до сьогоднішнього дня ця книга багато в чому залишається не вивченою. За винятком кількох загальних за змістом робіт (див. Бібліографію в [11]), одного дисертаційного дослідження, присвяченого коранічним наукам у *Куллійят* [4] та низки статей на суміжну тематику, спеціальні дослідження творчості Абу ль-Бака’ на сьогодні практично відсутні. І це при тому, що з огляду на настільки численні видання (а не так давно вони стали доступними й у цифровому вигляді), першоджерело аж ніяк не можна зарахувати до бібліографічних рідкостей.

На наш погляд, така ситуація зумовлена трьома причинами. У першу чергу, порівняно низьким інтересом науки до так званого “посткласичного” періоду (XIV / XV – XVIII / XIX століття) ісламської філософії та науки. Цей факт у своїх роботах неодноразово згадували відомі західні автори Х. аль-Рвайхіб, М. Кук, Р. Вішньовскі (див. бібліографію в: [14]). На цей час більшість праць цього періоду сприймаються лише як компіляції, коментарі чи супракоментарі (хоча таких справді було чимало) або, в кращому випадку, доповнення до спадщини попередніх століть. Насправді такий підхід відображає лише статичність певного сегмента західного ісламознавчого дискурсу, де ісламська філософська культура протягом століть сприймалася лише як інтерпретація “грецької мудрості”. Так само, як праця аль-Кафауї, поверхнево вивчена й енциклопедична робота *Міфтах ас-Са’ада* (“Ключ до щастя”) османського вченого Ісам ад-Діна Таш Кубрі-Заде (Ташкопрізаде) (1495 – 1561 рр.). Лише останнім часом ця праця, яка за широтою опису всіх відомих на той час наук нагадує класичну *Мукаддіму* ібн Хальдуна (1332 – 1406 рр.), привернула деяку увагу турецьких вчених (див. бібліографію: в [9]).

По-друге, в більшості випадків *Куллійят* аль-Кафауї сприймається виключно як філологічний трактат, який нібито не стосується інтелектуальної рефлексії. Так, наприклад, вже згаданий Р. Вішньовскі, який керував проектом зі створення бази даних ісламської посткласичної філософії (“Post-classical Islamic Philosophy Database Initiative”) в Університеті Макгілла (Монреаль, Канада), взагалі не згадує про *Куллійят* аль-Кафауї у списку відомих філософських праць цього періоду [14]. Судячи з усього, дав про себе знати чисто формальний підхід дослідника, що обмежив свою роботу переліком коментарів до більш ранніх творів. Що, зауважимо, лише повторює класичний стереотип у сприйнятті цього періоду як епохи виключно тлумачень та пояснень, а не нових ідей. І це при тому, що аль-Кафауї у своєму *Куллійят* розглядає сотні філософських понять, звертає увагу на складні питання логіки, *калям* й, нарешті, *фальсафи*. Прикладом цьому слугує, наприклад, пояснення понять “буття” (*вуджуд*) і “знання” (*ільм*). Замість очікуваних “словникових статей” знаходимо розгорнуті трактати, в яких аль-Кафауї не тільки згадує про думки попередників, а й висловлює свої, логічно аргументовані оцінки складних питань. Тому розглядати *Куллійят* лише як “словник” цілком неправомірно.

По-третє, певну роль зіграв і регіон, з якого походив аль-Кафауї. Західне сходознавство проявляє набагато більший інтерес до північної Африки й Близького Сходу, ніж до Середньої Азії або, наприклад, Причорномор'я. Лише протягом останнього десятиліття ситуація почала змінюватися. Багато в чому це можна пояснити наслідком колоніалізму – ці регіони не входили в зону особливої уваги імперій Заходу, і, як результат, не були предметом системних і комплексних досліджень.

Кулліят аль-Кафауї відкривається досить великою передмовою, написаною, як це було популярно в ті часи, класичною римованою прозою. Текст цього вступу дозволяє встановити приблизний час написання, оскільки містить згадку про “найблагороднішого візира” Османської імперії Мустафу Пашу, якому, власне, і присвячено твір [2, с. 16]. Очевидно, йдеться про Кара-Мустафу Паша Мерзіфонлу, який займав посаду великого візира з 1676 до 1683 року [2, с. 214–215]. Таким чином, енциклопедія *Кулліят* була створена саме в цей період. Можна також припустити, що аль-Кафауї почав писати книгу ще в Константинополі.

Сам Абу ль-Бака' вкрай високо оцінював свою працю. “Бог встановив все так, що я напишу книгу й зберу разом всі мистецтва... А книга для мене – найдорожча й найдивніша на світі річ!” [2, с. 15]. Про зміст своєї книги автор говорить так: “Я описав у цьому зібранні речі, які стосуються даних в одкровенні й осягнуваних розумом, розташувавши в такому порядку, в якому робляться словники, а потім назвавши *Кулліят*, сподіваючись, що Бог простить мої гріхи” [2, с. 18]. Отже, за твердженням самого автора, завдання твору – зібрати, вслід за попередниками, всі доступні знання, покладаючись на затверджені “принципи” (*кава'ід*) [2, с. 17]. Яким же методом аль-Кафауї виконує це завдання?

У першу чергу, працю вирізняє широка джерельна база. А. Дарвіш і М. аль-Масрі нарахували більше 180 робіт, цитованих Абу ль-Бака' [2, с. 1219–1226]. Безсумнівно, аль-Кафауї використовував і інші джерела, далеко не завжди наводити посилання – в ті часи суворих академічних стандартів ще не існувало, тому вирази на зразок “деякі говорять” або “один учений сказав” також потрібно розглядати як відсилку до попередніх творів.

Особливий інтерес аль-Кафауї виявляв до наук про Коран, а саме екзегетики. Турецький дослідник Х. Джиджик у своїй роботі оцінює *Кулліят* ще і як працю в галузі *'ільм ат-тафсір* (“наука про тлумачення”), враховуючи значну увагу автора до тлумачень коранічного тексту [4]. Абу ль-Бака', насамперед, цікавить значення тієї чи іншої лексеми саме в Корані. Наприклад, у статті “Людина”, після переліку філософських, наукових і правових смислів, аль-Кафауї звертається до “слововжитку Корану” (*'аддат аль-Кур'ан*), цитуючи довгий ряд аятів [2, с. 199–200]. У своїх коментарях аль-Кафауї спирається на класику ісламської екзегетики – *тафсір* ат-Табарі, ас-Салаябі, ан-Насафі, аз-Замахшарі, аль-Байдаві, Абу Хайан аль-Андалусі, аль-Куртубі, аль-Кауваші, роботи в галузі коранічних наук ас-Суйуті, ібн Абу Усайбі, аль-Кірмані та інших авторів.

Аль-Кафауї постійно уточнював екзегетичну термінологію. Власне, під “*тафсіром* Корану” Абу ль-Бака' розумів “переказане від сподвижників”, а під “*таувілем* Корану” – “отримане внаслідок вивчення правил арабської мови”. Наприклад, в розумінні аятау “Він виводить живе з мертвого” (Коран, 30:19, переклад наш) *тафсіром* буде “поява птиці з яйця”, а *таувілем* – “поява віруючого з невіруючого й знаючого з незнаючого”. Визнаючи можливість тлумачити Коран логічними аргументами (легальність цього, на думку аль-Кафауї, підтверджена *іджмою*, “загальною згодою релігійних авторитетів”), автор *Кулліят* все ж заперечує можливість розуміння смислів Писання “через термінологію послідовників *калям*”. Як, втім, і мистиків: “слова суфіїв про Коран взагалі не є *тафсіром*”. “Прихований сенс”, вміщений у Коран, не повинен вступати в суперечності із зовнішнім смислом [2, с. 261–262].

На відміну від інших філологів свого часу, аль-Кафауї порівняно рідко вживає як приклад поезію чи прозу – знову-таки, в центрі його пояснень ми знаходимо саме коранічні аїати. Окремі статті в *Кулліят* цілком присвячені коранічним лексемам – наприклад, під відповідними літерами алфавіту аль-Кафауї переказує всі складні для розуміння (*гара'іб*) слова Писання. У своїх поясненнях аль-Кафауї, судячи з їх змісту, активно спирався на спадщину попередніх екзегетів, в першу чергу – ат-Табарі й аль-Байдаві. Все це дозволяє припустити, що наука про тлумачення Корану входила до числа головних інтересів Абу ль-Бака'. Практично в усіх випадках автор *Кулліят* намагався зафіксувати первинні смисли, які дійшли з часів перших поколінь ісламу.

Однак при поясненні деяких значущих з погляду ісламського права лексем автор *Кулліят* використовує вже філософський підхід. Так, вираз “кажіть тільки гідні слова” (Коран, 2:235 – *переклад наш*) аль-Кафауї розуміє як “те, що релігійний закон або розум визначає за допомогою почуттів” [2, с. 885]. Те ж саме стосується й важливих теологічних питань. Вираз “Богу належать найкращі якості” (Коран, 16:60 – *переклад наш*) аль-Кафауї розуміє так: “йдеться про сутнісну необхідність, абсолютну самодостатність, безмежну щедрість та непричетність до властивостей творинь” [2, с. 884]. У цьому випадку коментар буквально збігається з поясненням із *тафсіру* аль-Байдаві [6, с. 320].

Авторська позиція аль-Кафауї помітна й у низці фундаментальних питань, що стосуються значущих ключових понять. Наприклад, поняття *іджтігад*. Намагаючись встановити відповідність між одкровенням і розумом (це завдання ставили перед собою всі представники *калям*), аль-Кафауї звертає увагу не тільки на *іджтігад* у власне релігійних питаннях, але й раціональних. Коментуючи відоме

судження аль-Анбарі про те, “що кожен, хто чинить *іджтігад*, правий”, аль-Кафауї заявляє: “*іджма* полягає в тому, що, особі, яка чинить *іджтігад* не можна пробачити помилку... але він робить саме помилку, а не гріх, тому заслуговує винагороди за свої старання в пошуку істини”. Те ж саме стосується нерелігійних знань: “ми стверджуємо, що істина в питаннях розуму тільки одна”. Позицію “істина складається з багатьох істин” аль-Кафауї засуджує як мутазилітську [2, с. 44].

Якщо говорити про історико-філософський контекст *Куллійят*, то очевидним стає вплив школи ібн Сіні й двох головних напрямів *калам* – ашаризму і матурідізму. У першу чергу, аль-Кафауї спирався на такі роботи “провідника всіх учених”, як “Книга порядунку”, “Книга зцілення”, “Вказівки й зауваги”, а також роботи послідовників ібн Сіні різних періодів – Фахр ад-Діна ар-Разі (1149–1209 pp.), Насір ад-Діна ат-Тусі (1201–1274 pp.), Адуд ад-Діна аль-Іджі (1281–1355 pp.), Кутб ад-Діна ар-Разі ат-Тахтані (1295–1364 pp.), Са’д ад-Діна ат-Тафтазані (1332–1390 pp.), Сайіда аль-Джурджані (1340–1413 pp.) та ін. Як зазначає у своєму дослідженні Екмелъеддін Іхсаноглу, в османських медресе XVI–XVII століття саме такий філософський “канон” був загальноприйнятим [12, с. 288]. Судячи з відомих подробиць життя автора *Куллійят*, певний рівень релігійної освіти він міг отримати ще в Кафі, оскільки, прибувши в Константинополь, зайняв посаду судді. Цілком імовірно, що з філософською традицією аль-Кафауї також познайомився у себе на батьківщині.

Потрібно звернути увагу на той факт, що османська інтелектуальна традиція у цей період являла собою певний синтез *калям* й *фальсафи*, який доповнювався й вченням інших шкіл. На думку О. Айдіна, матурідизм і ашаризм часто виступали як єдине ціле, розвиваючись у руслі ідей, висловлених ібн Сіною [8, с. 105]. Однак у *Куллійят* спадщина самого аль-Аш’арі (якщо не враховувати пізніх коментарів та інтерпретацій) представлена набагато слабкіше, ніж Абу Мансура аль-Матуріді. У багатьох випадках аль-Кафауї прямо віддає пріоритет думці епоніма школи матурідитів, що було типовим явищем і для інших мислителів та правників Криму. Досить часто мають місце й відсилки до му’тазілітів і шіїтів, головним чином, з метою спростування їхніх поглядів.

Особливу увагу аль-Кафауї звертає на ключові філософські поняття. Наприклад, після розгорнутого пояснення поняття *ідрак* (“відображення суті речі”, тобто “осягнення”), автор *Куллійят* намагається розташувати в певному порядку всі “рівні пізнання” (*маратіб аль-’ільм*) [2, с. 66–67]. Цей порядок являє собою систематизовану теорію пізнання, що включає більше 20 розташованих в ієрархічній послідовності категорій. Перша з них – “відчуття” (*шу’ур*), остання – “розум” (*’акль*), який визначається як “субстанція, яка осягає приховані речі через посередництво інших, а чуттєві – через явні”. Цікаво, що “припущення” (*занн*) у аль-Кафауї стоїть в ієрархії пізнання вище, ніж “впевненість” (*йакін*). Ймовірно, в ці слова він вкладав особливі смисли, вважаючи “припущення” наслідком активної роботи розуму, а “впевненість” – “коли ти знаєш про будь-яку річ, і не можеш уявити зворотне” [2, с. 66–67]. Те ж саме стосується самого поняття *’ільм* (знання), яке аль-Кафауї розкриває в декількох місцях свого твору [2, с. 616].

Цікаві приклади вирішення особливо складних філософських проблем, до яких звертається аль-Кафауї. В одній з частин *Куллійят* автор задається питанням про можливість представити саму сутність (буквально “щойність”, *магійя*) знання. “Існують розбіжності в питанні про те, є сутність знання чимось самим по собі зрозумілим, чи вимагає умоглядного розгляду?” – пише аль-Кафауї [2, с. 612]. Першої позиції, на його думку, дотримувався Фахр ад-Дін ар-Разі, другої – аль-Джувайні (*імам аль-Харамайн*) та аль-Газалі. На думку автора *Куллійят*, правильною насправді є третя позиція: сутність знання визначається як “пізнання речі” такою, якою вона є, або як “утвердження речі” такою, якою вона є. Знання – це властивість, яка відкривається в суб’єкті, коли той осягає річ [2, с. 612].

Особливий інтерес для автора *Куллійят* представляє проблема божественного знання, класична для ісламського середньовіччя – в цьому випадку аль-Кафауї вибирає позицію імама аль-Матуріді [2, с. 613]. На відміну від позиції ашаритів, мутазилітів, неоплатоніків і послідовників ібн Сіні, аль-Кафауї, посилаючись на своїх вчителів (“наші шейхи”), заперечує можливість розуміння божественного знання як “інструменту” [2, с. 613].

Значний інтерес аль-Кафауї виявляв і до онтології, тобто філософського вчення про буття. Поняття *вуджуд* (“буття”) і *вуджуб* (“онтологічна необхідність”) займають у *Куллійят* близько восьми сторінок [2, с. 923–931]. Щобільше, Абу ль-Бака’ звертає увагу на проблему сутності й буття, сформульовану ще ібн Сіною. Сутність цього питання полягає в тому, тотожні ці категорії чи ні, тобто чи збігається буття речі з її сутністю або ж буття є чимось “додатковим” до сутності. На думку аль-Кафауї, цю суперечку можна звести до поняття “буття-в-розумі” (*вуджуд аз-зігні*), оскільки в такому випадку “сутність” буде уявленням, а реальне буття – самою річчю. Автор *Куллійят* стверджує, що говорити про відмінність між сутністю і буттям варто, наприклад, у випадку з десятьма категоріями Аристотеля, оскільки в такій ситуації буття справді буде акциденцією [2, с. 927].

Звертається автор *Куллійят* і до досвіду містицизму: “Буття, яке досліджують філософи (*агль ан-нізар*, “люди теорії”) – це лише акцидентальний вираз сутностей, на яких воно й тримається. Однак містики (*арбаб аль-кашф*, “люди відкриттів”) вважають буття чимось істинним, тим, що підтримує сутності ...”. Отже, якщо раціоналісти ставлять у центр сутність, то містики – саме буття. Аль-Кафауї

наводить простий приклад – якщо раціоналісти говорять про колір скляного посуду, то містики вважають скло лише місцем “вияву” кольору вмісту [2, с. 928].

Судячи з тексту *Кулліяят*, Абу ль-Бака’ був добре знайомий з усіма класичними напрямками ісламської філософії. Можна сміливо стверджувати, що Абу ль-Бака’ отримав прекрасну освіту, яка дозволила йому займати як високі пости на службі Османської імперії, так і залишити значний слід в ісламській посткласичній філософії. *Кулліяят* становить інтерес для дослідників найрізноманітніших “ісламських наук”, в першу чергу – екзегетики й філософської теології. У певному сенсі *Кулліяят* можна навіть назвати “енциклопедією”, навіть незважаючи на те, що в сучасному розумінні такі видання з’явилися лише в XVIII столітті, та й то в Європі. Однак навіть у цьому значенні словник аль-Кафауї відповідає вимогам, майже через століття озвученим творцем першої “Енциклопедії” Дені Дідро (1713–1784 pp): “Ця праця має бути не просто набором понять, а показувати зв’язки між ними”. Як зазначав французький просвітителю, “метою енциклопедії є збір знань, поширених по всьому світу, виклад загальної системи людям, з якими ми живемо, а також передача його тим, хто прийде після нас. Саме так робота попередніх століть не стане марною й через сторіччя... саме так наші нащадки... будуть більш добродесними й щасливими, тому ми не повинні померти, не зробивши таку послугу для людської раси” [10, с. 635-648]. Приблизно таке ж завдання ставив майже століттям раніше аль-Кафауї: “Коли Всемогутній Бог допоміг мені досягнути цієї славної мети, я вирішив піти слідами попередніх вчених, зробити те, що зробили вони... створити на службі знанню це зібрання, впорядкувати його... освітити цим світочем наші темні часи й злетіти на цих крилах до спасіння” [2, с. 16]. Як і у випадку з монументальною *Мукаддімою* ібн Халдуна й низкою інших наукових праць, в *Кулліяят* аль-Кафауї ідея енциклопедії була реалізована задовго до європейського просвітництва.

Приклад аль-Кафауї й багатьох інших мислителів, які опинилися поза особливим інтересом сучасної науки, в багатьох аспектах є показовим. По-перше, він ставить під сумнів стереотип про те, що розвиток філософії та науки в ісламському світі був обмежений періодом класичного середньовіччя. По-друге, показує, наскільки значущим для ісламського посткласицизму був синтез різних традицій – і середньовічного раціоналізму, і містицизму, і різних шкіл *каляму*. І, що важливо, дозволяє відзначити ту неабияку роль, яку Кримське ханство внесло у розвиток ісламського світу.

Література:

1. Аль-Багдаді, Ісмаїл-Паша. Ідах аль-макнун фі з-зайль ’аля кашф аз-зунун ’ан асамі ль-кутуб уа фунун. – Стамбул : Міллі Еджитім Басимеві, 1947. – Т. 2. – 530 с.
2. Аль-Кафауї, Абу ль-Бака’. Аль-Кулліяят / Публ. ’А. Дарвіш, М. Аль-Масрі. – Бейрут : Му’асаса ар-Рісала, 1419/1998. – 1226 с.
3. Аль-Кафауї, Абу ль-Бака’. Кулліяят. – Тегеран, 1283/1868. – 388 с.
4. Джиджик, Халіль. ’Улум ат-тафсір уа ль-Куран фі Кулліяят Абу ль-Бака’ аль-Кафауї. – Конья: Джамі’а ас-Сільджук, 1991. – 280 с.
5. Кулліяят Абу ль-Бака’. Ер-Ріяд. Університет ім. короля Сауда. Відділ рукописів. 410/Каф. Ба. Л. 1а-584б.
6. Тафсір аль-Байдауї / Публ. М. аль-Мараш’алі. – Бейрут : Дар іхья’ т-турас аль-’арабі, Му’асаса ат-Таріх аль-’Арабі, [б. д.]. – Т. 3. – 480 с.
7. Якубович М. Максими розуміння в герменевтичному методі сунітського екзегета Мухаммада б. Мустафи аль-Аккірмані // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. – Серія “Філософія”. – Випуск 9. – 2011. – С. 126–137.
8. Aydin, Omer. Kalam between Tradition and Change: The Emphasis on Understanding of Classical Islamic Theology in Relation to Western Intellectual Effects // Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition. Ed. by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. – P. 103–121.
9. Çevikel, Nuri. Taşköprüzâde (İsâmeddîn) Ahmed Bin Mustafa’nın Mevzû’âtü’l-’Ulûm’unda İlim Kavramı 1495-1561 // Akademik Bakış. – 2010. – Cilt 3. – Sayı 6. – S. 188–220.
10. Diderot, Denis. Encyclopédie // Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. – Paris, 1755. – Vol. 5. – 648 p.
11. Hulusi Kilici. Ebûl-Bekâ el-Kefevî // İslâm Ansiklopedisi. – İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1994. – Cilt 10. – S. 560.
12. Ihsanoglu, Ekmeleddin. Institutionalisation of Science in the Medreses of pre-Ottoman and Ottoman Turkey // Turkish Studies in the History and Philosophy of Science. Ed. by Gürol Irzik, Güven Güzeldere. – New York: Springer, 2005. – P. 288–320.
13. Shaw, Stanford. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. – Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – Vol. 1. – P. 214–215.
14. Wisnovsky, Robert. The nature and scope of Arabic philosophical commentary in post-classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic intellectual history: Some preliminary observations // Supplement to the Bulletin of the Institute Of Classical Studies 83/1-2. – London: Institute of Classical Studies, 2004. – P. 149–191.

Рецензент – перший проректор Національного університету “Острозька академія”, доктор філософських наук, професор **П. М. Кралюк**

УДК 174.4: 001.1: 140.8 "21"

Валентина Сергієнко

ЕТИЧНА СКЛАДОВА РАЦІОНАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті розглядаються питання формування нового світогляду ХХІ століття і типу раціональності, що формуються в умовах постнекласичної науки та характеризуються інтеграцією наукового та технічного знання з гуманістичними цінностями і нормами. Етична експертиза включається як компонента в ідеал обґрунтування наукових і технічних знань. Автор характеризує галузі етики, що почали формуватися в умовах сучасної науково-технічної революції та пов'язані з певною професійною діяльністю людини, це насамперед етика науки, техноетика, біоетика, екологічна етика.

Ключові слова: раціонально-гуманістичний світогляд, постнекласична раціональність, технонаука, етика науки, техноетика, біоетика, екологічна етика.

V. Sergienko. The Ethical Component of the Rational-humanistic World-view of the XXI Century

In the present stage of the scientific development a world-view called rational-humanistic is being formed. It is based on a new type of the rationality, specified by the substantial complication of man and nature realization. Super complex "man measured" systems become the research objects, the cognition subject's role and responsibility increase, a new type of the integration of the truth and morality and rational and holistic activity appears. The humanistic ideals are integrating into the science; the ethical examination is included as a component into the ideal of the scientific and technical knowledge justification. The importance of the ethical component increases significantly within the formation of "techno-science" as a state of the science development when it is completely focused on specific technologies and market. Two phenomena – science and technology – combined and formed a new symbiosis, stable relationship "science – production – business". The science is not required any explanation or understanding of things; it allows to create or modify them efficiently and that is enough. The role of humanitarian expertise, aimed to protect a man in the situations he becomes a target of new technologies, including social, increases.

The author examines the fields of ethics that began their formation in the conditions of contemporary technical-science revolution and are tied with a certain professional activity of a man; they are science ethics, techno-ethics, bioethics, ecological ethics and the problems of their development and implementation.

Key words: rational-humanistic world-view, post non-classical rationality, techno-science, science ethics, techno-ethics, bioethics, ecological ethics.

В. Сергієнко. Этическая составляющая рационально-гуманистического мировоззрения ХХІ столетия

В статье рассматриваются вопросы формирования нового мировоззрения ХХІ века и типа рациональности, которые характерны для постнеклассической науки и характеризуются интеграцией научного, технического и гуманитарного знания. Этическая экспертиза включается в качестве компонента в идеал обоснования научного и технического знания. Формируются отрасли профессиональной этики, которые призваны обеспечить научный, технический, экологический и духовный прогресс человечества. Автор характеризует такие отрасли профессиональной этики, как этика науки, техноэтика, биоэтика, экологическая этика.

Ключевые слова: рационально-гуманистическое мировоззрение, постнеклассическая рациональность, технонаука, этика науки, техноэтика, биоэтика, экологическая этика.

Ми живемо у складний динамічний і одночасно переломний період. З одного боку, він характеризується майже фантастичними досягненнями у розвитку науки й техніки, прискореними процесами глобалізації, формуванням принципово нового середовища існування і спілкування на основі передових інформаційних технологій. З іншого, – людство впритул зіткнулося з проблемами планетарного характеру, що загрожують його існуванню, і вступило у фазу пошуку нових стратегій цивілізаційного розвитку і нових ціннісних орієнтирів.

Значні зміни в інтелектуальній сфері кінця ХХ – початку ХХІ століть, криза просвітницького раціоналізму вимагають формування нового світогляду. Перш за все, це – заперечення такого погляду на світ, що ґрунтується на уявленнях про автономність і всемогутність розуму з одного боку і про повну пізнаваність світу людиною, – з іншого. Він характеризується ускладненням розумінням природи людини, її свідомості. У центрі уваги знаходяться проблеми моральності. Ідеали гуманізму поступово проникають у науку, наукові та технічні знання інтегруються з моральним імперативом як сукупність моральних основ буття планетарного суспільства. Такий світогляд сьогодні часто називають раціонально-гуманістичним.

Про необхідність його формування пишуть багато, однак від цього проблема не стає простішою. Які складові цього світогляду, як поєднати наукове знання з моральним імперативом, і, головне, як сформувати цей світогляд? Як зазначає А. А. Гусейнов, розв’язання цієї проблеми лежить у площині єдності істини та блага. Істина є основою і рушійною силою пізнання, благо – основою і рушійною силою діяльності. Участь розуму в прийнятті рішення в кінцевому підсумку спрямоване на те, щоб реалізувати принцип єдності істини і блага, скерувати діяльність на істинне благо [1].

Новий тип раціональності поступово утверджується в науці й технічній діяльності та іманентно включає в себе рефлексію над цінностями. Російський філософ В. Стюпін характеризує цю раціональність як постнекласичну, у якій внутрішня етика науки, що стимулює пошук істини та орієнтує на зростання наукового знання, корелюється із загальногуманістичними принципами і цінностями. Етична експертиза включається як компонента в ідеал обґрунтування наукових знань [2].

Ідея такого підходу як ідея комізму була стрижнем духовної культури на різних етапах історії, знаходила відображення у вченнях різних філософів: Платона, В. Вернадського і К. Ціолковського, М. Федорова і Тейяра де Шардена, А. Бергсона і М. Мойсеєва. За останні три століття під впливом науково-технічного прогресу, а також завдяки тій могутності, що він дав людині, сфера етичної складової нового світогляду значно розширилася і стала включати в себе також відношення між людиною та всім іншим світом: перш за все природою, тваринами тощо. Стали формуватися галузі етики, що пов’язані з певною професійною діяльністю людини, це насамперед етика науки, техноетика, біоетика, екологічна етика. Розробкою цієї проблеми сьогодні активно займаються як західні, так і російські та українські філософи: І. Фролов, Б. Юдін, С. Пастушний, Р. Карпінська, А. Мамзін, В. Стюпін, Е. Агацці, В. Хьосле, К. Апель та ін. Однак усі складові нового світогляду та механізми його формування залишаються ще недостатньо проаналізованими.

Метою даного дослідження є аналіз етичної складової нового раціонально-гуманістичного світогляду, який формується у XXI столітті.

Особливе місце в новому світогляді належить науці та її можливості інтегрувати з гуманістичними цінностями. Так, сучасна наука, яку називають постнекласичною, досліджує складні системи, складовими яких є людина. Прикладами таких “людиновимірних” комплексів є медико-біологічні та екологічні об’єкти, включаючи біосферу в цілому (глобальна екологія), об’єкти нанонауки, біотехнології, системи “людина-машина”. При таких дослідженнях значно зростає роль і відповідальність суб’єкта пізнання, виникає новий тип інтеграції істини й моралі, раціональної та ціннісної діяльності.

За останній час для характеристики сучасного постіндустріального суспільства все частіше використовується поняття “технонаука”, яке вказує на пріоритети науково-технічної революції XXI століття. У Росії філософські дослідження цієї проблематики проводять такі відомі філософи, як В. Стюпін, Б. Юдін, А. Андрєєв, П. Бутирін. Однак через складність феномену сутність його ще не зовсім визначена, дискусійними залишаються питання місця і ролі технонауки у суспільстві та її етичного виміру.

Більшість дослідників вважають, що технонаука – це такий стан розвитку науки, коли вона орієнтована на конкретні технології [3, с. 197–198]. Дослідження, як правило, проводяться не з метою побудувати нову фундаментальну теорію, а створити ефективну технологію з хорошими ринковими перспективами. Наука, бізнес і політика все тісніше співпрацюють, постійно оновлюючи технології, які мають вихід на масового споживача. Таким чином, два феномени наука і технологія об’єднуються і виникає новий симбіоз, формується стійка залежність “наука–виробництво–бізнес”. Крім того, проміжною ланкою між ними є засоби масової інформації, які поширюють інформацію про нові технології серед потенційних споживачів. Як зазначає Б. Г. Юдін, співвідношення науки й техніки в цьому симбіозі надто суперечливі. З одного боку, наука виступає як генератор нових технологій через те, що є попит на ці технології та щедра фінансова підтримка. З іншого боку, виробництво нових технологій визначає попит на науку певного типу, тому значні потенції теоретичної науки залишаються не реалізованими. Від науки не вимагається ні пояснення, ні розуміння речей, а достатньо того, що вона дозволяє їх ефективно створювати чи змінювати [4].

Так, сьогодні до складу технонауки зараховують дослідження нанооб’єктів, розробку інформаційних технологій, генетику, біомедицину, а також міждисциплінарні дослідження проблем набуття та використання знань (психологія, нейрофізіологія, лінгвістика, теорія штучного інтелекту тощо). Крім того, до технонауки дуже часто зараховують хімію, фармацевтику, створення нових матеріалів. Однак чіткого визначення переліку напрямів поки що не існує. Але навіть із названого очевидно, що технонаука має безпосередній вихід на людину, стосується її потреб. Наука все більше втручається в саму природу людини, про що свідчать сучасні генетичні, біомедичні, фармацевтичні дослідження, які є найбільш фінансово привабливими. У зв’язку з тим, що наука розробляє все нові та нові технології впливу на людину, виникає необхідність їх оцінювання. З цим пов’язані проблеми запровадження гуманітарної експертизи, яку Б. Юдін характеризує як соціальну практику, метою якої є захист людини в тих ситуаціях, коли вона стає об’єктом впливу нових технологій, у тому числі соціальних [5, с. 154]. Але сама сутність гуманітарної експертизи, проблеми формування експертів, критерії експертизи є складними і невизначеними, тому потребують серйозних наукових обґрунтувань.

Становлення технонауки, з одного боку, має позитивне значення, адже сприяє вирішенню нагальних проблем людини, з іншого – наука втрачає своє основне призначення, її метою стає не істина, а користь. Технонаука стає залежною від бізнесу, політики, економіки, що несе певні загрози людині та культурі. У цій ситуації моральний вимір технонауки повинен тісно переплітатися з етикою бізнесу і політичною етикою. Що за сучасних умов є досить проблематичним. На жаль, порушення, які були притаманні лише бізнесу: обман, крадіжка, корупція, нездорова конкуренція, дискримінація, проникають і в науку. Усвідомлюючи вплив бізнесу на соціальні, у тому числі наукові, освітні процеси, філософи чимдужче підкреслюють відповідальність бізнес-структур перед суспільством, майбутніми поколіннями, природою.

Таким чином, особливості сучасної науки поставили перед людством складну проблему: на якому шляху можливе досягнення такого наукового прогресу, який не був би загрозливим для людини і природи. Чи треба обмежувати прагнення до нескінченного пізнання, і якщо це так, то які дослідження треба обмежувати? Ця проблема залишається дискусійною.

За сучасних умов формується особлива галузь філософського знання – етика вченого, у науковий обіг входить поняття “етос науки”, що позначає сукупність загальноприйнятих у науковому товаристві моральних імперативів, норм, що зумовлюють поведінку вчених. Так, в Україні ще 2009 року Національна академія наук схвалила етичний кодекс ученого. Це загальні принципи і вимоги, яких повинні дотримуватися науковці. Але, на жаль, там зовсім нічого не сказано про механізми і умови для їх реалізації. 2011 року експертна група вчених і філософів Росії за підтримки Бюро ЮНЕСКО в Москві розробила проект Декларації наукової діяльності для держав-учасниць СНД. Був проголошений етичний стандарт наукової діяльності та державної політики у сфері науки. Однак прийняття декларації знову ж таки затримується насамперед через складність вироблення механізмів забезпечення реалізації етичних норм, а також через відсутність державної політики, яка б давала можливість вченим чесно і відповідально здійснювати наукову діяльність [6].

Етика наукової діяльності тісно пов’язана з техноетикою як галуззю етики, що зорієнтована на технічну діяльність людини. Техноетика – це своєрідний заслін від техногенних катастроф. За сучасних умов ціна помилки і безвідповідальності людини, що керує могутньою технікою, досить висока.

Техноетика ґрунтується на певних цінностях, які в кінцевому підсумку зумовлюють технічні принципи, норми, вимоги. Серед них основними є благополуччя і здоров’я людей, їх безпека, екологічна якість, розвиток суспільства та особистості; а також такі, що мають безпосередньо стосуються техніки: функціональна придатність та економічність. Техноетика також має включати певні моральні вимоги, виконання яких оберігало б людство від техногенних катастроф. Ці вимоги закріплюються в кодексах професійної етики, які поступово повинні увійти у життєдіяльність підприємств, кампаній, організацій.

У сучасній філософській, етичній літературі з’являються роботи з окремих галузей техноетики, таких як ядерної, комп’ютерної, біоетики тощо. Так, комп’ютерна етика ставить проблеми етичних норм створення, поширення інформації, причому не лише у комп’ютерах, а і за їх допомогою, у тому числі, починаючи з телефона, телевізора, супутникового зв’язку тощо. Використання інформаційної техніки у сфері управління створює проблему відповідальності людини, контролю за інформаційними технологіями. Однак практика свідчить, що передові технології значно випереджають етичний прогрес суспільства.

Окрема розмова про біоетику. Біоетика – це форма захисту прав людини, у тому числі права на життя, здоров’я, на вільне прийняття рішень щодо цих проблем. Суспільний сенс біоетики в тому, що вона є проявом гуманізму в медицині та біології. Її цікавлять етичні й правові питання наукових досліджень у медицині та біології й використання їх на практиці. Одночасно вона стосується кожної людини, тому розглядається як галузь філософського знання, предметом якого є перш за все проблема ставлення до життя і смерті. Життя розглядається як самоцінність, вища цінність, причому в широкому філософському розумінні категорія “життя” охоплює і тваринний світ, і біоценози, і біосферу в цілому. Проблеми біоетики в українському суспільстві досліджуються не так давно і ще не увійшли до медичної та соціальної практики.

Біоетика безпосередньо пов’язана з екологічною етикою. В основі сучасної екологічної етики лежить етичне вчення А. Швейцера, його ідея “благоговіння перед життям” [7]. Досить перспективною є ідея формування нових етичних і моральних імперативів, запропонована М. Мойсеевим. Вона безпосередньо пов’язана із завданням формування нової екологічної етики. На відміну від тих варіантів етики, які орієнтовані на антропологічний зміст етичних норм й імперативів, що принципово не включають у свою нормативну структуру проблеми захисту тварин і навколишнього середовища, на його думку, необхідно сформувати нові цілі та нові принципи [8]. Але у формуванні екологічної етики є свої певні проблеми. Яким шляхом йти, формуючи ті чи інші заборони? Імовірно кількість цих заборон буде збільшуватися. Людина повинна певною мірою обмежувати свої потреби. Які межі втручання людини в живу природу? Як узгодити потреби людства та можливості біосфери?

Таким чином, питання, чи прийде епоха ноосфери, чи зуміє людство узгодити свою поведінку, тобто стратегію свого розвитку зі стратегією розвитку біосфери, поки що є відкритим. Залишається лише сподіватися, що у XXI столітті суспільство зможе кардинально змінити свій світогляд і свою поведінку. У зв'язку із цим, ще раз необхідно підкреслити, що в суспільстві знань, до якого ми йдемо, не може бути знань важливих і другорядних. Не може бути вченого чи інженера, чи бізнесмена, у якого є прогалина в гуманітарних знаннях. Як зазначає відомий італійський філософ Е. Агацці, що жодна окрема наука чи технологія, як і вся система технонауки в цілому, не може слугувати основою для ціннісних суджень тієї причини, що наука і техніка говорять про сутність речей, а не про те, якими вони мають бути. Ці ціннісні судження повинні вироблятися й обґрунтовуватися у типово філософських галузях (таких як етика, аксіологія, антропологія, логіка, філософія права) та спільно з іншими дисциплінами, які називаються гуманітарними [9].

Сьогодні назріла необхідність кардинальної зміни духовних засад людської діяльності: світогляду, ідеології, цінностей, норм і цілей. Розвиток духовності вимагає трансформації суспільної свідомості, зміни світоглядних орієнтирів і всієї духовно-практичної діяльності у тому числі освіти і виховання..

Література:

1. Гусейнов А. А. Мораль как предел рациональности / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 4–18.
2. Степин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 18–26 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=533&Itemid=52.
3. Андреев А. Л. Технонаука как инновационный проект / А. Л. Андреев, П. А. Бутырин // Вестник Российской академии наук – 2011. – Т. 81. – № 3. – С. 197–203.
4. Юдин Б. Г. Наука в обществе знаний / Б. Г. Юдин // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 45–58. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task.
5. Юдин Б. Г. Технонаука, человек, общество: актуальность гуманитарной экспертизы / Б. Г. Юдин // Век глобализации. – 2008. – № 2. – С. 146–154.
6. Об этических принципах научной деятельности. Аналитический обзор и проект Декларации для государств-участников СНГ / Р. Г. Апресян, О. И. Кубарь, Б. Г. Юдин – СПб. : Издательство НИИЭМ им. Пастера, 2011. – 36 с.
7. Швейцер А. Этика благоговения перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогрес. – 1982. – 572 с.
8. Моисеев Н. Н. Коеволюция природы и общества / Н. Н. Моисеев // Экология и жизнь. – 1997. – № 7. – С. 4–7.
9. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях / Э. Агацци // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3–20 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=613&temid.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри психології, педагогіки та філософії Кременчуцького національного університету ім. Михайла Остроградського від 20 червня 2013 р., протокол № 10

Павло Кретов

УДК 133.552.1

МІСТИЧНИЙ СИМВОЛІЗМ Г. С. СКОВОРОДИ ПІД КУТОМ ЗОРУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті розглядається проблематика специфіки філософських поглядів Г. С. Сковороди з огляду на їх містичний характер, а також деякі особливості містичного символізму філософа. Це насамперед універсальність, всеохопність розуміння мисленником світу, відмова від традиційних для містицизму індивідуалізму та орієнтації на знання як на головний інструмент контролю над дійсністю.

Ключові слова: антропология, символ, символика, мова, інтерпретація, містицизм.

P. Kretov. Mystical symbolism G.S. Skovoroda the perspective of philosophical anthropology

The article deals with issues specific philosophical views G.S. Skovoroda because of their mysterious nature and some characteristics of mystical symbolism philosopher. This is the first universal understanding of the thinkers of the world, the rejection of traditional mysticism individualism and focus on knowledge as the main instrument of control over reality. Declares that life-affirming nature of philosophical mysticism thinker. This marks the philosopher interpreted as a methodology of interpretation and exegetical reading code world of man and nature. Language of the texts in this context is understood as an integral aspect of his whole work. The question of language relates philosopher works so as to avoid ideological speculation. Accented popular character style philosopher; a defining feature of which may be simple. In the context of modern philosophical anthropology paper is devoted to the philosophical intentions of the outstanding Ukrainian philosopher. The urgency of this time due to new challenges facing European philosophy and Ukrainian as a part of it. His ideas can be used for development and rethinking ideological basis of knowledge and the creation of a new world view that would essentially open character and would meet the needs of an era. Formulated the thesis of the presence gothic spiritualism impact on creative style and philosophical intentions thinker. Also emphasized the important role of existential joy as an important experience in the philosophical world picture thinker. The joy of the experience is interpreted as meaning creation and deployment of human existence. Also fixed orientation philosophizing on the knowledge of the Creator through knowledge creation. That is accented modus interested addressed attitude to the world, his mode of passion, which significantly differs from the philosophical models of Christian Orthodox monasticism. Emphasized the importance of a broader interpretation of the symbols in the scientist.

Keywords: anthropology, symbol, symbolics, language, interpretation, mysticism.

П. Кретов. Мистический символизм Г. С. Сковороды с точки зрения философской антропологии

Статья посвящена изучению специфики философских взглядов Г. С. Сковороды с учётом их мистического характера, а также некоторых особенностей мистического символизма философа. Это прежде всего универсальность, всеохватность понимания мыслителем мира, отказ от традиционных для мистицизма индивидуализма и ориентации на знание как на главный инструмент контроля над действительностью.

Ключевые слова: антропология, символ, символика, язык, интерпретация, мистицизм.

Сучасний стан філософії та філософування як в Україні, так і у світі без перебільшення може бути охарактеризований як кризовий. Проблеми, пов'язані з інтенсивним розвитком техногенної цивілізації який ось-ось перейде в якість експоненціального (концепція так званої "технологічної сингулярності"), геополітична, економічна (у глобалістичному вимірі) проблематика до краю ускладнює зміни, що відбуваються і можуть відбуватися у соціокультурній сфері. Варто згадати лише прямі виклики щодо збереження цивілізації та культури у більш-менш традиційному вигляді, пов'язані з індустріальним упродовженням таких технологій, як 3-D принтинг, "augmented reality" ("google glasses"), нові джерела енергії та способи їх збереження тощо. Обличчя світу може змінитися кардинально швидко і навряд чи світоглядні зрушення в масовій свідомості, суспільній ідеології та психології встигнуть за цими змінами. Не занурюючись у футурологічні екзерсиси, вкажемо лише на те, що в Україні окреслена ситуація ускладнюється ще пострадянською інерцією та постколоніальними впливами у сфері соціокультурного знання. Можливо, не буде перебільшенням говорити про фатальний ескапізм філософського мейнстріму щодо гіпотетичних проєктів у філософії, що передбачали б інтенцію на започаткування розбудови нових метафізики й онтології. При цьому у XXI ст. уже очевидно, що спиратися такі проєкти можуть лише на нову концепцію людини, на філософську антропологію. Імовірно, що саме так можливо подолати кризу ціннісних орієнтацій, телеологічних та мотиваційних настанов діяльності людини, насамкінець, ідеологій (від націоналізму "уявлених спільнот" (Б. Андерсон) до, наприклад, трансгуманізму чи то культу google), тотальну негачію, яка може вважатися здобутком, чи то пак спадком, парадигми

постмодерної філософії. У цьому контексті уважне осмислення (у стилістиці М. Гайдеггера) здобутку Г. С. Сковороди є важливим, тому що насамперед дозволить провести своєрідну феноменологічну редукцію щодо стереотипів, упередженості, мертвих схем, присутніх як у масовій, так і в індивідуальній свідомості. Це особливо стосується постаті Сковороди (втім, так само, як і доробку й особистості Т. Г. Шевченка або, наприклад, Цицерона), тому що інтерпретації його творчості були інколи навіть взаємовиключаючими, а значення корпусу його ідей для українського філософування неможливо переоцінити. І то саме тому, що філософія Григорія Саввовича інтенційована, скерована в майбутнє, принципово відкрита, тому що орієнтована на символи і символізацію буття, на “ментальну онтологію” (С. Б. Кримський [1, с. 22]). У цьому сенсі, на нашу думку, переживання Сковороди в культурі загалом та в літературі і філософії зокрема наскільки ж зумовлене стилем бароко, скільки й готикою. Прагнення Сковороди до “домівки духу” воістину непереборне, але при цьому воно ще й наповнене радістю (от як дивно перетинаються кантівське трансцендентальне запитання та досконала радість Франциска Асізького). Саме рядки Р. М. Рільке у перекладі М. Бажана наворачують до Сковороди: “Земля сама себе переросла/ і прагне небо поглядом обняти./ Де перша зірка як віконце хати./що світиться самотньо край села...” [3, с. 27]. Це і є переживання укоріненості інтелекту в духові, синестезія переживання, сприйняття та інтелекту. (Згадаймо Х. Субірі з його концепцією “відчуваючого розуму”, або тичинівське із “Сонячних кларнетів”: “Я часточка мала всесвітнього зв’язку”). Можна назвати це переживанням причетності до вічності, “включеності” в буття. Сказати б, що в національній пам’яті Сковорода залишається вічно юним, на відміну від Кобзаря, варто лише пригадати їх іконографію. Це є важливим для побудови нового ефективного українського міфу (за О. Ф. Лосевим), скерованого в майбутнє, що не в останню чергу дозволить подолати заскорозлі меншовартісні шароварництво, гопацтво тощо, тобто уникнути того, що М. О. Зайцев влучно позначив як “музеїзація культури”.

Усе вищезазначене зумовлює актуальність обраної теми.

Метою наукової розвідки є постановка питання про специфіку філософського символізму Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології.

В українському науковому текстовому тезаурусі, як філософському, так й історико-культурологічному, літературному, сковородиніана посідає значне місце. Власне, досліджувати життя та творчість, невіддільні одне від одного, українського “першорозуму” активно почали ще наприкінці XIX – початку XX ст. дослідники в межах Російської імперії, пізніше – у межах радянської філософії і насамкінець – дослідження, які припадають на час існування незалежної України. (Окремо стоять дослідження західних філософів, присвячені творчості мисленника). Тому можна говорити про існування кількох усталених парадигм інтерпретації філософської потуги та корпусу ідей першого, за визнанням О. Ф. Лосева (який, однак, вважав Сковороду російським філософом) та В. В. Зеньковського, творця філософської оригінальної системи на теренах східного слов’янства. Власне, поняття “система” до постаті Сковороди не надається, позаяк всі тлумачення доробку філософа визнають його християнсько-містичний характер, незважаючи на все розмаїття поглядів учених. Так, М. О. Лоський вважає Сковороду моралістом, Г. Г. Шпет стверджує, що він узагалі не філософ, а проповідник, В. Ф. Ерн та О. Ф. Лосев виходять із присутнього антропологізму Сковороди, В. В. Зеньковський спирається на практичну філософію Сковороди, філософи доби українських визвольних змагань Д. Чижевський та Д. Багалій розглядають творчість філософа з огляду на його метод, українська радянська філософська думка тлумачить Сковороду насамперед як стихійного матеріаліста тощо. Цей ряд можна продовжувати. Але ж наразі містицизм Сковороди є загальновизнаним.

Серед сучасних вітчизняних філософів згадаємо насамперед доробок М. В. Поповича та А. К. Бичко.

Доцільним буде зауважити, що згаданий вище широкий спектр інтерпретацій не просто корпусу текстів Григорія Савовича, а всієї його постаті в контексті ретроспективи та перспективи тлумачень специфіки й магістральних напрямів розвитку української філософії інколи призводить до амбівалентності і часом до таких узагальнень і висновків, які є діаметрально протилежними, причому не в аспекті реконструкції власне філософських поглядів, а насамперед в аксіологічно-телеологічному аспекті, що, можливо, викликано деякою заідеологізованістю тиражованого образу Сковороди. Так само, як, скажімо, у Цицерона або Шевченка, у Сковороди знаходять “доречні” цитати чи не на всі випадки життя. І тут слід чітко зафіксувати те “status quo”, яке для нас є точкою відліку – Г. С. Сковорода був містиком і якщо вже він говорив про декілька рівнів екзегези стосовно Святого Письма, то припустимо, що і все його життя, і творчість, які є не віддільними, потребує уважного герменевтичного аналізу. Ми маємо на увазі насамперед те, що цілісність, монолітність постаті філософа не надається до рецепції моноаспектно та фрагментарно. Містицизм Сковороди саме тому і є лише частково християнським, що він передбачає, крім канону й ортодоксії як такої (яка часто в нього і заперечується) інтенцію на цілісність, всеохопність, мультипанорамність бачення світу. Можливо, саме тому його позірна втеча від світу (“світ ловив мене, але не спіймав”) обертається найкоротшим шляхом до нього. Здавалося б, можна стверджувати належність Сковороди до стоїчної або ж епікурейської традиції: “Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Погані слави через

добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш... Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був зовсім безпристрасним. Навпаки, у цьому випадку він був би стовпом, а не людиною... Хіба Павло не має своєї колючки, що шкодить йому? І Бог проходить перед Іллею, як легкий подих вітерцю. Згідно з цим, турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною” [5, с. 268]. Бачимо, що прийняття усього багатства психоемоційної сфери людського життя є визначальною рисою містицизму Сковороди. Він не скиглий, не тухтій і не ортодоксальний буквоїд. Він прагне радості так само, як її прагнув Франциск Асизький (“Квіточки” про досконалу радість), але при цьому так само, як Франциск, він воїн радості. “Наше християнське життя – це військова служба. Але якщо я сам не Геркулес, то Христос для нас є зразком багатьох героїв. Під його знаменами ми боремося” [5, с. 300]. Філософ прямо позиціонує себе щодо сфери соціального як воїн (“Зброя християнського воїна” Е. Роттердамський), але при цьому воїн радості, далекий від будь-яких жорстких настанов щодо самої організації життя людини – його лише цікавить піднесеність духу. Це не означає при тому відсутність контролю над тілесним – лише цей контроль не є самоціллю. Це не є аскеза християнського чернецтва, і приниження тіла не означає автоматичного звеличення духу. У вже цитованих “Листах до Ковалинського” філософ говорить, що віслюка тіла слід тримати в готовності, аби міг нести вершника духу.

У трактаті “Вступні двері до християнської добронравності”, у 6-му розділі філософ пише: “Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну ціну великої тієї Божої ради, могла б відразу ж її прийняти і любити. Але оскільки тілесний грубий розмисел тут кладе перепону, для того потрібна людині віра. (...) При ній необхідно має бути надія. (...) Ці добродійності приводять нарешті людське серце, начебто надійний вітер корабля, у гавань любові, і їй доручає” [4, с. 148]. Знаменно, що в цьому ж фрагменті Сковорода послуговується традиційним ранньохристиянським символом жінки, яка тримає якір, що позначає віру.

При цьому необхідно звернути увагу на проблематику мови творчості Сковороди. У сучасній українській традиції інколи можна натрапити на твердження, які заперечують власне ментальний характер текстів Сковороди як український через те, що писалися вони мовою, яка являла собою суміш церковнослов'янської та розмовної української. Ось дуже симптоматичний фрагмент з поезії І. Малковича, знаного українського поета і книговидавця, тобто у певному сенсі культуртрегера: “Блудний Сковорода/ з паличкою в руці/ селами загляда,/ списує папірці./ В череві – хлюпа бурда,/ в помислах – Рим/ печений Сковорода/ піччю Єкатерин./ Куди, Грицьку, ідеш – / в народ стежка твоя?! Що ти йому несеш –/ “Басні харковскія”? (...). Роздвоєний Сковорода/ в рідне забрів село./ віршу розповіда./ душі козачкам звело:/ “Буцімто й босий Гриць,/ а царської мови доп'яв,/ по-царськи язик ворушивсь./ як віршу казав./ Не те, що наші пісні –/ мовою прості, як ми...”/ Йде Сковорода, рясні/ тягнуть від Січі дими...” [2, с. 74–75]. Бачимо, що постать Сковороди інтерпретується як інорідна українству, і причиною цього є мова його писань. З огляду на жанр поезії (пригадаймо, Г. Гадамер стверджував, що література має мінімум таку саму дальнюдію, як і філософія) ми не можемо прямо говорити про припущення українського першорозуму Г. С. Сковороди, оскільки психоемоційна сфера, що визначає поетичне бачення світу, не надається до раціонально-когнітивних реконструкцій. На нашу думку, подібні судження, як мінімум, недостатні. Щоб усвідомити феномен Сковороди і феномен мови Сковороди, треба мати на увазі всю його постать, його життя. Так, його тексти написані не українською літературною мовою у сучасному розумінні. Це була книжна мова (у цьому сенсі філософ продовжує традиції українських книжників доби українського бароко та просвітництва, які чи не всі навчалися у Польщі, Франції і писали свої трактати латиною. Якщо ми припустимо, що подібні узагальнення можуть мати місце, то варто відмовитися й від образу Шевченка, який свої найкращі роки провів у Петербурзі і мав у своєму доробку тексти, написані російською, зокрема, крім повістей, ще і його відомий щоденник, написаний на засланні). Насамкінець зрозуміло, що жорстка фіксація певного варіанту мовлення, щоби більше, його писемної форми з необхідністю передбачає збіднення поняттєвого і взагалі вербального поля. (Доречно буде згадати сумної пам'яті єзуїта Петра Скаргу, яким був одним із ідеологів боротьби проти схизматиків, відступників, а отже, і православ'я як такого. (Пам'ятник у Кракові у центрі міста досі звеличує пам'ять ченця). У своїй книзі “Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем і про грецьке від тієї єдності відступлення”, торкаючись найбільш важливого питання – взаємовідносин католиків і православних, у підрозділі про слов'яноноруську мову він стверджував, що теологія, філософія та інші науки можуть розвиватися тільки в грецькій чи латинській мові, а слов'яноноруська мова зовсім не придатна до жодної науки, бо це мова посполитих, тобто мужиків. А тому що в Україні не існують слов'яноноруські школи, тому там виникають ересі та всілякі помилки. Тому він приходив до логічного висновку про те, що всі повинні об'єднатися на основі латинського вчення під зверхністю римського папи і польського короля, порвати з руською вірою, національними традиціями і служити польській католицькій Речі Посполитій). Безперечно, ми не маємо на увазі чергових мусувань негараздів у вікових стосунках між братнім польським та українським народами. Нас лише цікавить питання про мову, якою написані трактати Г. С. Сковороди та їх санкціонованість у ціннісному полі української філософської традиції.

Власне кажучи, питання про мову тут є сутнісним, тому що зачіпає саме основи ментальності, опису світу, а разом із тим і його розуміння. Для нас це означає, що містицизм Сковороди зав'язаний на його мові, яка, можливо, виступала для нього своєрідним кодом розуміння. Так само, як лірники пробуджували пам'ять про діяння славетних предків-українців, можливо, Сковорода намагався ініціалізувати мисленнєву активність своїх читачів та слухачів, як це свого часу робив Сократ, хоча Сковороді не притаманний раціоналізм Сократа.

За точною заувагою Д. Чижевського, Сковорода є не українським Сократом, але швидше досократиком, через те що досягнення і фіксація поняття ніколи не були метою філософування Сковороди, тоді як і майевтика, і негативна діалектика Сократа були присвячені насамперед цьому. Не зупиняючись детально на вивчених аспектах символізму Г. С. Сковороди та на його непростих як життєвих, так і теологічно-канонічних стосунках з ортодоксальним християнством, спробуємо з'ясувати тезу, проблематизація якої може скласти зміст нашої розвідки.

Відомо, що зазвичай містицизм як модус інтерпретації дійсності, тобто містицизм онтологічний та практично-філософський (етика, антропологія, аксіологія), передбачає індивідуалізм, оскільки, наприклад, християнська філософема колективного спасіння в лоні церкви (символи каменя, скелі серед бурхливого моря, корабля – ранньохристиянський текст “Дідахе”) у межах християнського містицизму завжди набуває умовності. Це зумовлено тим, що ще починаючи з гностичної традиції та епохи виникнення ранньохристиянських ересей, зокрема маніхейства, або давньоіудейської каббали, містик тлумачить себе як людина знання, яка не потребує жодного пастирського служіння і жодного предстоятеля. Так от, саме питання про те, чи був Сковорода містиком саме в такому розумінні, і становить тему наших тез. При цьому ми свідомо акцентуємо увагу не на служінні Сковороди, яким, власне, є все його життя, а на тому питанні, чи можна загалом інтерпретувати філософську потугу Григорія Саввовича моноаспектно. Насамкінець, забігаючи вперед, зауважимо, що, на нашу думку, його творчість можна лише пережити і будь-яка теорія (навіть у первісному грецькому розумінні лексеми – Боже бачення) тут недостатня і, щобільше, оманлива, оскільки передбачає так чи інакше певну схематизацію, а отже, спрощення.

Коли на 47-му році життя Сковорода обрав шлях мандрівного філософа (як зазначає М. В. Попович, “старчика”), то це позірно свідчить начебто про те, що, відмовляючись від соціальної заангажованості та будь-якого статусу, він обирає шлях самотності, шлях пустельника. Але це зовсім не так, оскільки він переходить на інший рівень діалогічної включеності в буття, він веде постійний діалог із Богом, а до світу, який є тлін, його ставлення є любов, тобто він прозирає задум Божий у всіх недосконалостях тварного та тілесного. (Символ яблуні у книзі “Асхань”). Г. Марсель стверджував, що любити означає надавати безсмертя тому, кого любиш. І хоча містицизм Сковороди і передбачає “позасвітовість”, але він цим самим передбачає і не чернецьку, не канонічну включеність у світ у діалозі з ним як задумом Божим. Тому, за твердженням М. В. Поповича, згідно зі Сковородою, якщо щастя можливе (а воно є метою людського життя), то воно присутнє в будь-якій точці простору в будь-який момент часу. Отже, втеча від світу обертається його віднайденням. Тоді як люди тікають від свободи (Е. Фромм), граючись у життя, начебто у них у запасі вічність, філософ, відмовляючись від соціальних ролей, саме і знаходить причетність до цієї вічності. У традиції Ареопагіта, німецької середньовічної містики та в концепції двох натур Г. С. Сковороди постулатом є те, що Бог змінює людину зсередини. Отже, внутрішня людина, що є вмістилищем іскри Божої, можливо, не є прямим запереченням матерії, видимої природи, вона лише робить її тим, чим вона є. У цьому контексті дуже ілюстративним є те, що Сковорода по-різному підписує свої тексти – Варсава, Даниїл Мейнгард, Григорій Варсава, Даниїл Варсава – це не є шифр, не є спроба сховатися від світу, який ловить тебе. Це, можливо, є фіксація незалежності кодів (соціальних насамперед і, звичайно, вербальних) від референтів, знака від інформації, денотата від десигната. У “Бесіді, названій “Двоє”, у “Наркісі” присутні символи каменя і птаха, дерева та тіні, що позначають не антиномічність двох натур, а їх пов'язаність – “кожен є тим, чиє серце в нього”. (Пригадаймо знаменитий фрагмент про філософію із послання апостола Павла до колоссян: “Дивіться, браття, щоби хто не захопив вас філософією та пустою спокусою, по переказу людському, по стихіях світу, а не по Христу”, 2.8). Отже, для Сковороди символіка тварного, *signatura rerum* (А. Августин) є неістинною, тобто в інформативному та аксіологічному сенсі – нейтральною. Згадаймо також “Книжечку... жінка Лотова” діалог “Потоп змін” – тексти, в яких Сковорода якраз і тлумачить знаковість тілесного як примарну. Можливо, тут він близький до святого Франциска Асизького з його вченням про досконалу радість.

Сучасний християнський філософ Х. Яннарас (“Свобода етосу”) говорить про тоталітарні виміри індивідуальної етики, обстоюючи, звісно, ідеал християнської соборності. Як видається, християнський містик Сковорода у своїй позірній втечі від світу лише взяв його в свої обійми, тобто, відповідаючи на поставлене вище питання, підкреслимо, що символічний містицизм Сковороди жодним чином не передбачає індивідуалізму.

Отже, можемо стверджувати, що містицизм Сковороди постав як сутнісне явище української культури та філософії, і це питання надзвичайно тісно пов'язане з вербальним характером оформлення

його творінь. У контексті розвитку в Україні проблематики сучасної філософської антропології подальші дослідження у цьому напрямі є, на нашу думку, евристично плідними. І завершимо знаменитим фрагментом одного з листів Григорія Саввовича: “Все минає, але любов після всього зостається./ Все минає, але не Бог і не любов” [6, с. 322].

Література:

1. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Видавничий дім КМА, 2008. – 367 с.
2. Малкович І. Все поруч. Вибрані вірші, переклади, есеї, інтерв'ю. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2010.
3. Передчуття. Зі світової поезії другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Збірка. – К.: Веселка, 1979. – 254 с.
4. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності// Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.1. – С.140-150.
5. Сковорода Г.С. Листи до Ковалинського// Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.2. – С.226-320.
6. Сковорода Г. Лист до Якова Правицького / Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.2. – С. 320-337.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького від 19 червня 2013 р., протокол № 8

Лідія Сафонік

УДК 11/14.000.141

КРИТИКА АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ У ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА

Акцентується увага на засадах критики М. Гайдеггером основних положень антропологічної традиції. Підкреслено, що здобутки представників антропології є обмеженими, оскільки виходили з концепту протиставлення тварини і людини, який не дозволяє зрозуміти специфіку буття людини поза межами заданого дослідницького поля. Зазначено, що критика М. Гайдеггером антропології спонукала до переорієнтації антропологічного знання та зміни напрямку дослідження в антропології.

Ключові слова: антропологія, онтологія, людина, суще, буття, сенс життя.

L. Safonik. Critics of an anthropological tradition in the M. Heidegger's fundamental ontology

Paying close attention on basements M. Heidegger's critics of fundamental key ideas of anthropological tradition. It is noted, that the achievements of the representatives of anthropology is limited, because it was based on the concept of the opposition of animals and humans. It is also important to say, that M. Heidegger's anthropological critics lead to over orienting of anthropological knowledge and changed path of anthropological researches.

Key words: anthropology, ontology, human, existence, being, sense of the life.

Л. Сафонік. Критика антропологической традиции в фундаментальной онтологии М. Гайдеггера

Акцентируется внимание на принципах критики М. Гайдеггером основных положений антропологической традиции. Подчеркивается, что достижения представителей антропологии являются ограниченными, поскольку выходили из концепта противопоставления животного и человека, который не позволяет понять специфику бытия человека вне границ заданного исследовательского поля. Отмечено, что критика М. Гайдеггером антропологии побудила к переориентации антропологического знания и смену направления исследования в антропологии.

Ключевые слова: антропология, онтология, человек, сущее, бытие, смысл жизни.

М. Гайдеггер та М. Шелер зазнали значного впливу феноменологічної традиції Е. Гусерля, проте варто зазначити, що М. Гайдеггер іде у своїх пошуках в діаметрально протилежному напрямку персоналістичній антропології М. Шелера. М. Гайдеггер виступив одним із гострих критиків філософської антропології та зазначав, що: "філософська антропологія є ні чим іншим, як регіональною онтологією людини і як така не виходить із ряду інших онтологій, які разом із нею розподіляють між собою усю область сущого" [8, с. 134]. Мислитель наголошує на обмеженості антропологічних спроб відповісти на таке важливе питання: "що є людина". "Антропологія є така інтерпретація людини, – підкреслює мислитель, – яка в принципі вже знає, що є людина, і тому ніколи не здатна замислитися над питанням, хто вона така. Оскільки разом з цим питанням їй довелося б признати себе такою, що похитнулася і є перебореною. Як можна чекати цього від антропології, коли її справа, власне, просто забезпечувати заднім числом самозабезпечення суб'єкта" [8, с. 61].

Філософія М. Гайдеггера викликає глибоку зацікавленість серед українських дослідників, зокрема Є. І. Андроса, Г. Є. Аляєва, І. В. Бичка, Б. А. Головка, В. В. Кизими, А. М. Єрмоленка, Р. О. Євтушенка, Г. А. Заїченка, В. П. Капітона, В. Кебуладзе, А. Є. Конверського, С. О. Кошарного, С. В. Куцепал, О. М. Лоя, Т. В. Лютого, В. В. Ляха, В. Б. Парапана, М. В. Поповича, С. В. Пролєєва, В. Г. Табачковського, В. Б. Огорокова, Л. М. Сафонік, Е. М. Соболь, О. І. Хоми, В. І. Ярошовця, А. Тихолаза, С. В. Шевцова та інших.

Завдання дослідження полягає у тому, щоб показати засади критики антропологічної традиції у фундаментальній онтології М. Гайдеггера.

На нашу думку, антропологія є метафізичною наукою, яка констатує факт існування людини та декларує сенс життя, який може виступити домінуючим та штучно сконструйованим утворенням. Саме тому Є. І. Андрос зауважує, що, згідно з позицією М. Гайдеггера, метафізична сутність антропології: "...не дає змоги підійти до головного питання: про буття, яким єдино є людське буття в системі сущого, – сущого узятого в його єдності; про буттєву зажуреність, закоренілість людини як визначальну особливість людського існування (на відміну від усіх інших істот); про істину як специфічну не утаємниченість, відвертість буття" [1, с. 40]. Ж. Рюс, пояснюючи такий поворот у розвитку людинознавчих студій початку ХХ сторіччя стверджує, що: "Сучасні наука й техніка виражають лихо часу, позначеного нехтуванням буття: людина, який не залишається нічого, крім простої влади та панування, стверджує

себе в “нігілізмі”. Цим викриттям блукань, далеких від буття, Гайдеггер описав нашу сучасну долю, і його аналіз збігається в деяких точках із аналізом Гусерля: він виводить до світла кризу основ, що є невід’ємною ознакою сучасності” [4, с. 70–71].

На думку М. Гайдеггера, класична філософська антропологія не зробила великого внеску в розуміння сенсу життя людини, оскільки виходила з концепту протиставлення тварини і людини, який не дозволяє зрозуміти специфіку буття людини поза межами заданого дослідницького поля, а отже, не виходила поза межі метафізичної традиції. Акцентування уваги на вихідній тезі протиставлення тварини і людини, завідомо веде дослідника в глухий кут і є безперспективним почином, оскільки не здатне відтворити палітру людської орієнтованості у світі, а отже, залишає людину закритою від цього світу в певних обмежених рамках. “У витлумаченні людини як *animal rationalis* – людина метафізики утверджується в статусі працюючої тварини” [9, с. 145].

Відмінною рисою людяності від такої тваринності є розум, логос. М. Гайдеггер заявляє, що “сутність істини, тобто буття і відношення до нього визначає сутність людини, притому так, що ні тваринності, ні розумності, ні тілі, ні душі з духом, ні разом їх взятих не вистачає, щоб зрозуміти сутність людини в її началі” [9, с. 145]. Таким чином, антропологічна думка як різновид метафізики відмовляє людині поки що у потаємній істині буття. На переконання М. Гайдеггера, антропологія має укорінену звичку мислити “людину як суб’єкт, і таким чином будь-яке осмислення мислиться як антропологія” [9, с. 145].

М. Гайдеггер розуміє обмеженість людини у її спроможності оволодіти істиною. Він наголошує: “Людина не володіє абсолютним знанням, він, мислячи по-християнськи, не Бог” [9, с. 145]. Саме тому думка, яка намагається промислити істину буття, назвала себе фундаментальною онтологією. “Фундаментальна онтологія намагається повернутися до сутнісної основи, з якої виростає осмислення істини буття і тим самим виходить поза рамки “онтології” метафізики (також і кантівської). Але онтологія, чи то трансцендентальна, чи докритична, підлягає критиці не тому, що промислює буття сущого і притому втискує буття у поняття, а тому, що не промислює істину буття і тим самим втрачає його з виду, що є більш строгим мисленням, ніж понятійне” [14, с. 216]. Б. А. Головка зазначає: “на противагу марним сподіванням класичної бюргерської філософії на раціоналістичне вирішення проблеми людини, Гайдеггер в езотеричному за стилем викладі наблизився до осягнення ірраціонально-втаємничених у своїй глибині онтологічних підвалин кінцевої екзистенції людини” [3, с. 95].

Вагомий внесок М. Гайдеггера в осучаснення антропологічної проблематики полягає у тому, що він намагається описати герменевтичну ситуацію переживання людиною свого життєвого світу та постулює онтологічний статус екзистенціалів з позиції “*Dasein*”. Мислитель розуміє, що доба нігілізму принесла людині виснаження сенсожиттєвих орієнтирів людини та втрату смислів буття. М. Гайдеггер високо оцінює внесок Ф. Ніцше у справу переорієнтованості антропологічного статусу людини і зазначає: “Нігілізм – не просто розпад наявних самоцінних цінностей, який таємно підкрався. Він є скинення цінностей нами, які їх витворили” [9, с. 88]. Саме для цього, на думку філософа, потребує свого існування новий стан, у якому світ є позбавленим цінностей та такий, що не очікує нових цінностей як взірця, основи існування. Світ відкритий людині і вона самотужки може витворювати смисл свого буття і як наслідок сенс свого життя. Таким чином, через чітку артикуляцію смислів буття можемо прийти до витворення сенсу життя людини. Через заперечення попередніх цінностей і утвердження нових ми ніколи, на думку М. Гайдеггера, не вийдемо поза межі домінування, отже, метафізичного дискурсу. Водночас, витлумачуючи волю до влади як істини і верховної цінності, філософія Ніцше не може вийти поза межі метафізики, оскільки “ця метафізика сама належить до сфери домінування волі до влади [9, с. 93]. Якщо Ф. Ніцше розуміє нігілізм, виходячи з ідеї цінності, то для М. Гайдеггера нігілізм можливість думки про буття. М. Гайдеггер рішуче заявляє: “У той час, як питання про суще було і залишається основним питанням метафізики, ідея цінності прийшла до панування в метафізиці, нещодавно і рішуче завдяки Ніцше, до того так, що метафізика тим самим рішучим чином повернулася до свого прикінцевого існування” [9, с. 96].

Антропологічній думці, на думку М. Гайдеггера, притаманне хибне уявлення про те, що зміна принципів позицій метафізики є лише історією еволюції людського самоусвідомлення, але історія метафізики – це історія істини буття, а отже, маємо розуміти відмінність між безумовною і зумовленою суб’єктивністю [9, с. 143]. Таким чином, як зазначає Б. А. Головка: “Він поділяє сферу “вкоріненості” людини у відчужене їй соціально-історичне буття на дві частини – “невласну” сферу чужого людини буття та “власне історичну” [3, с. 96]. Концепція історичності втілена М. Гайдеггером у концепті “*Dasein*”, де онтологічний поділ проходить між існуванням людини та історичною екзистенцією. Проблема осмислення сутності людини через його відношення до буття як “*Da-sein*” (тут-буття) як присутність та постійний вихід за межі, ускладнюється тим, що має місце закореніла звичка до новоєвропейського способу мислення: людина мислиться як суб’єкт і, таким чином, будь-яке осмислення людини є антропологія. “*Dasein*”, яке ми сприймаємо як трансцендентне щодо знеособленого світу повсякденності “*Man*”, є шляхом людини до підвалин свого існування, істинного буття. Передовсім людина має усвідомити свою закинутість у світ кінченості, а отже, страх перед сущим.

Своєрідність присутності, яка визначається як наповнене буття, М. Гайдеггер, характеризує як екзистенцію. “Людина є людиною, – наголошує М. Гайдеггер, – оскільки вона екзистує” [14, с. 212]. Людина як суще виявилася кинutoю у “турботу”. Таким чином, філософ доходить висновку, “світ є просвіт буття, в яке людина вступає своєю кинutoю істотою” [14, с. 212]. Думка М. Гайдеггера суперечить позиції представників класичної антропології, які виходили з концепту протиставлення тварини і людини. Філософ зазначає, що рослини і тварини, які завжди окреслені своїм навколишнім середовищем, не здатні вільно виступити в просвіт буття, а саме він є світом. Причиною цього є те, що рослини і тварини позбавлені мови. М. Гайдеггер не зупиняється на простому вказуванні відмінності людського світу від природного, передовсім із-за відсутності здатності до мовлення у представників природного світу та висловлює новаторську думку, яка полягає в тому, що: “Мова у своїй сутності не є виявом організму, не є вона і виявом живої істоти. Саме тому ми ніколи не спроможні її сутнісно зрозуміти ні з її знаковості, ні навіть з семантики. Мова є просвітляюче-утаємнене явлення самого Буття” [14, с. 199]. Отже, розуміння природи людської мови можна сприймати як дарунок Буття, і таким чином як осердя людського існування.

Протягом свого існування філософська антропологія, на думку М. Гайдеггера, нагромаджувала природничо-наукові та історіографічні свідчення людського існування, проте не зуміла зрозуміти, що “в екзистенції ніколи не можна мислити деякий специфічний вид серед інших видів живих істот, звісно, якщо людина має потребу замислитися над проблемою сутності свого буття” [14, с. 198]. Крім того, на думку мислителя, навіть “*animaitas*”, яку антропологія приписує людині у порівнянні з твариною, своїм корінням сягає екзистенції. На думку М. Гайдеггера, в “органіці”, а саме так фізіологія називає людське тіло, ми не знайдемо людини. “Тіло людини є дещо принципово інше, ніж живий організм. Застерігаючи, зокрема антропологію, філософію екзистенціалізму та феноменологію, мислитель підкреслює: “Помилка біологізму не переборюється тим, що люди вибудовують над тілесністю людини душу, над душею дух, а над духом екзистенційність і ще голосніше проповідують велику цінність духу, щоб потім знову втопити в життєвому переживанні, застерігаючи про те, що думка руйнує своїми одерев’яненями поняттями життєвий потік, а осмислення буття спотворює екзистенцію” [14, с. 198]. М. Гайдеггер намагається нам показати, що неможливо зрозуміти істину людського буття, вказуючи лише на те, що людина наділена безсмертною душею або розумом або особистими рисами тощо. Причиною цього є неможливість цих напрямків, зокрема, філософської антропології, вийти поза межі метафізичного проекту.

М. Гайдеггер, піддаючи критиці класичну філософську антропологію, дає своє розуміння сутності людського буття і вважає, що завдання людини у світі – “відчути себе посеред сушого-в-цілому” [6, с. 20]. Мислитель заявляє, що людина як суще відрізняється поміж усього іншого сушого тим, що її буття “відмічене відкритим стоянням в середині непотаємності буття, відрізняється завдяки буттю, виокремлене в бутті” [7, с. 32]. Людина – це істота, яка здатна вийти поза межі сушого, що “ми називаємо трансценденцією” [6, с. 22]. Отже, на думку М. Гайдеггера, Ніщо не є предметом, ні будь-якою формою сушого, “Ніщо є умовою можливості розкриття сушого як такого для людського буття” [6, с. 23]. Екзистування людини у напрямі трансценденції виступає підґрунтям сенсу життя людини. “Чим більше ми у своїх стратегемах повертаємося до сушого, тим менше даємо йому можливості вилизнути як такому; тим більше відвертаємося від Ніщо” [6, с. 23].

Людині пора навчитися вільно відпускати себе у Ніщо, – вважає М. Гайдеггер, – тобто “позбутися божків, які у кожного є і у яких кожен має звичку ховатися; наприкінці припустити можливість розмаху цієї безопірності, щоб у своїх злетах вона постійно поверталася до основного питання метафізики: чому є суще, а не навпаки, Ніщо?” [6, с. 26–27]. Філософ показує, що людське життя не набуває більш чорного забарвлення тільки із-за констатації існування Ніщо. Людина шукає сенс життя, тому що вона вже знає, що він існує. Ніщо у такому випадку можна розуміти як смислове начало, яке породжує множину смислів буття. Ми маємо бути готові “відчути в Ніщо місткий простір того, що всьому сушому дарується гарантія буття”. Через Ніщо розкривається суще, а саме, що воно є суще, а не ніщо.

Якщо класична філософія, яка відштовхувалася від сушого, мислила буття як ідею, як енергію, як акт, як волю, то Гайдеггерівська візія сприймає “буття як подію” [13, с. 404]. Людське буття, яке екзистує, не є вищою формою сушого, але воно є те суще, чие буття наділено відкритим стоянням всередині непотаємності буття” [7, с. 32]. Квітка, море, сонце тощо є формами сушого, але вони не наділені свідомістю, і не виділені буттям, і не здатні екзистувати.

Є. І. Андрос підкреслює: “Якраз підхід із позиції єдності буття і ніщо, як взаємозв’язку світла і темряви, і дає можливість досягнути істинне як неутаємнене, як відвертість і відкритість буття” [1, с. 41]. Звернувшись до порівняння антропологічної традиції та фундаментальної онтології М. Гайдеггера, ми бачимо, що традиційна метафізики, зокрема філософська антропологія, під буттям розуміли лише сферу сушого, тоді як М. Гайдеггер пропонує інший мисленнєвий хід, а саме за основу він бере парменідівське уявлення про суще як єдине у його поєднанні з гераклітівською концепцією становлення і таким чином єдність буття та ніщо виступають підґрунтям смислу буття, вони відкривають себе

завдяки зусиллям екзистування, внутрішнього трансцендування та мужності прийняття граничних екзистенційних, межових ситуацій, людина “збирає” суще і витворює смисли свого життя, які лежать в основі сенсу життя. М. Гайдеггер дає приклад надзвичайно багатого визначення буття. Так, у праці “Європейський нігілізм” він зазначає: “Буття відкриває себе нам у якійсь різноманітній протилежності, яка зі свого боку знову ж не може бути випадковою, бо вже простий перелік цих протилежностей вказує на їхній внутрішній зв’язок: буття водночас найбільш багате, водночас найвсезагальніше і найунікальніше, водночас найрозуміліше і таке, яке чинить спротив усякому поняттю, водночас найбільш затерте від ужитку і все одно таке, яке лише вперше настає, водночас найнадійніше і бездонне, водночас найбільш здобуте і найбільш пам’ятне, водночас і найвимовленіше й замовчуване” [9, с. 174].

Своєю чергою, М. Бубер, звертає нашу увагу на те, що “... хоча сам Гайдеггер не вважав своє вчення філософською антропологією і не бажав, щоб воно розглядалося у цій якості, нам треба все ж оцінити ступінь істинності та узгодженості його антропологічного змісту, адже це вчення розглядає конкретність людського життя, яке становить предмет філософської антропології. Іншими словами, всупереч загальному смислові вчення ми повинні піддати його критичному аналізу як внесок у спробу вирішити антропологічне питання” [2, с. 110]. Звісно, внесок М. Гайдеггера у вирішення антропологічного питання полягає насамперед у тому, що він показав обмеженість антропологічного дискурсу та вказав підґрунтя пошуку укоріненості людини, а отже, сенсу її життя, у бутті. Ж. Рюс, розуміючи великий внесок німецького мислителя, зазначає: “Заглянувши таким чином у саму глибину метафізики й освітивши її підземелля, розтлумачивши суть цієї метафізичної традиції, Гайдеггер здійснив надзвичайно важливу справу, яка позначилася на всій філософській думці ХХ сторіччя: після Платона історія метафізики – це історія забуття очевидного і блукань хибними стежками. Гайдеггер пролив світло на самі структури метафізичної думки: він демонтував і розхитав доти найміцніші підвалини філософії. У цій аналітичній роботі, в цій “деконструкції” метафізичної дисципліни Гайдеггер бачить головні завдання нашого часу” [4, с. 67]. Як відомо після М. Гайдеггера Жак Деріда займається справою деконструкції та зруйнує структури метафізичної думки.

Якщо філософська антропологія зупиняється на розумінні людини як *animal rationale*, тоді М. Гайдеггер наголошує на тому, що вона таким чином є виштовхнутою з істини буття. Такого гатунку людина не може бути “пастухом буття”, вона не оберігає та і не плекає його, а “забуває” про нього. М. Гайдеггер зазначає: “Людина у своїй буттєво-історичній сутності є суще, чие буття, будучи екзистенцією, полягає в проживанні біля-буття. Людина – сусід буття” [14, с. 208]. Отже, доля людини – це бути пастухом, стражем буття, турбуватися про нього, а отже, сенс свого життя. Сенс життя також потребує турботи про себе. Повернути сенс життю, на думку філософа, це знайти його заново. Під впливом життєвих негараздів людині видається життя таким, що втратило сенс життя, хоч насправді без підтримки з боку людини, без його плекання воно витончується і людині необхідно заново утверджувати сенсовість свого життя, а це можливо, на думку М. Гайдеггера, лише тоді, коли ми звертаємося за допомогою не до сущого, а до буття. Мислитель наголошує на тому, що “філософія є дещо таке, що стосується кожного”, отже, проблема сенсу життя не може обійти людину, яка живе у світі [12, с. 338].

Важко погодитися з думкою Є. І Андроса, який заявляє, що “... Гайдеггерівські роздуми про буття не спрацювали належним чином і не змогли уберегти європейську цивілізацію від усіх жахів тоталітаризму” [1, с. 44]. М. Гайдеггер лише наголошує, що соціокультурні підвалини сенсу життя людини варто шукати у буттєвій сфері смислів. Заслуга М. Гайдеггера полягає в тому, що він вперше закликає “деконструювати” філософські тексти, щоб відшукувати та відкривати нові смисли буття. Критика класичної антропологічної традиції показала обмеженість її як науки та неможливість вирішити її силами проблеми сьогодення, одна з яких смисл буття людини. М. Гайдеггер показав, що доля людини полягає в приреченості впродовж свого життя відшукувати смисли буття в самому бутті та трансформувати їх у сенс свого життя. Критика М. Гайдеггером антропології спонукала до переорієнтації антропологічного знання та зміни напрямку дослідження антропології.

Сучасна антропологія ХХ сторіччя, яка займає гідне місце в системі народознавчих наук, розпадається на велику кількість напрямів та шукає підґрунтя сенсу життя людини у культурі [5]. Філософська антропологія та філософська гуманістика нашого часу в цілому постали перед необхідністю врахувати гостру критику, якій їх піддав М. Гайдеггер, а згодом М. Фуко, Ж. Дельоз, за традиційні людинознавчі уявлення, за притаманний їм зарозумілий антропоцентризм.

Література:

1. Андрос Є. І. Бівалентність людського ества та проблеми метафізичного зла // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : [монографія] / [Є. І. Андрос ... [та ін.] ; Національна академія наук, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – Київ “Наукова думка”, 2010. – С. 6–86.
2. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М.: “Республика”, 1995. – С. 157–232.
3. Голово Б. А. Філософська антропологія : Навчальний посібник. – К.: ІЗМН, 1997. – 240 с.
4. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. – Київ: Основи, 1998. – 669 с.

5. Сафонік Л. Взаємозв'язок культурної (соціальної) антропології з етнографією, етнологією та соціологією / Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2009. Випуск 12. – С. 155–162.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 16–27. – (Мыслители XX века).
7. Хайдеггер М. Введение к: Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 27–36. – (Мыслители XX века).
8. Хайдеггер М. Время картины мира / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 41–63. – (Мыслители XX века).
9. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 63–177. – (Мыслители XX века).
10. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 177–192. – (Мыслители XX века).
11. Хайдеггер М. Путь к языку / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 259–273. – (Мыслители XX века).
12. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 327–345. – (Мыслители XX века).
13. Хайдеггер М. Время и бытие. / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 391–407. – (Мыслители XX века).
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. / Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 192–221. – (Мыслители XX века).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка від 26 червня 2013 р., протокол № 6

УДК: 167/168:172:177

Оксана Терешкун

ЕТИКА КОЛЕКТИВНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ТЕХНОЛОГІЧНУ ЕПОХУ

Розглянуто проблему колективної відповідальності за подальший науково-технічний, технологічний, інформаційний розвиток в умовах зростання науково-технічного знання і техніко-технологічної могутності глобалізованої техногенної цивілізації як фундаментальну проблему збереження біосфери й виживання людства. Доведено, що зміна етичного статусу відповідальності зумовлена необхідністю побудови нової етики колективної відповідальності в умовах колективного характеру пізнавальної та техніко-технологічної діяльності.

Ключові слова: наука, техніка, технологія, етика відповідальності, колективна відповідальність, технологічна епоха, техногенна цивілізація, людина, технічна діяльність.

O. Tereshkun. Ethics of collective responsibility in technological epoch

Purpose of the paper is philosophical and methodological analysis of scientific and technological development in a globalized collective action and reveal its inherent connection with the ethics of collective responsibility. Considered the problem of collective responsibility for the future of scientific, technical, technological, informational development in the growth of scientific knowledge and technological power of globalized technological civilization as a fundamental problem of preserving the biosphere and human survival. Proved that the concept of collective responsibility in the twentieth century acquires new meanings associated with the changing nature of human activity, which is transformed under the influence of modern technology and the latest technology, getting into the technological era not only highly specialized, but synergistic nature and increasing indirectness in system organized collective practice. Detected inconsistencies technical and ethical competence in industrial society. This gives grounds to conclude about discrepancy traditional ethics to new realities. To overcome existing inconsistencies new ethic is required. It should explicate, together with technological advances we must also make progress in humanity. Shown that mankind should be a new way to think about technology and its consequences, by connecting technology and engineering activities in ethical and social responsibility. Displaying that ethic of collective responsibility is due to the collective human activity in the modern globalized information and communication world. Definitely collective responsibility as a variant of the new ethical project, designed to regulate the scientific and technological development. It is shown that the change in status of ethical responsibility due to the need to build a new ethic of collective responsibility in collective nature of cognitive and technical and technological activities. A new ethic of collective responsibility is intended to contain man-made risks, disasters caused by man-made activities of mankind.

Key words: science, engineering, technology, ethics of collective responsibility, technological era, people, process activities.

O. Терешкун. Этика коллективной ответственности в технологическую эпоху

Рассмотрена проблема коллективной ответственности за дальнейшее научно-техническое, технологическое и информационное развитие в условиях роста научно-технического знания и технико-технологического могущества глобализированной техногенной цивилизации как фундаментальная проблема сохранения биосферы и выживания человечества. Доказано, что изменение нравственного статуса ответственности обусловлено необходимостью построения новой этики коллективной ответственности в условиях коллективного характера познавательной и технико-технологической деятельности.

Ключевые слова: наука, техника, технология, этика ответственности, коллективная ответственность, технологическая эпоха, техногенная цивилизация, человек, техническая деятельность.

Багатовимірність відношення “людина і техніка” може бути виражена крізь призму антропологічних, гносеологічних, онтологічних, екологічних, аксіологічних, культурологічних, естетичних та інших зв’язків. Не менш важливим для філософського осмислення техніки є її етичний аспект. З моменту утворення глобалізованого технічного середовища не тільки теперішнє, а майбутнє людства залежить від сучасної техніки і новітніх технологій, які здатні не лише змінити, а й докорінно повернути соціально-історичний, біологічний і навіть всепланетарний, космічний процес розвитку. Сучасний світ характеризується інтенсивними економічними, політичними, культурними, комунікативними та інформаційними зв’язками. Вони надають сучасній цивілізації системної якості, що проявляється у зростанні залежності країн, регіонів, континентів від флуктуацій розвитку техніко-технологічних процесів. Технічне середовище інтенсифікує, глобалізує, технологізує взаємозв’язки різних рівнів, сприяє стрімкому планетарному поширенню тих форм фінансово-економічного, соціально-політичного життя, типів і

форм культури, цінностей і знань (утилітарних, прикладних), які виявляються найбільш ефективними для задоволення особистих і суспільних потреб. Сучасна цивілізація, відчуваючи на собі тягар технологічної могутності, живе у зовсім новій, унікальній етичній ситуації моральної відповідальності за подальший техніко-технологічний розвиток. Традиційна етика індивідуального морального обов'язку потребує переорієнтації на нову етику майбутнього (не відкидаючи при цьому й традиційний підхід), предметом якої повинні стати дії не окремого індивіда, а колективні дії.

Критичне осмислення масштабних негативних наслідків технічної діяльності, суперечностей у виборі засобів і цілей розвитку сучасної цивілізації відобразилося у філософії техніки. В її рамках здійснено морально-етичну оцінку техніки, технічної діяльності крізь призму понять “відповідальність”, “благо”, “добро”, “зло”, гостро поставлено питання про суб'єкт відповідальності, ціннісну природу технічного розвитку, оцінки результатів і наслідків технічної діяльності тощо. Вирішення гострих проблем, пов'язаних із впровадженням нових видів техніки й новітніх технологій, представники філософії техніки Г. Йонас, Х. Ленк, Г. Піхт, Г. Рополь, А. Хунінг та ін. бачили у розробці нової етичної теорії, яка б відповідала новим глобальним масштабам людської діяльності, враховувала перспективи техногенного впливу на все живе, була зорієнтована на збереження біосфери й людства, віддалені наслідки технічної діяльності, майбутнє. Артикуляція морально-етичних проблем з техніко-технологічним розвитком знайшла своє відображення у численних роботах відомих філософів. Зокрема, М. Вебер розробив етику відповідальності в індустріальну епоху; Х. Ортега-і-Гассет, Ф. Юнкер, М. Бердяєв розглянули вплив техніки на духовність людини, її мораль; Ж. Еллюль дотримувався ідеї етики, що полягала у відмові від влади техніки; К.-О. Апель розробив концепцію планетарної етики відповідальності та її дискурсивно-комунікативну інтерпретацію; Е. Агацці, А. Хунінг розглядали проблему відповідальності інженерів, а Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма – відповідальності в біотехнологіях; науковий інтерес Г. Йонаса, Х. Ленка, Е. Штрюкер становила ідея колективної відповідальності; Г. Піхт досліджував есхатологічну, а В. Гьосле – екологічну концепцію відповідальності. Серед сучасних російських дослідників, які проаналізували взаємодію техніки та моралі, варто назвати А. Вороніна, П. Гаджикурбанову, Т. Імамчі, В. Канке, Н. Козлову, А. Миронову, А. Платонову, А. Рубенса та ін. Прикладними аспектами етики на засадах етики спільної відповідальності, аналізом легітимізаційних, орієнтаційних та регулятивних функцій етичних норм і цінностей стосовно соціальних систем, таких як наука, техніка, технологія, займається український науковець А. Єрмоленко [3; 4]. Автор статті з позиції “завтрашньої сучасності”, тобто очима нащадків, досліджувала проблеми, пов'язані із застосуванням сучасних біотехнологій, їх вплив на ідентичність та самоідентичність індивіда, його відхилення від традиційної системи самоідентифікації та вплив сучасних біотехнологій на природу людини, способи її інструменталізації та технізації, а також здійснила спробу оцінки майбутніх морально-етичних наслідків втручання в геном людини із селекційною метою [11; 12]. Не розглянутою залишилася ідея нової етики колективної відповідальності, яка хоча й актуалізувалася, зокрема у філософії техніки, проте ще не стала цілісною етичною системою як практична програма розгортання протидії численним кризам сучасності.

Мета дослідження – здійснити філософсько-методологічний аналіз науково-технічного розвитку в умовах глобалізованої колективної діяльності та розкрити його іманентний зв'язок з етикою колективної відповідальності.

Об'єктом дослідження є феномен моральної відповідальності в рамках зростання технологічної могутності людства, а предметом – етика колективної відповідальності в технологічну епоху.

Наприкінці ХХ ст. у середовищі німецької філософії техніки було окреслено ідею створення нової прагматичної етики в рамках німецького критичного раціоналізму. Зокрема, німецько-американський філософ Х. Ленк у праці “Pragmatische Philosophie. Pladoyers und Beispiele fur eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie” (Hamburg, 1975) закликав мислителів “звернутися до життєво важливих питань вкрай складного світу техніки, науки й індустрії” [15, с. 256]. Основне завдання практичної філософії в технологічну епоху полягає у розробці, по-перше, конкретних рекомендацій, а можливо, й імперативів (категоричний імператив І. Канта доповнити моральним (онтологічним) імперативом, імперативом колективної відповідальності Г. Йонаса) для суб'єктів пізнавальної та практичної діяльності, по-друге, морально-етичних засад техніко-технологічної діяльності, по-третє, подолання будь-якої фахової обмеженості суб'єктів (не тільки пізнавальної і техніко-технологічної діяльності), їх орієнтації на морально-етичні аспекти своєї діяльності. З цього приводу Г. Йонас зазначав, що, враховуючи кардинально нові модальності людської могутності та її можливі породження, “ціліна колективної практики, на яку ми ступили з переходом до високих технологій, все ще являє собою білу пляму для етичної теорії” [5, с. 37]. Зрозуміло, що вирішальну роль в актуалізації етики колективної відповідальності відіграли зростаюча технологічна могутність людства та негативні наслідки цієї могутності.

Г. Андерс, К.-О. Апель, К. Баертц, Ж. Грейш, Г. Йонас, Х. Ленк, Р. Маккіон, Г. Піхт, Ф. Рапп, Г. Рополь, Х. Сколімовські, В. Гьосле, А. Хунінг, В. Циммерлі, Х. Штаудингер, Е. Штрюкер та ін. вважають, що відповідальність може виступити дієвим морально-етичним чинником стримування негативних наслідків техніко-технологічної діяльності за умови її переосмислення. За змістом поняття “відпові-

дальність” включає ціннісно-приписуючий концепт, який виражає нормативний, етичний рівень дії. Підґрунтям переосмислення феномену відповідальності може виступити новий ступінь свободи, яку надають людству сучасні техніка й технологія. У сучасному світі свобода людини не врівноважена з відповідальністю, а “право і обов’язок розпоряджатися собою неминуче затуляють обов’язок кожної людини перед суспільством і навіть перед майбутнім життям... Суспільство, засноване на економіці ризику, само стає суспільством ... форм ризику (алкоголізм, наркоманія, масова злочинність... криза моральних основ і т.д.)” [1, с. 18–19]. Якщо наука і техніка розширили рамки свободи сучасної людини, то цим рамкам повинен відповідати новий ступінь відповідальності. У трактуванні відповідальності як форми реалізації необхідності відбувається зміна акценту на відповідальність як саму необхідність.

Аналіз змісту відповідальності у філософії техніки здійснювався у двох аспектах. Перший представлений у сфері прикладних та професійних етик, наприклад, біоетика розвивається і функціонує у сфері розвитку біотехнологій (Ю. Габермас, К. Мітчем, Ф. Фукуяма, О. Хьоффе та ін.). Другий аспект пов’язаний з обґрунтуванням універсальної етики відповідальності у глобальних умовах технологічної епохи (В. Гьосле, Г. Йонас, Х. Ленк та ін.). Універсальність моральної відповідальності означає, що ніхто з тих, хто бере участь у реалізації етично неприйнятної проекту чи дії, не може бути звільнений від моральної відповідальності за умови, що у нього була можливість альтернативного вибору чи просто відмови від участі. Х. Ленк у праці “Zur Sozialphilosophie der Technik” (Frankfurt a. M., 1982) зазначає, що сучасна етика повинна бути не тільки більше орієнтованою на все людство, відкритою для майбутнього, соціальною і прагматичною, але й спрямованою на колективного суб’єкта, де через прагматичне застосування у динамічно мінливому світі вона не може бути статичною. Етика повинна враховувати нові можливості впливів, що змінюють природне і людське буття. Вона не може відмовитися від орієнтації на наслідки людської діяльності [15, с. 259]. Концепція колективної відповідальності у XXI ст. набуває нового змісту, пов’язаного зі зміною характеру людської діяльності, яка трансформується під впливом сучасної техніки та новітніх технологій, набуваючи в технологічну епоху не тільки вузько-спеціалізованого, а й синергійного характеру та зростаючої опосередкованості в системоорганізованій колективній практиці. Якщо, наприклад, розглянути науково-технічні проекти, то вони, як правило, є великими проектами, тому їх можна вважати проектами суспільства в цілому.

Розпочатий Х. Аренд і К. Ясперсом дискурс колективної відповідальності стосовно національної колективної провини і відповідальності за злочини проти людства, продовжили В. Гьосле, Г. Йонас, Х. Ленк, Г. Рополь, А. Хунінг та ін. у принципово нових екзистенційних умовах технологічної епохи, яка характеризується “іманентним поєднанням, значним розширенням і раціональною систематизацією сфери науки, техніки й індустрії” [15, с. 224]. Окреслені феномени у своїй сукупності створюють інтегровану систему та організацію технології, що перетворює “технічну епоху”, “наукову цивілізацію” в “епоху технологічну”, в якій навіть соціальні проблеми вирішуються надто технологічно (див.: Lenk H. Philosophie im technologischen Zeitalter. – Stuttgart – Berlin – Köln, 1971. – S. 7–17). Нова етика колективної відповідальності зумовлена колективною діяльністю людини в сучасному глобалізованому інформаційно-комунікативному світі. Колективна відповідальність – це “варіант нового етичного проекту, покликаною регулювати науково-технічний розвиток” [9, с. 59].

Техніка, суттєво впливаючи на всі сфери життя людини і суспільства, створила багатоманітність нових ситуацій, зміщуючи акценти у наших уявленнях про моральні цінності. В результаті прискореного науково-технічного розвитку вони виявляються постійно застарілими, формальними, а інколи спотвореними і не придатними для застосування. В умовах технологічного прогресу концепція відповідальності може використовуватися і для описання та дискриптивно-теоретичного пояснення дій, і для їх нормативного оправдання чи обґрунтування, і для нормативної оцінки дій. Неузгодженість технічної та етичної компетентності в умовах техногенної цивілізації дає підставу для висновку про невідповідність традиційної етики новим реаліям. Для подолання наявної неузгодженості потрібна нова етика, яка повинна розтлумачити, що “якщо ми бажаємо разом з технічним прогресом ще й досягти прогресу в гуманності, то ми повинні про техніку та її наслідки розмірковувати по-новому, відтак, ми усвідомимо більше, ніж будь-коли раніше в історії, що техніка й інженерна діяльність взаємопов’язані етичною і соціальною відповідальністю” [14, с. 407].

Людство впродовж усієї історії завжди робило все, що можна було зробити за наявності політичних та економічних умов. Проте проведення науково-технічних досліджень та їх впровадження у життя без врахування соціального та етичного аспектів приховує у собі велику потенційну небезпеку. Етичне ставлення до використання техніки й технології не може обмежуватися тільки професійною етикою інженера, конструктора чи технічного працівника. Воно стосується всіх членів суспільства, техногенної цивілізації загалом, адже “необережне поводження користувачів зі складною технікою може привести до катастрофічних наслідків” [2, с. 305]. Відповідно традиційна етика морального обов’язку, що була орієнтована на окремого індивіда, повинна спрямуватися на колективного суб’єкта, її предметом повинні стати не дії окремого індивіда, а колективні дії. Індивідуальна відповідальність у технологічну епоху не здатна охопити сучасні соціальні та етичні трансформації в науці, техніці і технології, тому що проблема атрибутивності відповідальності має соціотехнічний характер.

Проте існує суттєва проблема у трактуванні самої ідеї колективної відповідальності. Вона пов'язана, по-перше, з невизначеністю самого поняття, по-друге, з високим ступенем опосередкованості та фрагментарності колективної діяльності, які водночас характеризуються вузькою спеціалізацією, по-третє, зі слабкою артикуляцією у сучасному суспільстві, по-четверте, зі здійсненням редукції відповідальності соціального цілого у випадках колективної діяльності до відповідальності окремих індивідів, які входять до складу цього соціального цілого. Окреслені чинники призводять до ухиляння від відповідальності. Навіть сама можливість колективної відповідальності зменшує міру індивідуальної відповідальності, провокуючи на безвідповідальні дії. При цьому “докори сумління індивіда вщухають, якщо він бере участь у діях, за які не несе одноосібної відповідальності” [13, с. 102]. Колегіальне прийняття рішень та колективна діяльність формують “колективну інтенціональність”, яка з необхідністю породжує сукупну, а отже, колективну відповідальність певного співтовариства як єдиного цілого. Колективна інтенціональність – це певна група, яку можна вважати як особливе особистісне утворення в результаті відмови від розгляду особистості тільки в антропологічному аспекті. Прикладом може бути корпоративна відповідальність. Якщо розуміти особистість як суб'єкт дії, для якого характерні наявність наміру дії, здатність здійснювати аналіз (особливо негативних наслідків), брати до уваги інтереси інших суб'єктів діяльності, то під таке визначення особистості підпадають корпорації, компанії та інші колективні утворення. Відповідно всі вони можуть виступати як суб'єкти моралі, що наділені певними правами й обов'язками, зокрема колективною відповідальністю. Характер прийняття рішень у корпораціях глибоко інституціоналізований і деіндивідуалізований, він тісно прив'язаний до минулого діяльності корпорації, її традицій, нормативів та цінностей, а тому не може розглядатися як результат індивідуального рішення членів ради директорів. Загалом “колективи-конгломерати” на зразок великих корпорацій, у яких внутрішня персональна ідентичність не має жорсткої кореляції зі сталістю персонального складу, можуть виступати суб'єктами колективної відповідальності [10, с. 79].

Сучасна техніка формує наш життєвий світ, тісно взаємодіючи з соціальними, політичними, юридичними та ін. сферами, вносячи суттєві зміни в усі сфери життєдіяльності людини та суспільства. Актуальною постала проблема боротьби з кібер-злочинністю, кібер-зломами різноманітних систем, “метою яких є не тільки порушення роботи чи паралізація роботи складних соціотехнічних систем, а й зомбування і навіть перехоплення зовнішнього управління такими системами. Тепер кібер-кримінальність частково стала повсякденною реальністю” [7, с. 310]. Х. Ленк у праці “Філософія в технологічному еру” зазначав, що сплетіння технічних і соціальних процесів утворюють нові, раніше не існуючі та швидко ускладнювані системи – соціотехнічні комплекси. Передбачити їх появу, а тепер і розрахувати їх розвиток та можливі технологічні ризики стає все складніше. У такій ситуації “соціальна відповідальність у техніці розглядається як спрямована на майбутнє, не якась виняткова, а така, що торкається всіх, моральна відповідальність” [7, с. 311]. Взагалі моральна відповідальність стосовно техніки повинна поширюватися на все суспільство, бути відкритою для всіх, спрямованою на майбутнє природи і людства, а також передбачати диференційованість відповідальності стосовно технологічних ризиків відповідно до оцінки міри провини та розподілу обов'язків. Вона не може бути поділена на безліч відповідальностей за виконання завдань, функцій чи ролей, внаслідок чого складається враження анонімності колективних дій, які елімінують можливість персональної відповідальності. Моральна відповідальність не припускає формули: “розділяй відповідальність і будь сам прощений та невинний” [6, с. 159]. Саме тому, підкреслює Х. Ленк, “групову відповідальність недозволено демократично “розбавляти водою”, розчиняти у безлічі облич, внаслідок чого особиста відповідальність потай зникає, а кількість “співучасників” відповідальності збільшується. Групова відповідальність повинна бути тісно прив'язана до діяльності кожного індивіда у групі, причому доволі конкретно” [6, с. 159].

Технологізація всіх сфер людської життєдіяльності значно ускладнює соціальне життя. Криза моральності проявляється не тільки в катастрофічному погіршенні моральної статистики, яка стосується масової поведінки, а й у суттєвому погіршенні політичних, економічних, адміністративно-управлінських рішень, які приймають сучасні еліти [8, с. 184]. В умовах ринкового господарювання і високої конкуренції з'являються побічні негативні наслідки стратегічно неузгоджених дій суб'єктів, які ніхто не хотів і не передбачав, а отже, за які ніхто не несе відповідальності. Нескоординована діяльність, а також синергетичний та кумулятивний вплив підсилюють одне одного. В результаті безневинні окремо взяті дії можуть призвести до будь-яких негативних наслідків у поєднанні з іншими непередбачуваними чинниками. Людству треба усвідомити, що могутність техніко-технологічних процесів і людських діянь виявилася значно більшою, ніж наша сила передбачення. Тому ми повинні враховувати зв'язки, що множаться, особливо нелінійні, взаємовплив різноманітних чинників у складних системах, які становлять основу найрізноманітніших ризиків і небезпек. Не справляючись з управлінням та не контролюючи свого теперішнього, людина не здатна уявляти, планувати, розраховувати майбутнє та чітко усвідомлювати минуле.

Отже, нова етика колективної відповідальності покликана стримувати техногенні ризики, катастрофи, викликані техногенною діяльністю людства. Вона повинна відповідати новим масштабам людської

діяльності, обов'язково передбачати та враховувати можливі наслідки колективної технічної практики, бути орієнтованою на збереження біосфери, природи людини, її сутнісних сил (атрибутивних характеристик) та майбутнього людства. І якщо людство не може відмовитися від розвитку науки, техніки і технології ні в теперішньому часі, ні в майбутньому, то воно спроможне надати цим людським витворам морального сенсу. Для проєктів майбутнього існує нагальна потреба в участі моральності у формі колективної відповідальності. Етика повинна стати практичною філософією будь-якої сучасної дії. Спонукальними мотивами актуального морально відповідального життя сучасності повинні стати далекосяжність прогнозів, глибина замислів, колективна відповідальність за майбутнє людства та аскетичний ідеал, який вимагає неабиякої мужності у споживацькому суспільстві.

Література:

1. Васильчук Ю. А. Социальное развитие человека в XX веке // *Общественные науки и современность*. – 2001. – № 1. – С. 5–26.
2. Горохов В. Г. Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации // *Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека* / отв. ред. Г. Л. Белкина ; ред.-сост. М. И. Фролова ; предисл. Г. Л. Белкиной, С. Н. Корсакова. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 296–307.
3. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
4. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
5. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / перевод с нем., предисловие, примечания И. И. Маханькова. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 480 с. – (Человек и мир).
6. Ленк Х. Размышления о современной технике / пер. с нем. под ред. В. С. Стёпина. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 183 с.
7. Ленк Х. Социальная ответственность человека за надежность сложных социотехнических систем // *Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека* / отв. ред. Г. Л. Белкина ; ред.-сост. М. И. Фролова ; предисл. Г. Л. Белкиной, С. Н. Корсакова. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 308–317.
8. Панарин А. С. Глобализация // *Глобалистика: Энциклопедия*. – М.: ОАО Изд-во “РАДУГА”, 2003. – 1327 с.
9. Платонова А. В. Коллективная ответственность “человека технического”: необходимость или путь к безответственности? // *Вестник Томского государственного университета*. – 2012. – № 357. – С. 59–62.
10. Прокофьев А. В. О возможностях реабилитации идеи коллективной ответственности // *Вопросы философии*. – 2004. – № 7. – С. 73–85.
11. Терешкун О. Ф. Морально-етичні аспекти інструменталізації та технізації людини в сучасних біотехнологіях // *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць*. – Вип. 535. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 194–201.
12. Терешкун О. Ф. Сучасні біотехнології та ідентичність індивіда // *Наукові записки. Серія “Філософія”*. – Острог: В-во Національного університету “Острозька академія”, 2011. – Вип. 8. – С. 230–242.
13. Хёсле В. Философия и экология. – М.: Наука, 1993. – 202 с.
14. Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности // *Философия техники в ФРГ: пер. с нем. и англ. / составл. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова*. – М. : Прогресс, 1989. – С. 404–419.
15. Шишков И.З. В поисках новой рациональности: Философия критического разума. – Изд. 2-е. – М.: Эдиториал УРСС, 2010. – 400 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника від 18 червня 2013 р., протокол № 15

Олексій Ведров

ЕМАНСИПАТИВНИЙ ІНТЕРЕС У СОЦІАЛЬНИХ НАУКАХ: ОДНЕ ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ СТАРОГО КОНЦЕПТУ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

У статті розглядається ідея емансипативної соціальної науки та дослідницький проект "Реалістичні утопії" Ерика Оліна Райта у світлі поняття емансипативного інтересу соціальних наук і принципу універсалізації моральних норм Юргена Габермаса. Увага приділяється, серед іншого, нормативному ядру цього дослідницького проекту та можливостям співпраці соціальних науковців, які беруть участь у ньому, із морально-практичними дискурсами.

Ключові слова: критичні соціальні науки, емансипативний інтерес, принцип універсалізації, Юрген Габермас, Ерик Олін Райт, реалістичні утопії, дискурс-етика.

O. Viedrov. Emancipatory Interest in Social Sciences: A Practical Realization of an Old Jürgen Habermas' Concept

The article contextualizes the idea of emancipatory social science by Erik Olin Wright and his research project "Real Utopias" within the framework of knowledge interests theory, particularly of emancipatory interest of social sciences, and of the universalization principle of moral norms by Jürgen Habermas. Emancipatory interest is to be understood as a way to formulate research questions so that they correspond to a leading interest of humanity: exploring and overcoming of distorted communication forms and false consciousness forms caused by the former.

A particular attention is paid to normative foundations of the Real Utopias project such as equality, democracy, sustainability, and community. These principles are argued to be able to claim universal validity, in spite of their understanding by their author. They can be understood as the most universal of all possible substantive norms which can pass the universalization test. Alternatively, it is possible to deduce them from ultimately justified (in the sense of transcendental pragmatics by Karl-Otto Apel) moral norms. Such steps of Wright's emancipatory social science as clarifying foundations, diagnosis and critique of social institutions, thinking about alternatives, and developing a way of transformation, are considered from the point of view of emancipatory knowledge interest and principle of universalization. Some ways of cooperation of Real Utopias project with moral practical discourses are explained, among them analysis of functioning of big social institutions, evaluating their compatibility with needs of social actors as well as with moral foundations of democratic egalitarianism, analysis of desirable, viable, and (at least in the long run) achievable alternatives to existing institutions.

Key words: critical social sciences, emancipatory interest, universalization principle, Jürgen Habermas, Erik Olin Wright, real utopias, discourse ethics

А. Ведров. Эмансипативный интерес в социальных науках: одно практическое воплощение старого концепта Юргена Хабермаса

В статье рассматривается идея эмансипативной социальной науки и исследовательский проект "Реалистические утопии" Эрика Олина Райта в свете понятия эмансипативного интереса социальных наук и принципа универсализации моральных норм Юргена Хабермаса. Внимание уделяется, среди прочего, нормативному ядру данного исследовательского проекта и возможностям сотрудничества участвующих в нем ученых с морально-практическими дискурсами.

Ключевые слова: критические социальные науки, эмансипативный интерес, принцип универсализации, Юрген Хабермас, Эрик Олин Райт, реалистические утопии, дискурс-этика.

Ідею трьох інтересів пізнання, що імпліцитно спрямовують будь-яку наукову діяльність, докладно подав Юрген Габермас у книзі "Пізнання та інтерес" [3], вперше виданій 1968 року. Його переважно історико-філософський спосіб представлення концепції інтересів пізнання Карл-Отто Апель доповнив систематичним філософським обґрунтуванням. У соціально-політичному контексті студентських і робітничих виступів у Європі особливо бурхливу дискусію викликала ідея критичних соціальних наук, що керуються емансипативним інтересом пізнання та поєднують вивчення соціальних реалій із їхньою критикою (див., зокрема, [4]). Пізніше, у новому контексті, позначеному зростанням популярності неоліберальної політичної моделі, поняття критичних соціальних наук, а разом із ним і емансипативного інтересу соціальних наук вийшли з моди. Останній згадувався хіба що в контексті вивчення інтелектуальної біографії Юргена Габермаса [1]. Та попри те, що критичні соціальні науки перестали бути популярним об'єктом філософських дебатів, а в самих соціальних науках було значною мірою реабілітовано веберівський принцип "свободи від оцінки", явище критичних соціальних досліджень нікуди

не зникло. Значна кількість соціологів, політологів, істориків тощо продовжували розглядати свої дослідження як частину практичної діяльності з трансформації суспільства¹.

У цій статті ми проілюструємо актуальність поняття емансипативного інтересу соціальних наук на прикладі дослідницького проекту американського соціолога Ерика Оліна Райта. Ми обрали саме цей приклад з двох причин: по-перше, цей проект являє собою емпіричне соціальне дослідження, яке рухається не навпомацки, без теоретичного каркасу, а в межах спеціально розроблених загальних теоретичних рамок, які включають також сильне нормативне ядро; по-друге, це нормативне ядро включає низку положень, що фактично переформулюють і удокладнюють ідею емансипативного інтересу соціальних наук та застосовують представлений Юргеном Габермасом принцип універсалізації до наукової розробки проекту альтернативного суспільства. Без прямих посилань на ці габермасіанські ідеї Райт визначає свій проект як різновид “емансипативної соціальної науки” [5, с. 10]. Нижче буде нагадано, в чому полягають ідея емансипативного інтересу соціальних наук (при цьому ми спиратимемося на результати власного дисертаційного дослідження [7]) та принцип універсалізації, а після цього – проілюстровано їх практичне втілення в проекті емансипативної соціальної науки Ерика Оліна Райта.

Апріорні трансцендентальні інтереси можна визначити як провідні постановки питання в певних наукових дисциплінах, що відповідають якомусь із життєвих інтересів людського роду та є їхнім науковим втіленням і переформулюванням. Так, технічний когнітивний інтерес, яким керуються природничі науки, стосується опанування природи людиною в процесі праці. Практичний інтерес, визначальний для наук про дух (історії, літературознавства, правознавства тощо), визначає прагнення до порозуміння соціальних акторів у діалозі. Емансипативний інтерес лежить в основі викриття й подолання викривлених форм комунікації та зумовлених ними хибних форм свідомості. Саме емансипативний інтерес пізнання цікавитиме нас нижче, оскільки ним керуються критичні соціальні науки.

Критична соціальна наука в науковчenni Апеля та Габермаса традиційно пов’язувалася з методом психоаналізу (який у нашому контексті є нерелевантним) та критикою ідеології. У широкому сенсі до критичної ідеології можна зарахувати й критику “об’єктивного духу”, тобто інституцій, настанов, автоматичних зразків поведінки, культурних артефактів і цілих сфер культури та ін. Цей метод покликаний не тільки аналізувати наявні стани справ, а й здійснювати терапію, даючи діагноз соціально-політичної чи культурної ситуації та окреслюючи можливі шляхи виходу. Тому за особливий метод критичної соціальної науки пропонувався середній шлях між традиційними підходами пояснення та розуміння: цей метод має “пояснювати” дії, оскільки він може спрогнозувати вчинки дієвця, знаючи витиснені мотиви, але водночас він “розуміє” смисл самих цих мотивів і спонукає самого досліджуваного краще зрозуміти мотиви його дій [1, с. 126–127]. Такий підхід дозволяв проголошувати “зняття” старої суперечки між прихильниками герменевтичних наук про дух та тією традицією соціальних наук, що ґрунтується на недовірі до самовиразу та саморозуміння соціальних акторів і закликає аналізувати структурні чинники, які розвиваються за своєю автономною логікою і діють “за спиною” акторів. Тому він вимагає від соціального науковця відійти від мови самих акторів та розробити альтернативний категоріальний апарат, який би дозволив проаналізувати ці не усвідомлені акторами чинники, що впливають на їхню поведінку й мовлення. При цьому пріоритет у теорії наук Апеля та Габермаса надається розумінню: пояснення в критичних соціальних науках – це тільки тимчасовий “допоміжний засіб” дослідження у випадку, якщо мотиви акторів є непрозорі для них самих та їхнього оточення, з метою зробити ці мотиви прозорими.

У структурі емансипативного інтересу пізнання можна виділити два аспекти: позитивний і негативний. Адже для викриття хибних форм свідомості як хибних або викривлених форм комунікації як викривлених потрібен позитивний критерій. Не імунізований емансипативний інтерес, орієнтир, підвладний критиці, сам підпадав би під підозру приналежності до форм хибної свідомості. Тож позитивним аспектом емансипативного інтересу є ангажемент у конкретній історичній ситуації, що керується знанням про критерії невикривленої комунікації². Натомість негативний аспект полягає у виявленні й подоланні хибних форм свідомості й системних викривлень комунікації.

Дискусійним було і залишається питання про трансцендентальний статус інтересів пізнання. У цій суперечці між трансценденталістами-апеліанцями та габермасіанцями, що вважають інтереси пізнання радше культурною константою, яка для нас є неунікною, але чиє постання не було абсолютно необхідним, ми ближчі до першої позиції. При цьому є підстави для того, щоб розглядати технічний, практич-

¹ Важливо зауважити, що ця практична спрямованість, а подеколи й пряма підпорядкованість практичним цілям, зовсім не вимагає фальсифікацій чи замовчувань у науці. У тому, що стосується встановлення фактів і зв’язків між ними, критичні соціальні науковці намагаються бути так само добросовісними, як і інші науковці. Відрізняє їх не ставлення до встановлення істини в науковому дослідженні, а специфіка вибору досліджуваних тем і провідних запитань, категоріального апарату, зіставлення фактичних станів справ з нормативними ідеалами тощо.

² Критерії невикривленої комунікації можна отримати завдяки граничному обґрунтуванню тверджень, що здійснюється в перевірці на можливість їх осмисленого заперечення (ті твердження, які не можна заперечити без перформативної суперечності, є гранично обґрунтованими і не підлягають критиці). Тут ми не можемо зупинитися на складній проблемі граничного обґрунтування докладніше, хоча вона й важлива для розуміння описаного проекту критичних соціальних наук.

ний та емансипативний інтереси як регулятивний принцип, а не як конститутивний принцип пізнання. Адже гранично обґрунтовані імперативи, такі як піклування про виживання універсальної спільноти суб’єктів комунікації та піклування про встановлення якнайкращих умов для дискурсу, вільного від панування, передбачають звільнення від примусу зовнішньої та внутрішньої природи. А звільнення від примусу зовнішньої та внутрішньої природи (сутність інтересів пізнання) є умовою виконання цього імперативу. Наприклад, час як умова можливості внутрішнього досвіду кладе межу врахуванню всіх потенційних критичних внесків до дискусії, а нерівний доступ до освіти робить можливість участі в дискурсах сильно залежною від місця народження, сім’ї та біографії, іншими словами, від контингентних обставин. Долання таких примусів, імпліковане гранично обґрунтованими моральними імперативами, і можна вважати “сенсом” людського пізнання.

Таким є обґрунтування теоретичного ядра критичних соціальних наук з погляду трансцендентальної чи універсальної прагматики. Проте як відбувається взаємодія цих наук із конкретними проблемами життєсвіту та конкретною політичною практикою? Для прояснення цього питання стає в нагоді поняття морально-практичних дискурсів, тобто таких дискурсів, де в процесі пошуку консенсусу обґрунтовуються прийнятні для учасників дискурсу моральні норми. За критерій чинності обґрунтованої в такому дискурсі норми може слугувати запропонований Юргеном Габермасом принцип універсалізації: “Норма є чинною саме тоді, коли передбачувані наслідки та побічні дії, які з’являються із загального дотримання її для становища інтересів і ціннісних орієнтацій *кожного*, можуть без жодного примусу спільно приймати *всі*, кого ця норма стосується” [8, с. 64]. Варто наголосити, що цей принцип сам по собі не є моральною нормою, а лише мірилом оцінки моральних норм. Співпрацюючи з морально-практичними дискурсами, соціальні науки можуть здійснювати аналіз наявної ситуації, виходячи з актуальних для цих дискурсів тем і питань, а також формулювати релевантні для практичних дискурсів теми та питання. Крім того, соціальні науки здатні оцінювати проекти трансформації суспільства (як конкретні реформи, так і масштабні альтернативні візії) як на відповідність обґрунтованим у практичних дискурсах моральним нормам і фактично поділюваним цінностям, так і на наближення реальних умов комунікації до ідеальної комунікативної ситуації.

Ідеал наближення реальних умов комунікації до ідеальної комунікативної ситуації, а також природа емансипативного інтересу соціальних наук дозволяють обґрунтувати такий імператив соціального науковця: роби все залежне від тебе як соціального науковця, який продукує *інтерсуб’єктивно чинне знання про суспільство*, задля виявлення та подолання систематичних обмежень комунікації, забезпечуючи тим самим *приріст свободи та раціональності* для людства [7, с. 166]. “Свобода” в цьому формулюванні означає подолання примусу в комунікації, а “раціональність” – перехід дедалі більшої кількості зрізів дійсності до культурного горизонту чи запасу знання внаслідок уже досягнутого в дискурсі консенсусу.

Після цього короткого ескізу ідеї критичних соціальних наук, що керуються емансипативним інтересом, та можливостей співпраці таких наук з морально-практичними дискурсами ми перейдемо до розгляду сучасного наукового проекту, що втілює ці ідеї – проекту реалістичних утопій (*real utopias*) Ерика Оліна Райта.

Проект реалістичних утопій Райт розглядає як компонент емансипативної соціальної науки, де слово “емансипативна” позначає “центральну моральну ціль у виробництві знання – ліквідацію пригноблення та створення умов для людського процвітання” [5, с. 10]. Наукову практику, яку ми, слідуючи традиції, називали “критичною соціальною наукою”, він експлікує як поняттєво розрізнені “критичну соціальну науку” і “емансипативну соціальну науку”. *Критична* соціальна наука виходить із того, що “багато форм людських страждань та багато дефіцитів людського процвітання є результатом наявних інституцій і соціальних структур”. Натомість *емансипативна* соціальна наука передбачає, що “перетворення наявних інституцій і соціальних структур у правильний спосіб спроможне суттєво обмежити людське страждання та розширити можливості для людського процвітання” [6, с. 2]. Перша приблизно відповідає описаному нами вище негативному аспекту емансипативного інтересу, тоді як друга – його позитивному аспекту. У визначенні емансипативної соціальної науки неоднозначним є формулювання “у правильний спосіб”, тому дещо згодом ми спробуємо прояснити його значення.

Ідея емансипативної соціальної науки містить чотири основних складники: прояснення моральних засад, діагноз і критика соціальних інституцій, пошук альтернатив, розробка шляху перетворень.

Формулювання моральних засад дає орієнтир для наявних інституцій і соціальних структур та розробки альтернатив їм. Оскільки запропоновані Райтом моральні орієнтири фактично є формулюванням максимально широких субстанційних норм, які можуть пройти тест на універсалізацію, варто навести повне формулювання цих принципів. Перший із них – це принцип *рівності*: “У соціально справедливому суспільстві всі люди мали б однаково широкий доступ до соціальних та матеріальних умов, необхідних для повноцінного життя” [6, с. 4]. Принцип *демократії* доповнює попередній принцип вимогою прямої участі людей в організації засад їхнього соціального життя: “У повністю демократичному суспільстві всі люди мали б рівний доступ до необхідних умов осмисленої участі в рішеннях

стосовно питань, які впливають на їхні життя” [6, с. 5]. (В іншому місці Райт називає принцип рівності принципом соціальної справедливості, а принцип демократії – принципом політичної справедливості [5, с. 12]). Фактично принцип демократії можна отримати шляхом поширення принципу універсалізації на оцінку соціальних структур загалом, і його переформулювання з критерію моральних норм на опис бажаного ідеального стану. Наступна засада, принцип *сталості*, віддає належне тому факту, що люди майбутніх поколінь не можуть брати прямої участі в наших сьогodнішніх рішеннях, які вплинуть на їхні життя, і тому пропонує враховувати їхні інтереси під час організації соціальних структур уже сьогодні: “Майбутні покоління повинні мати доступ до соціальних і матеріальних умов повноцінного життя щонайменше на тому ж рівні, що й сучасне покоління” [6, с. 5]. Пізніше Райт додав до цих трьох засад ще одну – принцип спільноти або солідарності, який вимагає співпраці завдяки турботі про інших, а не лише завдяки переслідуванню власного інтересу. Однак можна побачити, що ця засада виходить за межі формальної раціональної етики та ставить вимогу до мотивації вчинків [9]. Проте непрямцю вимогу можна розуміти і як вимогу до соціальних інституцій, які варто облаштувати таким чином, щоб вони виховували в людських суб’єктах неогоїстичні диспозиції поведінки.

Наступним кроком у проекті емансипативної соціальної науки є діагноз і критика наявних інституцій, тих соціальних структур, які призводять до людського страждання і віддаляють суспільство від утілення задекларованих моральних ідеалів [5, с. 11–20; 6, с. 6–8]. Залежно від предмета дослідження, такий аналіз може зосереджуватися на різноманітних дискримінаційних структурах, на наслідках капіталістичного господарювання для людських життів чи внутрішніх обмеженнях цієї форми господарювання, на фіксації дефіцитів демократії з боку держави тощо.

Наступний компонент емансипативної соціальної науки – пошук альтернатив – передбачає, крім власне пошуку нових можливостей організації суспільства, їх оцінку з погляду трьох критеріїв: бажаності, життєздатності та досяжності [5, с. 20–25]¹. У виразі “реалістичні утопії” критерій бажаності стосується слова “утопії”, а критерій життєздатності та досяжності – слова “реалістичні”. Бажаність означає просто відповідність альтернативної візії запропонованим моральним орієнтирам. Однак занадто часто в історії спроби втілення такої візії призводили до людських страждань і закріплення нових форм соціальної та політичної несправедливості. Тому не менш важливо переконатися в тому, що ці візії зможуть пройти перевірку історією і не впадуть під тиском внутрішніх суперечностей чи зовнішніх чинників (критерій життєздатності). Нарешті, перш ніж братися до втілення альтернативної візії, варто оцінити реальні можливості її втілення тут і зараз (критерій досяжності). Проблема з критерієм досяжності полягає в тому, що досяжність певної альтернативи може варіюватися зі зміною історичного контексту, тобто те, що не є досяжним сьогодні, може стати таким завтра. Саме тому має сенс роздивлятися в пошуках бажаних життєздатних альтернатив, навіть якщо їхня негайна досяжність є сумнівною. Як емпіричний соціолог Райт приділяє значну увагу опису та аналізу конкретних, уже втілених у деяких регіонах світу реалістичних утопій, таких як інтернет-проект “Вікіпедія”, робітничі кооперативи, партисипативний бюджет (бюджет, що розробляється безпосередньо членами громади), безумовний базовий дохід (не прив’язана до жодних умов виплата певної суми, що покриває базові життєві потреби, абсолютно всім громадянам) тощо. Щобільше, дослідницький проект “Реалістичні утопії” є колективним: низка соціологів, політологів і економістів із різних країн працює над пошуком прогресивного втілення у світі таких ідеалів, як пряма демократія, гендерна рівність, співвласність робітників на підприємствах і колективне управління підприємствами тощо. Обговорення експертів і експертів у межах проекту, присвячене перспективам досягнення гендерної рівності, відбувалося й в Україні [11].

Останній компонент емансипативної соціальної науки, розробка шляху перетворень, покликаний розробити та оцінити конкретні можливості трансформації суспільства. Для цього потрібно 1) дослідити механізми відтворення наявних суспільних інститутів, 2) проаналізувати внутрішні суперечності наявних суспільних інститутів та знайти пробіли, що уможлиблюють перетворення; 3) виявити динаміку розвитку соціальних процесів як таких, що не підкоряються волі конкретного актора (або простій сумі їхніх воль) і містять непередбачені (а часом і непередбачувані) наслідки дій; 4) розробити теорію колективних акторів та їхніх стратегій [5, с. 25–29]. Серед стратегій суспільної трансформації Райт виділяє три основних типи: стратегії розривів (*ruptural transformations*, радикальні революційні зміни), стратегії ніш (*interstitial transformations*, створення альтернативних соціальних інституцій у наявній системі) та стратегії симбіозу (*symbiotic transformations*, використання потенціалу наявних інституцій для поступової трансформації соціальних структур, включно з самими цими інституціями) [6, с. 20–21]. Звичайно, кожна із цих стратегій містить свої ризики та обмеження, тому дослідницьке завдання полягає в тому, щоби знайти якомога більш ефективне їх поєднання у конкретних історичних умовах.

Насамкінець варто зазначити, оцінюючи концепцію емансипативної соціальної науки та, зокрема, дослідницький проект “Реалістичні утопії” у світлі габермасіанської ідеї критичних соціальних наук, що керуються емансипативним інтересом. Цей проект є прикладом такої соціальної науки, що не об-

¹ Фрагмент книги “Уявляти реалістичні утопії”, присвячений пошуку альтернатив, доступний також в українському перекладі [10].

межується лише описом наявних станів справ і каузальним поясненням чи прогнозуванням процесів, а розуміє себе як частину етичного зобов'язання перетворення світу відповідно до ідеалів демократичного егалітаризму. “Свобода від оцінки” в цьому проекті не є релевантною. Фактично соціальна наука цього типу експліцитно слідує вимозі, що міститься в запропонованому нами формулюванні імперативу соціального науковця. Може постати питання про інтерсуб'єктивну значущість запропонованих моральних ідеалів, з огляду на які оцінюються соціальні інституції та розробляються альтернативи: чи не спираються вони на партикулярні цінності науковця, який монологічно працює над їх утіленням, не питаючи про те, чи поділяють ці цінності можливі порушені? На жаль, сам Райт дає підстави для такої інтерпретації, стверджуючи, що ці цінності не обов'язково є універсальними, а просто такими, що він особисто їх поділяє [9]. Навряд чи роль науковця є сумісною з намаганням використати наукову діяльність для втілення субстанційного етосу, власного світогляду і власних цінностей у соціальних інституціях, що стосуються великої кількості людей. Однак, на щастя, на це можна дати дві відповіді – габермасіанську чи апеліанську. Габермасіанська відповідь полягала б у тому, що запропоновані моральні орієнтири є максимально універсальними і такими, чий шанс пройти перевірку на можливість універсалізації є досить великим. Тобто за наявності повноцінної інформації всі учасники дискурсу, заторкнуті наслідками втілення цих моральних ідеалів, з високою долею імовірності дійшли б консенсусу щодо їх бажаності. Значною мірою обіцянка цих ідеалів є іманентною уже наявним демократичним соціальним інституціям, актуальній культурній субстанції, і справа полягає лише в тому, щоб уможливити реальне втілення цих обіцянок. Апеліанська ж відповідь прямо заперечила б відмові Райта від ствердження універсальної значущості запропонованих моральних ідеалів, оскільки їх доволі легко дедукувати за допомогою граничного обґрунтування моральних норм. Наприклад, той, хто заперечує ідеал рівної демократичної участі в рішеннях щодо організації спільного життя людей, впадає до перформативної суперечності, оскільки не визнає універсального характеру домагань значущості, що містяться в цьому твердженні як внескові до дискурсу. Тож моральні засади, запропоновані Райтом, прекрасно втілюють позитивний аспект емансипативного інтересу. Цей позитивний орієнтир уможливує як критику соціальних інституцій, так і розробку альтернатив тим інституціям, що виявляють суттєві дефіцити. Треба наголосити, що, на відміну від ідеї критичної соціальної науки у виконанні Франкфуртської школи, яка робила наголос на критиці ідеології як дискурсивних практик, емансипативна соціальна наука у виконанні Райта зосереджується швидше на критиці соціальних інституцій, зокрема форм господарювання. Проте ці два бачення поєднані, оскільки розширене тлумачення критики ідеології може включати критику “об'єктивного духу”, тобто також і соціальних інституцій. У прямій співпраці з морально-практичними дискурсами, де, крім науковців, найбільш активну участь беруть політичні актори, емансипативна соціальна наука Райта аналізує роботу систем та великих інституцій, співвідносить їх із потребами та можливостями соціальних дієвців, оцінює їх відповідність моральним засадам демократичного егалітаризму, шукає, розробляє та аналізує можливі альтернативи, що були б не тільки бажаними, а й життєздатними та досяжними.

Література:

1. Apel K.-O. Transformation der Philosophie / Karl-Otto Apel : [in 2 Bde]. – Bd. 2 : Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973. – 446 s.
2. Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit “Erkenntnis und Interesse“ ; hg. von Stefan Müller-Doohm. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000.
3. Habermas J. Erkenntnis und Interesse / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973. – 419 s.
4. Materialien zu Habermas’ “Erkenntnis und Interesse“ / Ulrich Anacker ; hg. von W. Dallmayr. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1974.
5. Wright E.O. Envisioning Real Utopias / Erik Olin Wright. – London : Verso, 2010. – 394 p.
6. Wright E.O. Transforming Capitalism through Real Utopias / Erik Olin Wright // American Sociological Review. – 2012. – Vol. 78 (1). – P. 1–25.
7. Ведров О. І. Обґрунтування соціального знання в парадигмі філософії комунікації : дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук: 09.00.03 / Ведров Олексій Ігорович. – Київ, 2011. – 214 с.
8. Габермас Ю. Залучення Іншого: Студії з політичної теорії ; [пер. з нім. А. Дахній] / Юрген Габермас. – Львів : Астролябія, 2006. – 415 с.
9. Лекція Еріка Оліна Райта “Реалістичні утопії та емансипативна соціальна наука” В Києво-Могилянській Академії (відеозапис) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://commons.com.ua/?p=15107>.
10. Райт Е. О. Життєздатні альтернативи (уринок із книги “Уявляти реалістичні утопії”) ; [пер. з англ. Д. Коркач] / Ерік Олін Райт. – Спільне: журнал соціальної критики. – 2013. – № 6: Гендер і праця. – С. 195–197.
11. Реалістична утопія про гендерну рівність: симпозіум українських експертів і експерток. – Спільне: журнал соціальної критики. – 2013. – № 6: Гендер і праця. – С. 198–205.

Рекомендовано до друку рішенням відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України від 5 липня 2013 р., протокол № 3

Святослав Вишинський

ОБРІЇ НОВОЇ МЕТАФІЗИКИ У ФІЛОСОФІЇ ПОСТТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті розглядаються витoki “Нової Метафізики” як критичної реценції холистської онтології інтегрального традиціоналізму Рене Генона. Простежуються витoki та логічні підстави становлення новітньої посттрадиціоналістської думки та її співвідношення з переосмисленою філософією модерну.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, посттрадиціоналізм, нова метафізика, постметафізика, Рене Генон, Гейдар Джемаль.

S. Vyshynskiy. Horizons of the New Metaphysics In Post-Traditionalist Philosophy

The article deals with the origins of the “New Metaphysics” as a critical reception of holistic ontology of integral traditionalism by René Guénon. The author traces the sources and logical foundation of the new post-traditionalist thought and its relation to the reinterpreted modernist philosophy. As far as some contemporary followers of René Guénon were influenced by other European thinkers, namely Friedrich Nietzsche, Ernst Jünger and Martin Heidegger, a new synthetic paradigm emerged. It was as well affected by Julius Evola, a non-orthodox Italian traditionalist, who marked fundamental shift towards metaphysical subjectivism and voluntarism in perennialist philosophy. Thus after the decline of existentialism some representatives of integral traditionalism in a paradoxical way became the only radical successors of modernist metaphysics, merging both its transcendental and voluntaristic foundations. This means that integral traditionalism, despite its general criticism against modernist philosophy, at the same time reveals the ways for rehabilitation of modernity, providing it with transcendental reasoning. Followers of Julius Evola demolish the Enlightenment stereotypes and oppose rationalistic reductionism – concurrently overcoming philosophia perennis in its basis. Therefore we may speak of the “New Metaphysics” that in many respects corresponds with the philosophical roots of modernity, as well as its origins in the monotheistic religions, combining them into a new paradigm, at once opposed to the “naive” Enlightenment, traditionalism and post-modernism.

Key words: integral traditionalism, post-traditionalism, New Metaphysics, post-metaphysics, René Guénon, Geydar Dzhemal.

С. Вышинский. Горизонты Новой Метафизики в философии посттрадиционализма

В статье рассматриваются истоки “Новой Метафизики” как критической реценции холистской онтологии интегрального традиционализма Рене Генона. Прослеживаются истоки и логические основания становления новейшей пост-традиционалистской мысли и ее соотношение с переосмысленной философией модерна.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, посттрадиционализм, новая метафизика, постметафизика, Рене Генон, Гейдар Джемаль.

Знаковою віхою в історії школи інтегрального традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*), ініційованої французьким філософом Рене Геноном (1886–1951) та англо-американським орієнталістом Анандою Кумарасвами (1877–1947), стала імплементація перенніалістських ідей на пострадянському просторі, де вони зазнали суттєвої метафізичної корекції та переосмислення. Пов'язаний із т.зв. “Южинським колом” [13, с. 11], цей поворот означив не лише становлення новітньої (пост-)традиціоналістської (або “постгеноністської” [9, с. 43]) парадигми думки, інспірованої як метрами інтегрального традиціоналізму, так і мислителями пізнього модерну – Фрідріхом Ніцше, Мартіном Гайдеггером та Ернстом Юнгером – але й фактичний вихід традиціоналізму за межі перенніалістської метафізики, його самоподолання і ствердження на ґрунті класичного генонізму сутнісно контртрадиціоналістського вчення, фундованого ідеями трансценденції, розриву та фіналізму. Враховуючи ту обставину, що перенніалістська філософія в редакції самого Рене Генона і його прямих наступників є не тільки зразком холистської метафізики, яка характеризує буття як багатогранну і плюральну єдність різних якостей і порядків еманції, замкнену на першопринципі як основи, початку і кінці всієї проявленої і непроявленої реальності – але й радикальним запереченням лінійної модернової метафізики, значною мірою сформульованим саме у протиставленні до “профанної” і “фрагментарної” філософії Нового часу – то пізніший перехід деяких авторів, афілійованих з традиціоналістською школою, на рейки войовничого модернізму [5, с. 337] є, на перший погляд, сенсаційним. Це особливо важливо з урахуванням тієї обставини, що нові традиціоналісти, наважуючись на заперечення або принаймні обмеження авторитету Рене Генона і таких його учнів, як Фрітьоф Шуон, далеко не завжди публічно розривають з традиціоналістським спадком, так чи інакше віддаючи йому належне і формально підтримуючи його програму

у площині сучасного і постсучасного світу. За приклад радикального протиставлення традиціоналізму може слугувати російський ісламський мислитель Гейдар Джемаль (нар. 1947) – тоді як інші автори – Євгеній Головін (1938-2010), Юрій Мамлеєв (нар. 1931), Александр Дугін (нар. 1962) та їхні послідовники в цілому дотримуються традиціоналістської самоідентифікації, хоча і з суттєвими заувагами. Для нас, однак, важливо те, що інтелектуальні реверанси в бік інтегрального традиціоналізму у представників т.зв. “Нової Метафізики” (або “постметафізики”) [8, с. 155] є швидше формальними актами шанси, аніж цілісним синтезом “старого” і “нового” підходів у конструюванні метафізичної картини світу. Це стає зрозумілим при детальнішому розборі холистської традиційної та лінійної модернової (в т.ч. в низці випадків – консервативно-революційної) версій метафізики.

У різних аспектах холистське бачення дійсності фундується Рене Геноном у таких працях, як “Людина і її становлення згідно Веданти” [4], “Символіка хреста” [2] і “Множинні стани буття” [1]. Традиціоналістський погляд на метафізику в цілому ретранслює ведичну та неоплатонічну парадигми, ґрунтуючись на розумінні буття як єдиного і водночас множинного Універсуму, тоді як смисл історії за ними є нічим іншим, як темпоральним виразом онтологічних потенцій, у яких розкривається Абсолют як множина всіх можливостей – як тих, що актуалізуються, так і тих, що залишаються непроявленими [1, с. 143]. Відтак Рене Генон веде мову про вищу тотожність буття і небуття як модусів єдиного Абсолюту, розуміючи його тотальність і всеохопність як безсумнівну істину, яка з необхідністю характеризує абсолютний вимір реальності як такий, що співвідноситься з поняттям (метафізичної) “безкінечності” [1, с. 145]. Сутнісно абсолютне в інтерпретації традиціоналізму може характеризуватись як діалектична єдність усіх онтологічних вимірів – метафізичне Ціле, що, як і юнгерівський “ґешталт” (нім. *die Gestalt*) [15, с. 86], становить не тільки якісну суму своїх складових, але у своїй основі переважає її і не зводиться до неї, залишаючись на рівні непроявленого незачепленим сферою якої-небудь реалізації. Парадоксальною стороною такого мислення є, однак, ідея звідності всіх рівнів буття до універсального знаменника як їхнього витoku – що в кінцевому підсумку дозволяє не тільки метафорично зображувати буття як сходи Якова [3, с. 350], але й релятивізувати саму ідею трансцендентного, адже в холистській картині світу будь-яка межа є одночасно дійсною та ірреальною [10, с. 88] – як і реальність будь-якого вселенського виміру. Подібна картина може вражати логічною стрункістю, правлячи за універсальну умоглядну теорію, що пояснює та обґрунтовує всю повноту об’єктивної дійсності – однак саме ця її риса виступає *lapis offensionis*, адже в такій світобудові не залишається місця людському – і, в першу чергу, властиво людському розумінню *смыслу*: “Буттєва безвихідь є відсутністю справжньої трансцендентної перспективи” [6, с. 315].

Як ми вже показували в інших роботах, ця проблема слугувала причиною вагомої інтелектуальної дискусії між Рене Геноном і Юліусом Еволю (1898-1974), в якій виокремилися дві діаметрально протилежні позиції в оцінці не лише теоретичних спекуляцій, але й практичної ініціативної реалізації – і які ми можемо співвіднести зі “східною” (властиво “північною” і водночас “центральною”, брахманською) орієнтацією, з одного боку, та “західною” (і, сутнісно, “західною”, кшатрійською) орієнтацією – з іншого. Розуміючи першу як ортодоксальну традиціоналістський погляд на метафізику, ми можемо певною мірою зіставити другу з консервативно-революційними її версіями, в яких прямо або опосередковано відтворюється інтелектуальна парадигма, співзвучна новочасному модернізму. Саме в цьому пункті інтегральний традиціоналізм стає перед метафізичною розвилкою, яка в майбутньому призводить частину послідовників генонівської школи до цілковитого або часткового переосмислення перенніалістської критики модерну – аж до виокремлення в традиціоналістському дискурсі теорій, які ми, керуючись методологією Рене Генона, маємо всі підстави класифікувати як “антитрадиційні”. Йдеться про весь комплекс метафізичних підходів, у яких здійснюється переакцентування уваги з абстрактно-онтологічної проблематики на суб’єктно-антропологічну, а з ними і перепостановка проблеми смислу – не тільки обмеженого людського буття, але й реальності в цілому, що далі тягне за собою критичні доповнення до традиціоналістських догматів, виведених з метафізичних шкіл минулого.

Оминаючи тему ідейної еволюції Юліуса Еволи, можемо, однак, вказати на нього як на головного натхненника всіх подальших “девіацій” традиціоналістської думки – розуміючи під останніми формулювання квалітрадиційного характеру, в яких здійснюється повний або частковий розрив із генонівською ортодоксією. Найрадикальнішим прикладом такої “переоцінки цінностей” є трактат Гейдара Джемалє “Орієнтація – Північ” [6], у якому автор, не спростовуючи претензій інтегрального традиціоналізму на вичерпний опис об’єктивної метафізичної реальності, протиставляє йому суб’єктивну контрреальність “позабуття” [6, с. 236]. У тексті книги, написаної близько 1980 р., здійснюється спроба дуалістичної апології модернової метафізики з урахуванням попередньої традиціоналістської критики – і цього разу не з позицій наївного постпросвітницького раціоналізму, глибокої метафізичної доктрини, сформульованої за тим самим принципом, за яким свого часу був кристалізований концепт інтегрального традиціоналізму. Якщо ідея Традиції (фр. *la Tradition*) була окреслена Рене Геноном більшою мірою як підсумок полеміки з філософією Нового часу – ідея “Іншого” [6, с. 174], в Гейдара Джемалє до значної міри стає концептуальним підсумком полеміки з перенніалістськими філософія-

ми. Головним посилом джемалівського перевороту у *philosophia perennis* є його теза про принципову двоякість метафізичної реальності, трансцендентний полюс якої він асоціює з “істинним” Абсолютом як непізнаваним суб’єктом, відношення якого до будь-яких онтологічних рівнів при посередництві духу виявляється як чиста опозиція [6, с. 171]. Продовжуючи гностичну по духу лінію філософування, російський мислитель загострює її раціональною аргументацією – при цьому не знімаючи з рахунку недискурсивний, досвідний характер ініціативного пізнання буття, яке Гейдар Джемаль завжди характеризує як “глобально імманентне” [6, с. 174]. Не заперечуючи того, що вищі модуси реальності, про яку веде мову Рене Генон та ін. езотерики, вимагають нераціонального пізнання, він водночас удається до реабілітації властиво раціональних, дискурсивних практик, які в контексті дуалістичної метафізики “Орієнтації – Північ” виступають інструментами побіжного виходу за межі досвіду, який для Гейдара Джемала завжди імманентний об’єктивній дійсності – оскільки завжди принципово *можливий*.

Таким чином, можемо стверджувати, що інтелектуальний дискурс, задекларований представниками Южинського кола, є контртрадиційним у тому сенсі, що виступає апологією *неможливого* (“абсурдом” [1, с. 146]), а відтак, наново вводить поняття нездоланного метафізичного розриву у тканині буття – розриву, який напряду пов’язаний з людською свідомістю і статусом людини як суб’єкта реалізації визначальної нетотожності “Цього” та “Абсолютно Іншого” [6, с. 177]. Подібний підхід цілком підриває традиціоналістські формули плюральної самототожності буття, адже веде не лише до переосмислення структури реальності, але й смислового цілепокладання – фактично спростовуючи будь-які форми ініціативної реалізації як “неавтентичні” відносно істинної природи людського духу – і в цьому, подібно іншим дуалістичним доктринам, протиставляючи дві форми метафізичної трансформації суб’єкта – в його орієнтації на “хибний” Абсолют як повноту всіх можливостей або на “істинний” Абсолют як чисту неможливість, шлях до якої відкривається виключно в досвіді фінальності (“смерті” в особливому значенні, в якому це слово вживає Гейдар Джемаль, чітко відрізняючи від “загибелі” [6, с. 236]). Актором постметафізики відтак стає людина, інтерпретована водночас гуманістично (як несамототожній, трансцендуючий проєкт *cogito*) та супрагуманістично (як інструмент або проєкція трансцендентного Іншого в “ось-бутті”), хоча й у відмінному значенні, аніж розуміється вимір “надлюдського” в інтегральному традиціоналізмі. Розвиваючи лінію Гейдара Джемала, російський філософ Александр Дугін окреслює цей рід суб’єктності як “радикальний” [8, с. 258] і пропонує проєкт нової метафізики, яка “позиціонується в розриві з конвенційною традицією і ставить такі травматичні питання, ... яких традиційна метафізика не торкалася, оскільки їй вистачало власного змісту” [8, с. 155–156].

“Радикальним” суб’єктом постметафізики мислиться унікальний статус “ось-буття”, який не збігається із жодною модальністю реальності і, таким чином, як Ніщо в бутті залишається за межами традиційних онтологічних сценаріїв, осягаючи власну несамототожність, нетотожність об’єктивній дійсності та водночас цінність такої відокремленості як вказівку на власну “нетутешність”, знак одночасної “покинутості” й “обраності”, яка не перетинається з множиною універсальних значень Традиції, які в кінцевому підсумку зводяться до ідеї Вічного Повернення одного і того ж. Розуміючись як *Logos*, Радикальний Суб’єкт водночас є “іншим” логосом, який, будучи ініціатором творення та означування буття, не співпадає – або прагне розототожнення з притаманним йому виміром Чистого Буття, котре в генонівській філософії розуміється як “Над-Я” (фр. *soi*) [4, с. 30] – постійно існуючи на межі між індивідуальністю *moi* та горизонтом трансценденції, означуваного джемалівським терміном “Інше” (смісл і денотат якого слід відрізняти від екзистенціалістського і постмодерністського вжитку слова “*autre*”). Дефінітивною ознакою Радикального Суб’єкта є його стан пограничного існування, і в цьому аспекті ми можемо заявити, що ця фігура є більшою мірою спадкоємною лінії екзистенціалістського філософування – в т.ч. в аспекті сартривської тези “існування свободи і свідомості передує та зумовлює їхню сутність” [12, с. 294] – адже істинна сутність Радикального Суб’єкта осягається ним тільки попереду, не “звідки”, а “куди”. Таке бачення, відтворюючи загальну логіку, отримує різноманітні відтінки в різних авторів – якщо в Юрія Мамлєєва це виражається пошуком людиною і Богом власного “Іншого” через досвід Безодні; в Гейдара Джемала – чистим фаталізмом свідомості, *створеної* з Ніщо, а не народженої з Усього, і відтак позбавленої метафізичної *домівки* і наділеної виключно перспективою скінченного майбутнього – то у філософії Александра Дугіна трансцендентальна фігура Радикального Суб’єкта проєктується на ніцшевський образ Надлюдини (нім. *der Übermensch*) [11, с. 11] як суб’єкта перманентного самоподолання, руху назустріч Богу, Ніщо – і *за* межі всілякої визначеності, як позитивної (буття), так і негативної (небуття).

Саме пошук нового змісту, змісту за границею можливого є рушійною силою постметафізичного мислення Южинського кола – в особливій формі воно знаходить відображення і в художній та філософській творчості Юрія Мамлєєва. Звертаючись до теми Іншого у своїх романах та оповіданнях, російський письменник вдається і до суто метафізичного оформлення ідей Южинської групи у трактаті “Доля Буття” – зокрема, в розділі “Остання Доктрина” [10, с. 88–99], в якій постулюється парадоксальна можливість Безодні як виміру трансценденції самого Абсолюту, а відтак, і його назавершеності, яка, своєю чергою, є підставою вияву Всього. Скандальна для традиціоналізму ідея незавершеності Абсо-

люту, його несамототожності, окресленої формулою “іншості” та категорією “необхідності” [7, с. 37], в пост-традиціоналістських теоріях обґрунтовує темпоральність та телеологію буття – даючи відповідь на фундаментальне запитання Готтфріда Ляйбніца і Мартіна Гайдеггера: “Чому взагалі є суще, а не навпаки – ніщо?” [14, с. 87]. Не складно відчувати, що від подібних метафізичних розмислів залишається один крок до есхатологічної, а від неї – в певному сенсі, і до “прогресистської” парадигми, тобто сутнісної апології не лишень відокремленого, “закинутого” в буття [12, с. 493], раціонально-вольового суб’єкта (людини), але й суто модернового цілепокладання та активної історичної спрямованості в майбутнє. Два відмінні погляди на метафізику – “традиційний” і “новий” таким чином спонукають до двох різних модусів взаємодії з реальністю, чітко сформульованих Карлом Марксом: пізнання дійсності (через осягнення її законів і, у вищому сенсі, ототожнення з Чистим Буттям) та її зміну (через рішучу трансгресію “тут-і-тепер” в акті спротиву й творчого перетворення). Отже, парадоксальним чином московська школа традиціоналізму у другій пол. ХХ ст. приходять не лишень до академічної реабілітації генонівської філософії, але і її принципового подолання, щоби більше: реабілітації заради подолання, висвітлення постметафізичних постулатів на негативному тлі *philosophia perennis* як точки відштовхування.

Практичні наслідки імплементації ідей трансцендентальної метафізики у філософії Юрія Мамлеєва, Александра Дугіна і Гейдара Джемалєва варіюються від новітнього переосмислення християнської та ісламської есхатології (“обоження” реальності через трансгресію тварного або його інструменталізація в руках божественного промислу в протистоянні онтологічній інерції) – до край проблематичних тез про місію перманентного подолання всілякого метафізичного *status quo* і відтак до формулювання “метаметафізичного” [7, с. 20] контексту істинної богореалізації. Так чи інакше, поле подібних міркувань залишається спільним, однак конкретні філософські проекти на його тлі можуть суттєво різнитися між собою, специфічно розвиваючи проблему трансцендентальної орієнтації людини – спираючись у цьому на фундаментальне право суб’єкта *обирати* власне майбутнє, реалізуючи екзистенційну свободу як передумову можливої трансценденції. При цьому важливою відмінністю новометафізичного мислення від конвенційного традиціоналізму є його акцент на дискурсивній, раціональній аргументації, що наближає проект постметафізики до звичних форм модернового філософування – проте в той же час відмінністю постметафізичного дискурсу від новочасного логоцентризму є наголошений волюнтаризм, за яким криється визнання обмеженості раціональних практик у сфері трансцендентальної дії [10, с. 91-92], що відтак дозволяє говорити про Нову Метафізику як про філософію *ризик*. В цьому однаково проявляються як риси ірраціоналізму, так і підкресленого логоцентризму, інтерпретованого вже не кризь призму *ratio* або чистої інтелектуальності, але кризь призму концентрованої волі, що виступає подвійним гарантом (властиво модерновій) суб’єктності й проектною трансценденції “ось-буття” в його “спрямованості-на” – *i.e.* волі до *Іншого*.

Саме в цьому пункті російський посттрадиціоналізм розкривається як специфічний модерновий реваншизм, у якому враховуються і досвід Нового часу, і традиціоналістської критики Нового часу – заради формулювання новітнього “третього шляху” філософії, нетотожного ані Традиції, ані цілком модерновому раціоналізму, ані його постмодерновим деконструкціям. Звідси ми можемо висувати особливі перспективи новітнього ультрамодернового повороту, які очевидно проглядаються в посттрадиціоналізмі, які тільки підкреслюють незавершеність і невичерпаність проекту модерну, але не в раціонально-гуманістичному ключі, а в площині волюнтарного (*sic*) нарративу як імпульсу та фундації великого трансцендентального чину, несумісного ні з якими проявами інтелектуальної амбівалентності.

Література:

1. Генон Р. Множественные состояния бытия / Рене Генон // Волшебная Гора. Традиция. Религия. Культура. – 2007. – № XIV. – С. 140–212.
2. Генон Р. Символика креста / Рене Генон. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 704 с.
3. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – 480 с.
4. Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2004. – С. 5–224.
5. Джемаль Г. За пределами постмодернизма / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 331–350.
6. Джемаль Г. Ориентация – Север / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 165–330.
7. Дугин А. Пути Абсолюта / Александр Дугин // Абсолютная Родина / Александр Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1999. – С. 3–204.
8. Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 464 с.
9. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
10. Мамлеев Ю. Судьба Бытия / Юрий Мамлеев // Судьба Бытия. За пределами индуизма и буддизма / Юрий Мамлеев. – М. : Эннеагон, 2006. – С. 16–109.

11. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, 1993. – С. 7–326.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. – М. : Республика, 2000. – 640 с.
13. Соловьев Ю. Затворник теплого стана. Размышления вослед Юрию Николаевичу Стефанову / Юрий Соловьев // Мистики, оккультисты, эзотерики / Юрий Стефанов. – М. : Вече, 2006. – С. 3–24.
14. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 304 с.
15. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – С. 55–440.

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

Мечислав Заремський

ПОГЛЯДИ Я. П. КОЗЕЛЬСЬКОГО НА ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ, ЇЇ СТРУКТУРУ ТА СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ

У статті на основі ґрунтовного порівняльного аналізу філософських інтенцій Я. Козельського з концепціями діячів вітчизняного та європейського Просвітництва проаналізовано місце і роль Я. П. Козельського у розробці питань предмета, структури, соціально-культурного призначення філософії як "науки випробування причин істин", з'ясовано її співвідношення з наукою та теологією.

Ключові слова: теоретична філософія, практична філософія, пряма істина, культура, доброчесність.

M. Zaremsky. Yakiv Kozelsky's views on the subject of philosophy, it's structure and social and cultural mission

In this article the significant place belongs to the definition Kozelsky's approaches to the subject and specificity of the philosophy comparably of it's estimated on the existing definition, picking out the formal features that distinguish philosophy from all other spheres of human knowledge. Considering the existing system of knowledge, thinker expressed his vision of relationship between philosophy and theology, asserting a right to their autonomy. Philosophy, according to Yakiv Kozelsky, is "the science of testing the truth", which he understood "as a thing and a work". Since there was the differentiation of Science, the philosopher deemed that only "general knowledge of things and of human affairs" belong to the philosophy. Like other thinkers of the XVIII century, Y. Kozelsky divided the philosophy into theoretical – they are logic and metaphysics (ontology and psychology) and practical – jurisprudence (issues of morality and law) and politics.

Key words: theoretical philosophy, practical philosophy, the direct truth, culture, virtue.

М. Заремський. Взгляды Я.П. Козельского на предмет философии, её структуру и социально-культурное назначение

В статье на основе обстоятельного сравнительного анализа философских интенций Я. Козельского с концепциями деятелей отечественного и европейского Просвещения проанализированы место и роль Я. П. Козельского в разработке вопросов предмета, структуры, социально-культурного назначения философии как "науки испытания причин истин", выяснено ее соотношение с наукой и теологией.

Ключевые слова: теоретическая философия, практическая философия, прямая истина, культура, добродетель.

Актуальність дослідження основоположних питань філософського знання, до кола яких, зокрема, належить й проблема осмислення українським філософом-просвітником Яковом Павловичем Козельським (1728 – після 1795) – репрезентантом філософських інтенцій епістемного (відмінного від сковородинівського софійного) типу – предмета філософії, її структури та соціально-культурного призначення, є цілком очевидною і зумовлена потребою простежити витоки й процес формування української філософської думки як, з одного боку, самобутнього і оригінального світорозуміння, а з іншого – з погляду тісного зв'язку між вітчизняною та західноєвропейською філософією. Відсутність або вкрай поверховий характер спеціальних досліджень його світоглядних ідей означала б прогалину в наших уявленнях не лише про духовні пошуки вітчизняного філософа, перекладача, педагога, але й про моральну атмосферу епохи, обставини формування нової – тотожної європейському Просвітництву – парадигми філософування на теренах України, де чітко означено межі філософії як секулярної науки, а сама вона поділяється на теоретичну (логіку та метафізику) та практичну (науку про "благополуччя"). На цій основі з'ясувати концептуальні характеристики філософського знання, притаманні Я. Козельському, з опертям на фундаментальні праці з історії української філософії І. Бака, Е. Віленської, О. Галактіонова, В. Горського, Ю. Когана, Я. Колубовського, П. Никандрова, І. Огородника, В. Огородника, Е. Радлова, М. Русина, З. Хижняк, В. Ярошовця та ін., можна лише до тієї межі, яка дозволила б реконструювати погляди філософа у найзагальнішому вигляді. Ми ж спробуємо всебічно врахувати сукупність чинників, що визначають конкретну історичну своєрідність учення українського мислителя у зіставленні як з тогочасними, так і з сучасними уявленнями, щоб уможливити виявлення міри науковості розв'язання проблем у його головному творі "Філософічні пропозиції" (1768), "Міркуваннях двох індійців Калана та Ібрагіма про людське пізнання" (1788), перекладних творах суспільно-політичного та педагогічного змісту.

Характеризуючи філософські погляди Я. П. Козельського, варто, перш за все, звернути увагу на таку їх особливість, як прагнення служити безпосереднім needs людей, відмову від абстрактного

теоретизування. Це є вислідом тих вимог, що їх ставить філософ перед “найпрекраснішою з наук”, починаючи з визначення її предмета і закінчуючи вказівкою на місце і роль у суспільному житті: пошук шляхів морального вдосконалення людини і суспільства. У таких прагненнях позиція українського мислителя є наочною ілюстрацією просвітницької філософії загалом. При цьому впадає у вічі деталь, яка відтінює “просвітницьку” манеру Козельського, його належність до кола письменників, перекладачів, публіцистів: навіть там, де йдемо про гранично абстрактні поняття, він за допомогою літературно-художніх засобів, вдалого підбору перекладів допомагає читачам зрозуміти світоглядні проблеми, місце людини серед інших явищ соціальної дійсності.

Значне місце у філософській концепції Я. Козельського належить визначенню предмета й специфіки її самої. Щоб дати оцінку цього вихідного елемента філософської системи будь-якого мислителя, варто проаналізувати наявні на той час визначення, виділивши в них ті формальні ознаки, які відрізняють філософію від усіх інших царин людського знання.

Сучасник Я. П. Козельського – російський вольфіанець Г. М. Теплов (1711 – 1779), позашлюбний син Феофана Прокоповича, – поняття філософії ототожнює з будь-яким (навіть буденним, життєвським) міркуванням з того чи іншого приводу: для нього ознакою філософування, на відміну від просто життєвських міркувань, є те, що “вчені люди знають про себе, що вони філософствують, і для того чинять за деякими до того встановленими правилами, а прості те ж саме роблять у повсякденних випадках, не думаючи, що вони філософують” [10, с. 133]. Отже, для Теплова, якщо людина діє “за певними до того встановленими правилами”, то в ролі філософа може виступати і юрист, що вирішує якийсь юридичний казус, і лікар біля хворого, і навіть дроворуб, зайнятий колінням дров [10, с. 133].

Така позиція, звичайно, не могла влаштувати Якова Козельського: з одного боку, як вчений, який на час написання “Філософічних пропозицій” голосно заявив про себе в царинах математики, а також того, що цей зв’язок осягається тим більше, чим глибше і фундаментальніше розробляється сфера конкретного знання (йому й самому, як він зазначає у передмові до названого твору, багаторічні заняття іншими науками багато в чому полегшили розуміння філософії [8, с. 3]); з іншого боку, Козельський як мислитель, послідовний у своїх теоретичних побудовах, наполягає на тому, що філософія є особливою цариною розумової діяльності, що осягає “одні лише генеральні пізнання про речі і справи людські” [8, с. 3], тобто, іншими словами, займається найбільш загальними законами природи і осмислює у найбільш узагальненій формі справи і вчинки людей, а філософом має право називатися лише той, хто “испытывает неизвестных истин причины” [8, с. 3]. Такою є загальна концепція українського мислителя з питання про предмет і специфіку філософії, яку він розглядає саме як науку.

Аналізуючи зміст передмови до “Філософічних пропозицій”, ми доходимо висновку, що метою цієї вступної частини для автора якраз і є акцентування уваги на одній характерній рисі, яка мала вирішальне значення для всієї спрямованості його філософських пошуків і визначала своєрідний алгоритм філософії Козельського взагалі. Йдеться про те, що теоретична філософія у його побудовах не має самостійного значення, що розробка загальних принципів філософського світогляду покликана сприяти “познанню добронравия” (доброзвичайності), виявленню тих правил для справ і вчинків, які, будучи витлумачені в етичному і соціальному плані, становлять найважливішу і, як особливо підкреслює автор, “найпотрібнішу” для людини “практичну” частину філософії [8, с. 3–4]. Саме за це філософія й заслуговує “особливої поваги”: вона має слугувати “не стільки для содержания в ней оснований ко всем другим наукам, сколько для правил к исканию благополучья” [7, с. 3–4].

Водночас поза увагою дослідника не може залишитися те, що Козельський, віддаючи перевагу “генеральному пізнанню справ людських” перед “генеральним пізнанням речей”, одночасно визнає умовою правильної розробки проблеми етики й “політики” наявність певної загальної філософської концепції. Свою позицію у цьому питанні він вмотивовує посиланням на єдність теоретичної і практичної філософії, яка зумовлена єдністю їх об’єктів пізнання, де “натура людини” є лише ніби різновидом “натури речей”. Ось чому, вважає філософ, без “грунтового пізнання загальної натури речей” пізнання особливої природи людини уявляється “несколько темновато и к погрешностям поползновенно” [6, с. 20].

Наступним кроком в аналізі найважливіших завдань філософії (“испытывание причин”, які стосуються діяльності і стану людей) є для Козельського визначення шляхів цього “випробування”, адже свої висновки філософія повинна доводити, виходячи з “беззаперечних основ”. Присвятивши в “Міркуваннях двох індійців...” значну увагу розкриттю цього положення, Козельський в оцінці ролі аксіом і визначень у філософії, з одного боку, і “правильних” дослідів і спостережень – з іншого, віддає перевагу останнім, розглядаючи саме їх у ролі вихідних моментів філософського дослідження: “умствования или заключения выводит надобно... из несомнительных опытов и наблюдений” [6, с. 28–29].

Однак досліді і спостереження можуть розглядатися лише як необхідна, але аж ніяк не достатня умова пізнання, оскільки вони є, по суті, констатацією фактів, тобто “простим пізнанням” (Козельський за традицією того часу називає його “пізнанням історичним”). Але філософ від цього простого пізнання мусить перейти до пошуку загальної основи фактів, заглиблення у їх сутність, зіставлення з іншими явищами. Таке пізнання й буде “пізнанням філософічним”; своє ж завершення і найбільшу

повноту пізнавальний процес знайде у поєднанні з “пізнанням математичним”, яке зводиться до оцінки кількісного моменту в явищі, що його піддають філософському розгляду.

Цілком очевидно, що міркування стосовно “испытания причин” український філософ пов’язує із вченням про три види пізнання, що своїми витокami пов’язане з особою Хр. Вольфа і що ще за майже два десятиліття до написання Козельським “Філософічних пропозицій” розвивалося в Росії Г. Тепловим. У зверненні “До читача” останній, хоч і висловлювався за розвиток природничо-наукових знань, але одночасно стверджував, що сам по собі людський розум є не тільки “руководителем к нашему благополучию”, але й винуватцем всіх “злоклучений”, і тому необхідно виховувати розум у дусі християнського богослов’я, яке є “наилучшая философия к воспитанию человеческого”. Саме тут Теплов писав про три форми пізнання – історичне, філософське і математичне, – які повинні доповнюватися вищою формою пізнання – “божественным одкровенням”.

Отже, класифікація видів пізнання для російського читача була не в новину. Однак те предметне тлумачення, яке дав Козельський цьому далеко не новому поясненню видів пізнання, було справді новим: “Когда мы видим в каком народе мало добродетелей, то это будет познание историческое, когда мы усматриваем, что то происходит от излишнего своевольства одной части того народа и от великого притеснения другой, то это будет познание философическое; а когда мы заключаем, что чем больше будет в том народе с одной стороны самовольства, а с другой утеснения, то тем меньше будет в нём добродетелей, а тем больше пороков, то это будет познание математическое” [8, с. 2].

Як бачимо, вже сам зміст фрагмента вступної глави головного філософського твору Я. П. Козельського переконає нас у тому, що автор прямо й однозначно проголошує своє кредо (що до нього не робив ніхто) задовго до розгляду соціально-етичних проблем, щоб дати зрозуміти, що пізнавальні засоби віднині мають знайти найбільш гідне філософії застосування – служити пошуку шляхів, які ведуть до благополуччя людського роду.

Заслуговує на увагу також своєрідна заочна полеміка Я. П. Козельського з тими філософами, хто моральну філософію визначав як “науку благополуччя”, [7, с. 462] пропонуючи натомість називати її “наукою шукання благополуччя” [7, с. 462]. Це незначне, на перший погляд, уточнення насправді підкреслює глибоку і варту уваги думку, що благополуччя досягається не сповіданням філософських правил (Козельський заявляє, що для нього чужими є ті мислителі, які, абстрагуючись від навколишньої дійсності і в той же час прийнявши правила добродетелі, уявляли себе на вершині благополуччя; добродетельність ще можна до певної міри розглядати як щось залежне від суб’єкта, в той час як благополуччя визначається значною мірою впливом зовнішніх умов, тому не може залежати лише від суб’єкта), і що саме тому філософія покликана займатися пошуком тих необхідних об’єктивних умов, при яких це благополуччя – дійсне, а не позірне – можливе. Надаючи суттєвого значення цьому моменту, український мислитель вважає за необхідне підкреслити, що моральність є соціальною категорією, і такий підхід збігається з поглядами К. А. Гельвеція: для того етика – “пуста наука, якщо вона не зливається з політикою і законодавством” [3, с. 94].

Звичайно ж, Козельський постійно тримає в полі уваги загальні питання світогляду, прекрасно усвідомлюючи, що розробка правильного погляду на природу людини і на людське суспільство перебуває у прямій залежності від наявності такою ж мірою правильного погляду на “загальну природу речей”. У цьому контексті не можна обійти увагою тих методологічних настанов, які пропонує Яків Козельський для усунення ускладнень, що незворотно виникають перед кожним філософом у процесі витлумачення ним світу: коли людина прагне словами, засобами мовлення, мовою висловити власне розуміння світу і себе – в цих прагненнях вона обмежена своєю мовою, наявною в ній системою понять і уявлень; в такому випадку філософ має запропонувати вихід із своєрідного “замкнутого кола” пізнання, навіть попри розуміння ним Архімедової ілюстрації цього процесу, коли той, малюючи на піску кола різного діаметру, демонстрував розширення масиву розуміння при наближенні до їх меж і одночасно розширення горизонту дотику до незвіданого.

У цих прагненнях філософська концепція українського мислителя збігається з позицією Френсіса Бекона. Як і автор “Нового Органону”, Козельський різко обурюється рабством “думки людської перед словами”, оголосивши природу єдиним і всеохоплюючим об’єктом пізнання, а людину – її вдячним “слугою і тлумачем”. Людина, як вважав англійський філософ, “стільки здійснює і розуміє, скільки досягнула у порядку природи справою чи міркуванням і понад це вона не знає і не може” [1, с. 108]. Але якою б цінною не була істина, отримана таким способом, критерієм успіхів людини слугують ті практичні результати, до яких вона веде: “Плоди і практичні винаходи суть ніби поручителі і свідки істинності філософій” [2, с. 37].

Як і Ф. Бекон, автор “Філософічних пропозицій” і “Міркувань двох індійців...” відвернувся від безплідної спекулятивної метафізики і звернувся до дійсного світу речей. Саме природі присвячує Козельський найпоетичніші рядки своїх творів, які відображають її яскраві картини, що переживаються і мисляться як особливий світ: як ласкава, турботлива мати, природа обдаровує своїх дітей неоціненними дарами, вона “произведениями своими из земли питает нас и содержит нашу жизнь, она водою своею

утоляет нашу жажду и омывает нечистоту тел, она воздухом своим согревает нас, оживляет и освещает нам вещи”. Але вона, як продовжує автор: “При этом очень важна и как бы горделива и открывает нам таинства свои не просто, а по мере количества и доброты службы нашей перед нею” [6, с. 28]. Ось чому служити їй належить сумлінно, без страху і сумнівів, з молодих років збагачувати свій розум “по-сильним їй пізнанням” [6, с. 24], пізнавати її властивості і тим самим примножуючи добробут людини.

Тут Козельський, як і Ф. Бекон, виступає в рішучу полеміку із схоластичним теоретизуванням, він послідовно турбується про зв'язок філософії і науки з життям, з людською практикою. Ця послідовна позиція продемонстрована ним неодноразово. Так, в “Арифметичних пропозиціях” він вимагав “по крайній мере возможности не пропустить никакого правила, употребляемого в житейских нуждах” [4, передмова]; в “Механічних пропозиціях” він заявляв, що від плодів механіки треба запозичувати “жизненные удовольствия, которые нам или пользу, либо увеселение приносят” [5, передмова]; в головному ж своєму філософському творі Козельський пише про розчарування, яке відчув після ознайомлення з математичним твором Бернуллі, не знайшовши “показания пользы от неї на практике” [8, с. 13–14].

Як бачимо, розглянута в цій статті принципова настанова українського мислителя свій найбільш концентрований вираз знайшла в його переконливих і красномовних словах про людину як “служу і тлумача природи”, яка, за словами того ж самого вже згаданого Ф. Бекона, “стільки здійснює і розуміє, скільки осягнув в її [природи – М. З.] порядкові ділами чи міркуваннями, а понад те не знає і не може” [2, с. 12].

Водночас не можна не зазначити, що якщо популярний лозунг “знання – сила” Бекон розповсюджує лише на природу, то для Я.П. Козельського соціальна практика, перебудова суспільства, пізнання людини особливих властивостей самої людини були не менш важливими сферами його застосування. Коли Козельський вимагає від філософії і науки, щоб вони спиралися перш за все на досліди та спостереження, він має на увазі, що об'єктом дослідження повинна бути не тільки природа, а й сама людина в її індивідуальному і соціальному бутті: “Науки, – зазначає він, – заняті не больше как только двумя генеральными предметами, то есть познанием общей натурой вещей и познанием особенной природы человека... и более сих двух предметов как натура в себе не имеет, то потому и о границах человеческого познания что заключать следует, вы уже и сами догадываетесь” [6, с. 7–8].

Підсумовуючи виклад проблеми розуміння Я. П. Козельським предмета філософії та її місця в системі культури, зазначимо його оригінальні підходи до місця філософії в культурі, її предмета та структури філософського знання. Враховуючи наявну систему наук того часу, мислитель висловив своє бачення співвідношення філософії з теологією. Не наважуючись на пряме заперечення підпорядкування філософії щодо теології, не включаючи також, за прикладом послідовників Х. Вольфа, у філософію “натуральну теологію”, Я. Козельський, у стилі Б. Паскаля, з одного боку, допускає те, що філософія вчить людину “визнавати буття, велич, премудрість і всемогутність Божу”, а з іншого – пише: “Філософи розмірковують про властивості і справи Божі, але мені здається, що це вони роблять зайву і не співмірну з силами їх розуму справу”, бо “замах на незрозуміле розумом нашим, здається, недоречний”. Ця обережна заява, нова (як для свого часу) побудова філософської системи, трактування співвідношення філософії і теології (“Богу – Богове...”) не тільки відмежовує Я. Козельського від релігійно-містичних міркувань вольфіанців, але й від Г. Сковороди. Зіставлення поглядів двох видатних сучасників – Сковороди і Козельського, які репрезентують два принципово відмінні напрями та стилі філософування – предмет окремого розгляду. Зазначимо, що Григорію Сковороді ближчою є структура філософії, що поєднувала в собі фізику, натуральне богослов'я та пневмологію (вчення про душу), відповідно – ближчими були й німецькі містики попередніх століть (Якоб Беме, Валентин Вайгель, Ангел Сілезій). Онтологія ж Якова Козельського вже ґрунтується на “науці про річ”, що виражається в категорії буття, де є рух і зміна; він оперує вже секулярними категоріями – потребами суспільства і йому дуже близькі французькі просвітники. Я. Козельський виключає з системи наук усе те, що не стосується безпосередньо вивчення природи, суспільства і людини, і тим самим робить великий крок уперед порівняно зі своїми попередниками. Фактично, це була спроба виходу на нову історичну парадигму філософського розуміння змісту і сенсу людського буття: “Людина-Природа-Суспільство”. Система ж Сковороди ще значною мірою відповідає середньовічній парадигмі: “Людина-Всесвіт-Бог”. Ось чому, на думку О. Пріцака, “співвідношення філософських учень двох вихованців Київської академії можна окреслити як “епілог” (Сковорода) і “пролог” (Козельський)” [9, с. 64]. Отже, саме “прологовий” характер філософії українського мислителя Я. П. Козельського вимагає глибокого і всебічного вивчення, адже вона по-своєму відбивала реальні історичні процеси, теоретично вибудовувала модель суспільного устрою країни, залучаючи до цього критично переосмислені надбання європейської суспільно-політичної думки, започаткувала подальші філософські пошуки.

Література:

1. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 575 с.
2. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 1. – 590 с.
3. Гельвеций К. А. Об уме. Сочинения: в 2 т. / К. А. Гельвеций. – М., 1974. – Т. 1. – 647 с.
4. Козельский Я. Арифметические предложения для употребления обучающегося при Артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе благородного юношества, сочиненные Яковом Козельским / Я. Козельский. – СПб., 1764. – 285 с.
5. Козельский Я. Механические предложения для употребления обучающегося при Артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе благородного юношества, сочиненные Яковом Козельским / Я. Козельский. – СПб., 1764.
6. Козельский Я. П. Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании / Я. П. Козельский. – СПб., 1768.
7. Козельский Я. П. Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века / Я. П. Козельский. – М., 2010. – Т. 1. – 216 с. (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
8. Козельский Я. П. Философические предложения / Я. П. Козельский. – СПб., 1768. – 216 с.
9. Прицак О. Доба військових канцеляристів / О. Прицак // Київська старовина. – 1993. – № 4. – С. 62–66.
10. Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут / Г. Н. Теплов. – СПб., 1751. – Кн. 1. – 308 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та політології Глухівського національного університету імені Олександра Довженка від 25 червня 2013 р., протокол № 12

УДК 316.613:321.02 – 021.5(477)

Людмила Малишенко, Олена Скалацька

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА ПОЛІТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ ІМІДЖУ УКРАЇНИ

Стаття присвячена актуальній у сучасному суспільствознавстві проблемі створення позитивного іміджу країни. Для розкриття цього питання автори звертаються до розгляду політологічних концепцій побудови іміджу країни та особливостей культурних традицій, філософських орієнтирів українського народу. Проведене дослідження дозволяє авторам надати певні рекомендації щодо побудови позитивного іміджу країни та використовувати їх у різних галузях суспільствознавства.

Ключові слова: імідж, імідж держави, геополітика, культурні традиції, кордоцентризм, толерантність, “народний світогляд”.

L. Malyshenko, O. Skalatska. Social-philosophical and political science aspects of creating of the image of Ukraine

This article is devoted to the actual problem of modern social science of creating of a positive image of the country. To reveal this matter the authors turn to the consideration of the political science conception of the forming of the country's image and to the peculiarities of the Ukrainian people cultural traditions and philosophical orientations. Modern social conditions and political processes in Ukrainian society indicate certain difficulties and contradictions in society. Considering the latest scientific investigations in the field of the country's social-economical potential, the authors substantiate the opinion that the creation of the positive image of Ukraine is possible only on the basis of the spreading of major Ukrainian spiritual traditions in mass media. According to the authors' opinion, the theoretical basis of this problem is impossible without the use of an interdisciplinary approach, which is confirmed by recent studies of the subject. The main way to overcome the negative stereotypes about Ukraine is to show the disclosure of its original national features: tolerance, emotion, multiculturalism, goodwill, and others. The peculiarities of the way of philosophical thinking, cordocentrism – Philosophy of the heart, must be joined to these features. Cordocentrism reveals the diversity of Ukrainian worldview, combines ontological, epistemological, axiological and anthropological points. The concepts of known Ukrainian scientist D. Chizhevsky and modern Ukrainian philosopher T. V. Lyuty were used by the authors to ground the domination of cultural elements in creation of the positive image of Ukraine. The authors also analyze the latest scientific instigations in the field of political science in relation to the country's image and the image of Ukraine. This research allows the authors to provide certain recommendations of creation the positive image of the country, especially the image of the country of transition type, and to use these recommendations in various fields of social science.

Key words: image, image of the country, geopolitics, cultural traditions, cordocentrism, tolerance, “people's worldview”.

Л. Малышенко, Е. Скалацкая. Социально-философские и политологические аспекты формирования имиджа Украины

Статья посвящена актуальной в современном обществоведении проблеме создания положительного имиджа страны. Для раскрытия данного вопроса авторы обращаются к анализу политологических концепций построения имиджа страны и особенностей культурных традиций, философских ориентиров украинского народа. Проведенное исследование позволяет авторам дать определенные рекомендации по построению положительного имиджа страны, и использовать их в различных отраслях обществоведения.

Ключевые слова: имидж, имидж страны, культурные традиции, кордоцентризм, толерантность, “народное мировоззрение”.

У сучасному інформаційному просторі питання побудови позитивного іміджу держави постає актуальним не тільки для українського суспільства. Ця проблематика здебільшого розглядається політологічною наукою, але неможливо побудувати позитивний імідж та подолати негативні стереотипи без використання історичних подій, культурних особливостей, національних традицій та філософської спадщини держави. Такий перелік питань знаходиться вже у проблемному ракурсі філософії, а тому при побудові іміджу держави необхідно враховувати і філософський аналіз.

Складності вирішення питання побудови позитивного іміджу держави залежать від низки чинників. По-перше, це пов'язане з етимологією поняття “імідж”, яке має різноманітні визначення (як образ, символ, стереотип та ін.). Різноманітність тлумачення поняття імідж як об'єкта дослідження ускладнює визначення предмета дослідження. До-друге, елементи, з яких складається імідж держави, знаходяться на межі двох наук – філософії та політології. Наприклад, категорія “культурні традиції”, “культурні

цінності” є об’єктом вивчення як культурології, філософії, так і політології. Категорії “національна свідомість”, “ментальність” також є міждисциплінарними. Наукове обґрунтування розробки іміджу держави може здійснюватися у межах міждисциплінарного підходу. Про можливу сумісність філософських та політологічних наукових доробок щодо іміджу держави свідчить й антична спадщина (теорії держави Платона, Аристотеля).

Джерелознавча база з досліджень категорії “імідж”, “імідж держави” ґрунтується на даних іміджології, політології та філософії. Філософській підхід до цієї проблеми простежується у працях таких вчених, як: М. Іщенко, Т. В. Лютий, Л. В. Харченко та інші.

Іміджологія пропонує комплексне висвітлення проблеми іміджу держави у роботах: Г. Г. Почепцова, О. М. Холод, Т. Б. Хомуленко та інші.

Найбільше теоретичне визначення проблеми “імідж держави” знаходимо у політологічних дослідженнях, серед яких потрібно виділити низку робіт сучасних українських вчених: В. М. Бебик, С. Г. Денисюк, Є. Б. Тихомирова та інші.

Мета статті полягає у розкритті основних соціально-філософських та політологічних аспектів при формуванні іміджу України.

Для досягнення поставленої мети необхідно виконати такі завдання:

- проаналізувати головні структурні елементи побудови позитивного іміджу держави;
- розкрити культурні та філософські підвалини, що впливають на формування іміджу держави.

У сучасній науці відсутнє єдине чітке визначення поняття “імідж”. У “Європейському словнику філософії” зазначається, що французьке слово “image” є “калькою” латинського слова “imago”, яке, своєю чергою, є “досить блідим відголоском грецького словника, що стосується образу” [2, с. 435]. Більшість сучасних україномовних філософських досліджень іміджу розуміє його як образ. У політологічному словнику імідж у широкому понятті визначається як “уявлення про характер того чи іншого об’єкта”; у вузькому розумінні “як цілеспрямовано сформований образ-уявлення, який за допомогою асоціацій наділяє об’єкт додатковими цінностями” [6].

Поняття “імідж держави” належить до політологічних категорій і, як і поняття “імідж”, не має однозначного визначення, що пов’язано з етимологією останнього. Якщо опиратися на визначення іміджу як образ, то можна визначити імідж держави як її образ, або “цілісну, багатокomпонентну уяву, що містить як процеси відтворення реально наявних подій та фактів, історичних особливостей, так і сприйняття цих параметрів населенням, що не завжди носить адекватний характер” [11, с. 56].

Українська держава неодноразово проводила певні заходи та програми для забезпечення позитивного іміджу країни. У 2000 р. Центром Разумкова було проведено дослідження “Міжнародний імідж України: Міфи і реалії” (http://www.razumkov.org.ua/ukr/journal_pos.php?y=2000&cat=3&pos=5). У 2003 році Кабінет Міністрів України видає постанову “Про затвердження Державної програми забезпечення позитивного міжнародного іміджу України на 2003–2006 роки”. Проведення Євро-2012 в Україні збільшило кількість цих аналітичних матеріалів та соціологічних опитування. Міністерство закордонних справ України зробило он-лайн опитування в п’яти країнах (Німеччині, Іспанії, Франції, Великобританії, Італії) щодо уявлень про Україну (<http://brandukraine.org/k/>). Подібні дослідження сприяють створенню наукових концепцій та рекомендацій, виокремлення позитивних та негативних процесів та явищ у країні.

Є. Б. Тихомирова у своїй статті “Імідж України у контексті міжнародних рейтингів” стверджує, що у сучасному глобальному світі імідж країни формується завдяки певним міжнародним рейтингам. Автор, спираючись на рейтингові показники, що існують, звертається до можливостей побудови позитивного іміджу України. Проведений аналіз економічних, політичних, соціальних показників іміджу країни, вказує на низькі позиції країни, що, своєю чергою, не дозволяють створити позитивний імідж. Але на думку автора, “аналіз найважливіших міжнародних рейтингів дозволяє виділити пріоритети, за якими здійснюється рейтингування країн і які є чинниками формування образу України в очах світової громадськості” [9].

Спираючись на чинники призначення держави у суспільстві, автори монографії “Теоретичні та практичні аспекти дослідження іміджу” [11] виокремлюють таку низку елементів іміджу держави. По-перше, при розгляді держави необхідно враховувати її “образ, закріплений у свідомості людей за допомогою визначених стереотипів” [11, с. 57]. По-друге, необхідно звернутися до геополітичного стану держави. По-третє, держава представляється як уявлення, образ суспільства, народу в цілому. По-четверте, це суспільна згода, єдність, що відображається у державі. По-п’яте, це моральні, гуманістичні принципи держави, що забезпечують втілення прав і свобод людини. Також до складових іміджу держави належать: символіка, ритуали, традиції (герб, гімн, пам’ятники) [11, с. 58].

Соціально-філософський вимір іміджу держави виокремлює у її складі більше елементів, які можна поділити на певні категорії: історичні умови, до яких належать головні історичні події та переламні моменти в історії народу, що сприяли його трансформації; сучасні умови розвитку держави: політичний стан, рівень життя населення, рейтингові показники країни у світі, соціальне життя, стан освіти

усіх сфер життя, реформи; культурне життя – традиції, звичаї, релігійні течії, що здобули поширення, літературні твори, пам'ятники мистецтва та архітектури, музейна справа, сучасні культурні тенденції (кіномистецтво, живопис, література); спортивні досягнення. Також на формування іміджу країни у світі впливає діяльність та досягнення її вихідців: політичних діячів, письменників, спортсменів, акторів тощо. Тому наукове підґрунтя іміджу й держави складає окремий аналіз кожного з цих елементів, а за допомогою методу паблік рилейшинз “позиціонування” потрібно підняти певні позитивні риси та приховати наявні недоліки. Стосовно України такими недоліками є соціальні конфлікти, політичні суперечності, що існують, тому потрібно перенести акцент на інші сфери життя країни, інші структурні елементи іміджу країни.

Головний чинник, на який потрібно спиратися при побудові позитивного іміджу – це сучасний стан України як “перехідного суспільства”. У сучасному суспільствознавстві для характеристики розвитку колишніх соціалістичних країн застосовують різні терміни – “посткомуністичні”, “постсоціалістичні”, “транзитні”, “трансформаційні” суспільства. У рамках соціальної філософії, у більшості випадків, використовують поняття “перехідне суспільство”. Наприкінці 80-х років ХХ століття з комуністичного суспільства Україна почала трансформуватися у перехідне суспільство, яке основним напрямом свого подальшого розвитку обрало встановлення демократичних цінностей та принципів.

В українській науці проблемою перехідного суспільства займається В. О. Таран. Він визначає ідеологію перехідного суспільства як узагальнену концепцію, в якій на основі аналізу характеристик духовного і соціального життя в перехідних суспільствах посткомуністичного типу відображені основні тенденції змісту трансформації. Автор доходить висновку, що ідеологічне поле сучасної України як перехідного суспільства складається із “світоглядно-ідеологічних духовних пластів, які містять діаметрально протилежні ціннісні орієнтації, займають різне місце в опозиційній системі з координатами “прогресивність – регресивність”, мають різні ракурси і характер відображення суспільно-перехідних процесів, відповідають інтересам різних соціальних груп і угруповань” [8, с. 16].

Іншої думки дотримується С. М. Сокол, яка для характеристики сучасних процесів, у томі числі і в Україні, використовує термін “трансформація”, який, на думку автора, має певні переваги перед поняттям “перехідне суспільство”, “оскільки перехід має обмежені часові та просторові рамки і рано чи пізно має закінчитися, незалежно від його результату”. З цією думкою можна не погодитися, оскільки перехід свідчить про поступову зміну, для якої характерні конфлікти старої та нової систем. Трансформація виступає вже як факт остаточної зміни старих устоїв на нові. С. М. Сокол виділяє важливу характеристику трансформаційних процесів – їх нерівномірність, що пов'язана з різноманітними чинниками. Наприклад, “засоби масової інформації, освітні інновації, різноманітні форми допомоги з боку розвинених держав у галузі інформації, – все це створює умови для випереджальних змін у соціокультурній галузі щодо економіки й політики” [7].

Українське перехідне суспільство, яке вибудовує свій розвиток за демократичними принципами, що має своє віддзеркалення в перетворенні всіх соціальних інститутів, стикається з інтегруючими і дезінтегруючими процесами. До перших належить відродження національної традиції, створення національної ідеї, вплив глобальних процесів. Про дезорганізацію свідчить наявність таких явищ, як поширення алкоголізму, наркоманії, підвищення рівня злочинності, зростання нервових захворювань і психічних розладів, масові політичні заворушення. Незахищеність населення перед соціальними умовами існування призводить не тільки до його маргіналізації, а й пошуків захисту, одним з яких є релігія.

Історико-культурні особливості українського суспільства, які потрібно враховувати при формуванні позитивного іміджу держави, найбільш докладно розкриті С. Хантінгтоном у концепції “зіткнення цивілізацій”. Автор розрізняє декілька видів країн у структурі цивілізації: країни-учасниці, стрижневі держави, країни-одинаки, розколоті і розірвані. Україну він зараховує до розколотих країн, що пов'язано з її географічним розташуванням на лінії розлому Західної та Православної цивілізацій. Ця лінія розлому проходить по центру країни і розділяє її на уніатський націоналістичний, україномовний захід і православний російськомовний схід [10, с. 206-208-255-259]. Особливістю розколотих країн є велика ймовірність виникнення зіткнень, оскільки великі групи належать різним цивілізаціям. Причини конфлікту полягають у тому, що домінуюча група, яка належить до однієї цивілізації, намагається визначити країну як політичний інструмент і зробити свою мову, релігію символами держави. Такий розподіл України має фактичне підтвердження в різних сучасних соціальних зіткненнях. Існує чимало суперечностей, які не можуть примирити Захід і Схід України (мовне питання, трактування історичних подій, орієнтація на Захід чи Росію), що протягом останніх років використовуються у політичній боротьбі й розпалюються засобами масової інформації. Найбільш чітко це простежується на кожних президентських виборах, у тому числі під час Помаранчевої революції в Україні.

Актуальне питання стану сучасної української культури та збереження її ідентичності порушується в роботі Т. В. Лютого та О. А. Ярош “Культура масова і популярна: теорії та практики” [5]. На думку авторів, українська культура потребує “розробки” та заходів щодо розвитку, як і економіка та політика. Оскільки ставлення до культури у нашій країні “формується “за залишком принципів” – шля-

хом відтворення ще радянських ідеалів та кліше” [5, с. 5–6]. Головні проблеми полягають у проведенні державної політики, яка нездатна перейти з теорії до практики, вона “ходить навколо абстрактної пропаганди духовності, ознаки якої мають характер штукарства, а вимоги піднести традиційні зразки культури до сучасного рівня обертаються їх підведенням під іноземні штампи [5, с. 5].

Україна уявляє собою полікультурну та полірелігійну країну. Кожний народ та культурна група, що його населяють, мають свою історію, культурні звичаї, мову. У процесі культурної взаємодії (адаптації, асиміляції, конфлікту і т. д.), вони зберегли власні культурні цінності та запозичили деякі ідеї з інших культур. У філософському дискурсі це явище називають “поліфонізмом української нації”. Подібні культурні взаємодії не завжди носять інтегруючий характер, також вони можуть сприяти появі конфліктів. Незважаючи на ці негативні явища, в українському соціумі поліфонізм можна використовувати для створення позитивного іміджу країни.

Важливість культурного компонента при створенні іміджу держави підкреслюють й інші дослідники. На їх думку, сучасне українське суспільство не відповідає “глобальним викликам, можливий завдяки органічному міжкультурному полілогу”. Створення подібного полілогу “сприяє пошуку інтеграційних форм, які могли б забезпечити гармонійний синтез загальносвітових політичних і культурних стандартів, зразків і технологій життя, з одного боку, та власного досвіду і традицій, з іншого” [4, с. 155].

Для населення України здебільшого притаманна толерантність, що можна простежити у сфері релігійних відносин. На теренах сучасної України існують міжрелігійні протистояння: між православними церквами, між православними та католиками, між традиційними та новими релігіями тощо. Усі релігійні конфлікти носять латентний характер, протікають у мирному русі (інколи трапляються суперечки). В Україні завжди існували та поширювалися різноманітні релігійні течії, переважно християнські, тому поліконфесійність можна вважати умовою для створення конкуренції між релігійними організаціями. Протягом тривалого часу українські церкви підпорядковувалися західним центрам, тому робота традиційних релігій була спрямована на асиміляцію українців, “зміну їхніх глибин ментальних структур” [3, с. 10]. Поєднання цих чинників показує, що українці звикли до існування та взаємодії з різноманітними культурно-релігійними групами.

Особливості українського народу постійно аналізуються у філософській думці. Найбільшого поширення набули роздуми з цього приводу видатного вченого Д. Чижевського. Для розгляду особливостей українців автор звертається до розкриття поняття “народний світогляд” – це національні підвалини, на яких ґрунтується філософія народу. Народний світогляд “виявляється і в тому, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т. д.” [12, с. 17]. Історичні події, соціальні трансформації, культурні течії спроможні вплинути на “народний світогляд”.

Згідно з поглядами Д. Чижевського, при характеристиці національного типу можна використовувати три методи: дослідження народної творчості, аналіз важливих історичних епох, характеристика видатних представників даного народу [12, с. 18]. Аналіз характеру українського національного типу дозволяє Д. Чижевському виділити такі риси українців: емоціоналізм і сентименталізм; чутливість і ліризм; індивідуалізм та прагнення до “свободи”; неспокій і рухливість; ухил до “духовного усамітнення” видатних українців; філософія серця; “плюралістична етика” видатних українців, що полягає у визначенні можливості кожного суб’єкта на “власний індивідуальний етичний шлях”; мир між людьми та мир людини з Богом як етична цінність; ідеал внутрішньої гармонії; релігійне забарвлення [12, с. 19–23]. Саме ці риси української народності потребують подальшого філософського аналізу та спроможні скласти підґрунтя для позитивного іміджу України. У нашому дослідженні ми не торкаємося теми негативних стереотипів про українську націю (це питання для окремого дослідження), але звісно, що вони існують у представників інших країн. Риса, які перераховує Д. Чижевський, повинні бути поширені серед самих українців для самоідентифікації та у засобах масової комунікації для створення позитивного іміджу України.

До переліку цих самотніх рис українського народу також потрібно додати таке суттєве, притаманне лише українській філософії явище, як кордоцентризм – філософія серця, що простежується у роботах Г. Сковороди, П. Юркевича та інших діячів. Цей філософський напрям містить цілісний комплекс онтологічних, гносеологічних, антропологічних та аксіологічних питань. Кордоцентризм поєднує фізичну та духовну реальність людини, “людській суб’єктивності мудрість переважає над розумом”, “перевагу трансперсонального досвіду над дискурсивною логікою” [1, с. 26]. На думку Я. С. Гнатюк, кордоцентризм містить три важливі складові: креативність спрямована – на світ Святині, акціональність – на соціальну реальність, інтроспективність – на духовну реальність [1, с. 26–27]. Український кордоцентризм по-новому розкриває сутність української нації та країни у цілому, тому постає важливою складовою іміджу держави.

Побудова іміджу держави має не лише актуальність у сучасному глобалізованому світі, а й складне наукове теоретико-прикладне питання. У сучасному науковому просторі ця проблема вирішується у рамках політології, що містить категорії, які спроможні розкрити міжнародний імідж країни. Складові

іміджу країни – це категорії, що виходять за рамки політології, а це, своєю чергою, робить проблему іміджу країни ширше. Філософія являє собою науку, що спроможна інтегрувати наявні складові іміджу держави та надати рекомендації щодо створення позитивного іміджу країни. Тому наукового обґрунтування набуває поєднання філософських та політологічних категорій та методів для створення позитивного іміджу країни. Вживання міждисциплінарного підходу дозволяє виокремити певні проблеми суспільства перехідного періоду та знайти іміджеві стратегії. Прикладом може постати створення позитивного іміджу України, що у сучасних умовах повинен ґрунтуватися на подоланні негативних стереотипів, домінуванні самобутніх культурних традицій та філософської спадщини, що перенесе акцент з низьких рейтингових показників та наявних політичних суперечностей.

У сучасній науці існує низка різноманітних технологій, що виокремлюють структурні компоненти іміджу держави, та технології побудови позитивного іміджу. В умовах, коли економічні показники не дозволяють створити привабливі умови для іноземних інвестицій, потрібно перенести акцент на культурну спадщину. Товари, що представляють країни на міжнародній арені, також не можуть створити її позитивний імідж.

Але представники спорту (футболіст А. Шевченко, брати Кличко), музичної культури (Руслана, що привезла в Україну Евробачення, гурти “Океан Ельзи”, “Воплі Відоплясова” та інші), літератури (Ю. Андрухович, О. Забужко) та інших сфер, поширюють у світових засобах масової інформації позитивний імідж держави. Також цьому процесу можуть сприяти такі специфічні особливості української культури та філософії, як кордоцентризм, поліфонічність, концепції суспільно-державних відносин, культурно-освітні центри, що не припинили своєї діяльності (Острозька академія, Києво-Могилянська академія); язичницькі традиції, які вшановуються у сучасності (проведення фестивалю Івана Купала); інші пам’ятники архітектури та мистецтва.

Література:

1. Гнатюк Я. С. Філософія українського кордо центризму / Я. С. Гнатюк // Прикарпатський вісник НТШ. Думка. – 2008. – № 1 (1). – С. 21–28.
2. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей / [під керівництвом Б. Кассен]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – Т. 1. – 576 с.
3. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття : монографія / Сергій Іванович Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
4. Іщенко М., П’єцух О. Імідж України в контексті глобальних трансформаційних процесів / М. Іщенко, О. П’єцух // Політичний менеджмент. – 2008. – № 4. – С. 154–162.
5. Лютий Т. В., Ярош О. А. Культура масова і популярна: теорії та практики / Т. В. Лютий, О. А. Ярош. – Київ, 2007. – 124 с.
6. Політологічний енциклопедичний словник. – К. : Генеза, 1997. – 400 с.
7. Сокол С. М. Трансформація українського суспільства в контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / С. М. Сокол [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nbu.gov.ua/ard/2004/04ssmsfa.zip>.
8. Таран В. О. Концепція ідеології перехідного суспільства в контексті соціокультурного аналізу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / В. О. Таран. – Київ, 2001. – 40 с.
9. Тихомирова С. Б. Імідж України в контексті міжнародних рейтингів / С. Б. Тихомирова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://archive.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Pmv/2010_1/07%20tihomirova.pdf.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон ; [пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2005. – 603, [5] с. – (Серия “Philosophy”).
11. Хомуленко Т. Б., Падафет Ю. Г., Скориніна О. В. Теоретичні та практичні аспекти дослідження іміджу : монографія / Т. Б. Хомуленко, Ю. Г. Падафет, О. В. Скориніна. – Х. : ВД “ІНЖЕК”, 2005. – 272 с.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Вид-во “Орія” при УКСП “Кобза”, 1992. – 230 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін Одеського інституту фінансів Українського університету державного університету фінансів та міжнародної торгівлі від 2 липня 2013 р., протокол № 11

УДК 165.24:004.81

Андрій Синиця

ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ КОМП'ЮТАЦІОНАЛІЗМУ

У статті досліджено основні труднощі комп'ютаціональної моделі свідомості, яку розробляли представники аналітичної філософії. Особливу увагу звернено на феномен розуміння, який не може бути відтвореним формально. Критично проаналізовано альтернативний до комп'ютаціоналізму варіант створення штучної свідомості – коннективізм, який ґрунтується на таких принципах функціонування мисленнєвих процесів, які наслідують діяльність кори головного мозку.

Ключові слова: розуміння, свідомість, комп'ютаціоналізм, коннективізм, аналітична філософія.

A. Synytsya. The problem of understanding in the context of computational theory of mind criticism

The phenomenon of understanding is analyzed in the article. Understanding is defined as the ability of setting the meaning. You can understand different things – text, a situation, a sentence, a word context. It is stated that the phenomenon of understanding has become to analytic philosophy in the middle of the twentieth century, when the intensive development of the theory of artificial intelligence had occurred. One of the initial theories explaining the nature of consciousness as a computer program, was the computational theory of mind. It was formulated by A. Turing, J. Fodor, S. Pinker, D. Dennett, H. Putnam. They considered thinking in general and the phenomenon of understanding in particular to be embodied on computers. However many thinkers in analytic philosophy criticized this theory. H. Dreyfus proposed to consider various types of mental activity. One of such types is an informal thinking, that can not be formalized. It is noted that the most famous critic of the computational theory of mind was John Searle, author of the well-known mental experiment "Chinese Room". John Searle argued that the computer calculation and understanding are different phenomena. Computer operates merely with the syntax, but not with the semantics. However, J. Searle reasons were also criticized (in particular by P. S. Churchland and P. M. Churchland). Although the author noted that their arguments are also too weak to refute J. Searle reasons. It is stated that the connectivism doesn't explain the nature of consciousness as well. Connectivism as an alternative to computational theory of mind based on the principles simulating our mental processes is critically analyzed. It is ascertained that the consciousness in general and the understanding in particular are still mysterious phenomena for contemporary science and philosophy.

Keywords: understanding, consciousness, computational theory of mind, connectivism, analytic philosophy.

A. Синица. Проблема понимания в контексте критики компьютеризации

В статье исследованы основные трудности компьютеризации модели сознания, созданной представителями аналитической философии. Особое внимание обращено на феномен понимания, который не может быть воспроизведенным формально. Критически проанализировано альтернативный компьютеризации вариант создания искусственного сознания – коннективизм, основанный на принципах функционирования мыслительных процессов, имитирующих деятельность коры головного мозга.

Ключевые слова: понимание, сознание, компьютеризация, коннективизм, аналитическая философия.

Стрімкий розвиток комп'ютерних наук у другій половині ХХ століття призвів до постановки питання про те, а чи можливо мисленнєві процеси, які притаманні людині, відтворити на штучних носіях. Прихильники комп'ютаціоналізму (А. Тюрінг, Дж. Фодор, С. Пінкер, Д. Деннет, Г. Патнем), у межах якого мисленнєві процеси розглядаються за аналогією із роботою комп'ютера, переконані, що мислення в цілому й феномен розуміння зокрема можуть бути реалізованими на обчислювальних машинах. Однак ті труднощі, які виникають при реалізації цієї ідеї, ставлять під сумнів можливість усього задуму. Метою даної статті є дослідження дискусії щодо природи розуміння, яка тривала в межах аналітичної філософії у другій половині ХХ ст. у зв'язку із розвитком комп'ютаціоналістських моделей свідомості.

Прояснювати природу розуміння у випадку штучних пристроїв першим взявся А. Тюрінг. У статті "Обчислювальні машини й інтелект" (1950) [7] він вважав, що позитивну відповідь на запитання "Чи може машина мислити?", можна отримати в результаті проходження цієї машиною деякого тесту. Суть цього тесту полягала в такому: суддя листується природною мовою з двома співрозмовниками, один з яких є людиною, а інший – комп'ютером. Якщо суддя не може визначити, хто є людиною, а хто – комп'ютером, значить комп'ютер пройшов тест. Кожен з відповідачів судді прагне, щоб людиною назвали саме його. Щоб полегшити цей тест, листування зводиться до обміну текстовими повідомленнями, які здійснюються через контрольовані проміжки часу (в ті часи це було необхідно, тому що

комп'ютери думали набагато повільніше, ніж люди, сьогодні – навпаки). Серед можливих варіантів критики цього тесту сам А. Тюрінг називав такі: теологічні зауваження, небезпека штучного інтелекту, про яку можемо й не здогадуватися, обмеженість формалізації, відсутність свідомості у машин, здатностей переживати дійсність, писати осмислені, ліричні вірші, проявляти ініціативу, любити, дружити, обманювати, робити помилки, а також те, що розум діє на основі інших, не цифрових, принципів й поведінка людини не є завжди запрограмованою, а є неформальною, крім того, людина володіє екстра-сенсорними здібностями. Хоча, з іншого боку, А. Тюрінг був переконаним, що, якщо нам не вдасться у процесі листування (спілкування) розпізнати, де людина, а де машина, то ми просто змушені будемо визнати, що комп'ютер наділений інтелектом.

Одним із перших розкритикував концепцію штучного інтелекту – Г. Дрейфус у своїй книзі “Чого не можуть обчислювальні машини: критика штучного розуму” (1972). Він пропонував розглядати різні види розумової діяльності. Адже мислення саме по собі не є феноменом, однаковим у своїх принципах роботи. Зокрема, Г. Дрейфус виділяє такі чотири типи розумової діяльності [2, с. 264–266]: асоціативний, простий і складний формальні – їх ще можна запрограмувати і неформальний, який не піддається програмуванню. При неформальному мисленні смисл мовних виразів залежить від контексту ситуації, який є не одразу зрозумілим. Неформального мислення можна навчити лише на основі конкретних прикладів. Його застосовують у процесі розгадування загадок, де описано ситуацію в алегоричній формі, в задачах, де потрібно застосувати інтуїцію, де має прийти певне осяяння, здогад, інсайт, де потрібно перекласти текст з однієї мови на іншу, врахувавши при тому контекст повідомлення, де потрібно упізнати видозмінені, спотворені образи. Таку розумову діяльність, вважає Г. Дрейфус, неможливо запрограмувати.

Не менш відомим критиком штучного інтелекту в цілому й тесту Тюрінга зокрема був Дж. Серл, який 1980 року запропонував широковідомий ментальний експеримент “Китайська кімната”. Він був переконаний, що не доцільно вважати, що машина може мислити, допоки вона не буде розуміти ті процеси, що з нею відбуваються, допоки вона не буде ідентифікувати себе як деяку самість, особистість тощо. Дж. Серл писав: “Питання полягає не в тому, чи можуть машини мислити, чи може артефакт мислити, а в тому, чи може мислити цифровий комп'ютер” [4]. На думку Дж. Серла, тест Тюрінга не може бути достатнім критерієм осмисленості процесів комп'ютером. Щоб зрозуміти чому, насамперед потрібно уточнити, що означає термін “розуміння”. Що можна розуміти? Текст, ситуацію, речення, слово, контекст. Розуміти – означає вміти надавати значення, вміти приписувати певному синтаксису – послідовності символів (букв, картинок, звуків) відповідну семантику. Для Дж. Серла фраза “розуміти текст” означає вміти віднаходити не лише очевидну інформацію в тексті, але й таку, що є прихованою. Тобто коли ми щось розуміємо, то можемо його проаналізувати, вивести нове знання, дуже часто спираючись на знання нашого особистого досвіду про ті чи інші правила поведінки, культурні норми, юридичні закони тощо.

Дж. Серл розрізняв поняття сильного і слабого штучного інтелекту. Будь-які машини можуть мати лише слабкий штучний інтелект, який ґрунтується на обчисленні певних математичних операцій. Проте він виключає можливість, що запрограмований комп'ютер може володіти когнітивними станами, що він може з допомогою програм пояснити людську свідомість (сильний штучний інтелект). Для того, щоб довести власний погляд, Дж. Серл у статті “Розуми, мізки і програми” (1980) [6] пропонує ментальний експеримент “Китайська кімната”. Припустімо, що Дж. Серла закрили в кімнаті й дали рукопис китайською мовою, якої він взагалі не знає. Проте у нього є ще й другий текст, в якому можна знайти правила оперування символами. Цей текст він розуміє, оскільки ці правила написані англійською. Коли ж йому дають третій рукопис китайською мовою, то він знову нічого не розуміє. У третьому рукописі міститься питання до тексту, який є в першому рукописі. У другій книзі Дж. Серл для того, щоб відповісти на ці питання, може скористатися правилами, що ставлять відповідно до кожного питання правильну відповідь. (У звичному значенні слова ця множина правил є комп'ютерною програмою). Цю відповідь він і видає за межі кімнати. Таким чином, китайським науковцям, що знаходяться за межами цієї кімнати, видаватиметься, що Дж. Серл прекрасно розуміє китайську мову й веде осмислений діалог. Хоча сам Дж. Серл і далі нічого не знає китайською. Він просто вдало оперує із символами (синтаксисом), залишаючись інстанцією комп'ютерної програми.

Дж. Серл переконує, що у такий спосіб він описав діяльність комп'ютера, який здатний маніпулювати синтаксисом і не більше. Комп'ютер не розуміє, що відбувається. Хоча людям як користувачам комп'ютера і може видаватися, що він щось розуміє, адже відповідає на наші питання. Однак таке приписування розуміння комп'ютерам є не більше, ніж метафоричним. Таке розуміння позбавлене тієї інтенціональності, яка притаманна людському мисленню.

Для того, щоб попередити скепсис критиків, уже в тій самій статті “Розуми, мізки і програми” Дж. Серл детально відповідає, зокрема, на такі можливі варіанти заперечень:

– по-перше, можна зауважити, що якщо й людина не розуміє смислу текстових повідомлень, то їх може розуміти система як єдине ціле. У такому випадку розуміння притаманне не індивідові, а цілій системі, одним із елементів якої є індивід. Це зауваження Дж. Серл спростовує так: можна припустити,

що індивід вивчив усі правила з другого рукопису і вміє швидко віднаходити правильні варіанти відповідей на поставлені питання, проте це зовсім не означає, що він розумітиме про що в них йдеться. У випадку з англійською мовою він розумітиме діалог, у випадку з китайською – ні, хоча з боку слухача все виглядатиме абсолютно однаково в обох випадках;

– по-друге, навіть якщо ми приписуватимемо інтелект не лише комп’ютеру, а роботу, що здатний пересуватися в просторі й реагувати на появу предметів у полі зору своїх візуальних датчиків, це все одно нічого не змінить, оскільки його принципи роботи все одно ґрунтуватимуться на основі маніпуляцій із синтаксисом. Схоже цей варіант відповіді на зауваження критиків просто не помітив (чи не хотів помітити) В. Васильєв, який у статті “Кока-кола і секрет Китайської кімнати” пише таке: “Припустимо, що перед експериментом я зайшов у кімнату і поставив банку кока-коли на стіл, за яким буде сидіти Серл. І ось ми починаємо наш діалог. Я запитую Серла китайською: “Скажіть, що знаходиться прямо перед Вами?”. Очевидно, що він має звернутися до програми, яка повинна містити відповідь: “Банка кока-коли”. Але як людина, що склала цю програму, могла знати, що я принесу в китайську кімнату саме цей предмет?” [1]. На нашу думку, у випадку з роботом можна сказати, що в другому рукописі має знаходитися програма для розпізнавання предметів. Зрозуміло, що у випадку з експериментом “Китайська кімната” Дж. Серл переслідував мету – показати, що сильний штучний інтелект є неможливим, оскільки маніпуляції із синтаксисом не можуть призвести до появи семантики, до виникнення розуміння. Для нього було важливо пояснити сам принцип, а не спростувати одним прикладом всі можливі варіанти критики;

– по-третє, що буде, якщо нам вдасться повністю змоделювати діяльність нейронів у корі головного мозку, коли наш робот функціонуватиме на основі тих принципів, які є в нашому мозку, паралельно опрацьовуючи дані від різних систем. Але й у такому випадку Дж. Серл вважає, що це нічого не змінює: “Оскільки моделюється тільки формальна структура послідовності нейронних збуджень у синапсах, то не моделюється та сторона функціонування мозку, яка якраз і має значення, а саме: каузальні властивості мозку, його здатність продукувати інтенціональні стани” [6, с. 421]. Таким чином, на думку Дж. Серла, без інтенціональності не може бути розуміння;

– по-четверте, розуміння не виникне навіть коли ми спробуємо одразу поєднати усі попередні варіанти зауважень в єдине ціле. Робот, поведінка якого не буде відрізнятися від нашої, все одно, вважає Дж. Серл, не матиме інтенціональності. В цьому варіанті зауважень Дж. Серл наче випереджає майбутні дискусії щодо філософських зомбі – істот, поведінка яких аналогічна людській, проте вони позбавлені свідомості і т. д.

Таким чином Дж. Серл здійснює критику комп’ютаціоналізму у зв’язку з тим, що жодні обчислювальні маніпуляції не можуть призвести до виникнення інтенціональних процесів, які є виключно результатом нейробіологічної діяльності кори головного мозку. Подібно до того, як ми не можемо ствердити, що комп’ютерна імітація пожежі спричинить пожежу чи, що комп’ютерна імітація дощу, змусить нас промокнути, так само ми не можемо сказати, що імітація комп’ютером мисленневих процесів людини змусить комп’ютери мислити аналогічно до того, як мислить людина. Дж. Серл відстоює позицію біологічного натуралізму: “Чим би ще не була інтенціональність, вона біологічний феномен, і її буття настільки ж імовірно, наскільки воно каузально залежне від таких конкретних біохімічних особливостей її походження як лактація, фотосинтез і інші біологічні феномени” [6, с. 424].

Пол М. Черчленд і Патриція С. Черчленд у статті “Чи може машина мислити?” (1990) [5], загалом позитивно оцінюючи заслуги Дж. Серла в питанні дослідження філософських основ проблематики штучного інтелекту, все ж таки не погодилися із тими висновками, які запропонував Дж. Серл. Усі його міркування в експерименті “Китайська кімната”, на їх думку, зводяться до чотирьох аксіом:

1. Комп’ютерні програми – це формальні (синтаксичні) об’єкти.
2. Розум людини має смислову компоненту (семантику).
3. Синтаксис сам по собі не є сутністю семантики і його недостатньо для існування семантики.
4. Програми не є сутністю розуму, їх наявності не достатньо для існування розуму.

Незадовільною, на їх думку, є саме 3-тя аксіома. Для того, щоб спростувати це твердження, вони вирішили застосувати метод аналогії й запропонувати такий набір аксіом:

1. Електрика і магнетизм – це фізичні сили.
2. Суттєвою властивістю світла є світіння.
3. Сили самі по собі не є сутністю ефекту світіння і не достатні для його наявності.
4. Електрика і магнетизм не є сутністю світла і не достатні для його наявності.

Цей логічний умовивід Черчлендів до появи робіт Максвелла міг би виявитися вагомим аргументом на користь того, що світло й електромагнітні хвилі не є ідентичними. Однак насправді коливання магнітних хвиль і породжують світло. Черчленди доходять висновку: “Аналогічно маніпулювання символами у відповідності з визначеними правилами може являти собою розум, хоча у системи, що знаходиться в “китайській кімнаті” Дж. Серла й ґрунтується на застосуванні правил, справжнє розуміння начебто й відсутнє” [5]. Іншими словами, на їх думку, є цілком допустимим той факт, що маніпуляції із

синтаксисом на основі певних правил можуть зумовити появу семантичних властивостей. Наразі відсутність видимих ознак семантики може пояснюватися тим, що функціональна архітектура обчислювальних машин є кардинально іншою, ніж нейрофізіологічна структура мозку. Комп'ютери працюють з допомогою процесора, який послідовно обробляє сигнали один за одним. Робота мозку відрізняється від роботи комп'ютера, оскільки в мозку паралельно (одночасно) опрацьовуються сигнали з допомогою мільйонів різних нейронних мереж. Нейрони виступають елементарними "процесорами", характер дії яких, якщо можна так зазначити, є не цифровим, а аналоговим, адже може безперервно змінюватися. Крім того, взаємодія між нейронами відбувається й у зворотному напрямку. Мозок є динамічною системою, на відміну від статичних комп'ютерів. Таким чином, Черчленди набагато кращою моделлю штучного інтелекту, що пояснює процес роботи мозку, вважають не комп'ютаціоналізм, а коннективізм, що прагне унаслідувати основні принципи функціонування нейронних мереж мозку.

У відповідь Дж. Серл у статті "Розум мозку – комп'ютерна програма?" (1990) зауважує, що "... П. М. і П. С. Черчленди у своїй статті ("*Чи може машина мислити?*" – А. С.), як мені видається, не зовсім правильно зрозуміли суть моїх аргументів. На їхню думку, сильний штучний інтелект стверджує, що комп'ютери в кінцевому підсумку можуть набути здатності до мислення і що я заперечую таку можливість, розмірковуючи лише на рівні здорового глузду. Однак сильний штучний інтелект стверджує інше, і мої доведення проти цього не мають нічого спільного зі здоровим глуздом" [3]. Його висновки, що стосуються неможливості породження семантики в результаті маніпуляцій із синтаксисом, як він зазначає, стосуються не лише послідовних машин, але й паралельних, хоча їх функціонування є поки-що маловивченим. Але це нічого не змінює, оскільки будь-які функції, що обчислюються на паралельних машинах, можна обчислити й на послідовних. В основі паралельних машин лежать такі ж функціональні процеси, як і в основі послідовних машин. Ці процеси прекрасно моделюють роботу нейронів, хоча їх фізико-хімічна природа суттєво відрізняється. Проте мозок породжує й специфічні нейробіологічні процеси, які не можна так просто змодельовати на інших носіях з допомогою програм. Тому приклад, який пропонують Черчленди, є незадовільним, оскільки порівнюються речі зовсім різної природи: "Аналогія з формальними символами недоречна, оскільки формальні символи не мають фізичних причинних властивостей" [3]. Єдині, хто розумів, що відбувається в китайській кімнаті, були програмісти, які і запрограмували весь процес її роботи. Але їм нічого не заважало тим же символам надати інших значень. Наприклад, усі дії Дж. Серла в середині кімнати можна було б проінтерпретувати як гру в шахи, як передбачення курсу акцій на валютній біржі, як якусь картярську гру і т. д. Кількість цих семантик є безкінечною, тому що синтаксис сам по собі не містить внутрішньої семантики.

Хоча Дж. Серл і був скептично налаштованим щодо перспектив коннективістських моделей свідомості, починаючи з 1980-х рр., увага до них різко зростає. Так, уже Черчленди вказували на низку переваг коннективістських моделей. По-перше, вони можуть швидше обробити інформацію, оскільки цей процес відбувається паралельно в різних нейронних мережах. По-друге, навіть якщо в одній із паралельних систем сталася помилка, то в цілому система може й надалі продовжувати свою діяльність. Вона без проблем може запам'ятовувати велику кількість інформації та за потребою розподіляти її у своїх структурних елементах. Звісно, коннективістська система програє у швидкості комп'ютаціоналістській у тому випадку, коли потрібно провести якісь обчислення, що вимагають мільйонів тих самих повторень. Проте коннективістська система швидше може розпізнавати контури предметів, ідентифікувати розмову, що супроводжується сторонніми шумами, і т. д.

Загалом відмінність коннективістського і комп'ютаціоналістського підходів полягає у тому, що перший намагається цілковито імітувати діяльність людського мозку, в той час як другий у своїй діяльності використовує інші принципи. Коннективісти прагнуть навчати систему шляхом утворення нових зв'язків між штучними нейронними мережами (системами, що складаються з певної кількості пристроїв – штучних нейронів, з'єднаних між собою), в той час як комп'ютаціоналісти мають справу виключно із маніпуляцією символами. Коннективісти особливу увагу приділяють процесу самонавчання машин, пошуку можливих шляхів розв'язання проблеми (утворення нових нейронних зв'язків), за умови, що відомо дані входу й правильні відповіді. В комп'ютаціоналістських моделях, навпаки, прагнуть до дрібниць з допомогою заданих алгоритмів продумати всі можливі варіанти відповіді комп'ютера. Таким чином, бачимо значну перевагу саме коннективістських моделей штучного інтелекту, які набагато краще наслідують діяльність людського мозку. Хоча основні принципи цієї діяльності й до сьогодні не до кінця зрозумілі. Але принаймні, як і у випадку комп'ютаціоналізму, ці системи можуть використовувати основні принципи оперування поняттями, логічно виводити одне знання з іншого тощо.

Саме в межах коннективістського підходу до побудови систем штучного інтелекту, на нашу думку, і може бути вирішеною проблема розуміння природної мови. Таке розуміння проявляється в ситуації реагування на фрази людини, в розпізнаванні семантичних і прагматичних особливостей мовлення, в здатності здійснювати переклад з однієї мови на іншу. Крім того, такі системи повинні уміти навчатися.

Щоправда можливості і перспективи теорії штучного інтелекту і в цьому випадку не переконують скептиків у питанні того, що машини коли-небудь зможуть розуміти так, як розуміють люди. Однак

питання, чи є розуміння виключно прерогативою організмів, фізико-хімічна природа яких є такою як у людини, а чи розуміння як функція людського мозку, може бути реалізоване на інших, штучних, носіях, наразі залишається відкритим. Проте сама ідея створення штучного інтелекту є дуже цікавою й досі надзвичайно перспективною в науці і філософії.

Література:

1. Васильев В. В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ecsosman.hse.ru/data/2010/04/23/1213594898/Vasilev_Koka-kola.pdf.
2. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума / Хьюберт Дрейфус. – М. : Прогресс, 1978. – 334 с.
3. Сирл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? Джон Сирл [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.raai.org/library/books/sirl/ai.htm>.
4. Сёрль Дж. Сознание, мозг и наука / Джон Сёрль [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ecsosman.hse.ru/data/2010/05/20/1214101925/002_Dzhon_Serl_Soznaniex2c_mozg_i_nauka_03-66.pdf.
5. Черчленд П. М. Может ли машина мыслить? / П. М. Черчленд, П. С. Черчленд [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.raai.org/library/books/sirl/ai.htm>.
6. Searle J. R. Minds, brains and programs / J. R. Searle // Behavioral and Brain Sciences. – 1980. – № 3. – P. 417–424.
7. Turing A. M. Computing machinery and intelligence / A. M. Turing // Mind. – 1950. – № 59. – P. 433–460.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури від 9 липня 2013 р., протокол № 11

Ірина Сумченко

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Статтю присвячено розгляду становлення та розвитку поглядів на справедливість, що склалися в китайській філософії. Визначені особливості уявлень на справедливість у провідних філософських напрямках Китаю: конфуціанській традиції (класичному конфуціанстві, неоконфуціанстві та постконфуціанстві), в даосизмі, легізмі та моїзмі.

Ключові слова: справедливість, “і”, “лі”, “чжен мин”, “фа”.

I. Sumchenko. Features understanding of justice in Chinese philosophy

Purpose of this article is the socio-philosophical analysis of concepts of justice prevailing in the Chinese spiritual tradition. The concept of justice (hieroglyph “yi”) occupies a main place among the fundamental concepts of Chinese philosophy. Interpretation of “yi” as binds this concept principle of endlessness of process of space transformations to other ideas that are the basis of world view complex of ancient Chinese philosophy: the similarity of the universe and of all things and phenomena, correlativity between the laws of the physical world and life cycle; continuity and organic integrity of space.

The national-spiritual values of the Chinese people, which are an expression of the fundamental ideas of intellectual traditions of China, identified the long tradition of the fusion operation morality, religion and law. Chinese philosophy, characterized by heredity and continuity of development inherent dominance of socio-anthropological perspective. Confucianism has developed this understanding of social relations, which is based was the belief in the possibility of achieving justice through strict implementation of all members of society of their social responsibilities. Ritual as an external manifestation of justice recognized comprehensive way to organize the human connection with the natural (“heaven”), and with the social environment.

The dominance of the Confucian tradition due to the fact that unlike Legalism, which replaced the principle of justice to the cult of legalized and organized violence Mohism, who promoted the idea of public benefit, and Taoism, with its identification of justice with the heavenly Tao, his supporters (teachings of Neo-Confucianism and Post-Confucianism) preached the principle justice as the embodiment of ordering and harmony based on moral education and spiritual self.

Keywords: justice, “yi”, “li”, “cheng-ming”, “fa”.

II. Сумченко. Особенности понимания справедливости в китайской философии

Данная статья посвящена рассмотрению становления и развития взглядов на справедливость, сложившихся в китайской философии. Определены особенности представлений на справедливость в ведущих философских направлениях Китая: в конфуцианской традиции (классическом конфуцианстве, неоконфуцианстве и постконфуцианстве), в даосизме, легизме и моизме.

Ключевые слова: справедливость, “и”, “ли”, “чжен мин”, “фа”.

Феномен “справедливість”, попри існування довготривалого і досить жвавого філософського дискурсу обговорення цього питання, є досить привабливою темою для сучасних теоретичних розвідок. Незважаючи на те, що “наукові та публічні дискусії про справедливість <...> – характерна особливість європейської філософії” [9, с. 460], проблема справедливості є предметом дослідження не тільки західної, але і східної, зокрема, китайської духовної традиції.

У чисельних працях, присвячених рецепції власне філософії Китаю, переважно міститься її загальний аналіз (історико-філософський підхід) або осмислення конкретної епохи, певного напрямку китайської духовності (хронологічний підхід). Роботи ж, які присвячені розгляду соціально-філософської та політично-культурологічної проблематики у філософії Китаю і дотичні, зокрема, темі справедливості (проблемний підхід), трапляються досить рідко. Серед них можна назвати праці Л. С. Васильєва [1], С. Кучери [11], О. С. Мартинова [12], Л. С. Переломова [16]. Окремо треба назвати роботи, в яких міститься історична ретроспектива політичних і правових вчень, автори, яких, зокрема, розглядають також уявлення про справедливість, які склалися в Китаї. Це роботи О. Е. Лейста [8], В. С. Нерсисянца [14], Л. С. Переломова [15], М. В. Цибульської [20] та ін.

Разом з цим звернення до китайської інтелектуальної традиції (яка одночасно виступає основою самобутності та відображає своєрідні риси культури Китаю) є доцільним передусім для усвідомлення причин її феноменальної життєстійкості: історія китайського народу демонструє його здатність адекватно відповідати на “виклики” часу, його вміння змінюватися, зберігаючи при цьому традиційні підвалини культури. Китай, підкреслює П. Ганчев, “який лідирував на планеті з давнини до XV ст. і сьогодні знову сходиться, вражаючи фантастичними темпами росту і розвитку, і пропонує іншу альтер-

нативу у культурному розвитку людства, що закладена глибоко в його цивілізаційній ідентичності” [2, с. 5]. Домінування моральних імперативів, зокрема своєрідне розуміння справедливості, забезпечили найбільшу тривалість китайської цивілізації серед усіх наявних суспільств та її неперервність (незважаючи на короткочасність династійних циклів Китаю).

Отже, попри евристичну значущість аналізу проблеми справедливості в китайській філософії, ця тема ще не стала предметом соціально-філософського дослідження. Таким чином, метою цієї статті є соціально-філософський аналіз уявлень про справедливість, які склалися в китайській духовній традиції.

Проте можна також виділити принаймні три причини, які значно ускладнюють аналіз духовної традиції Китаю. По-перше, ідеографічна основа письма Китаю – китайський ієрогліф – відображає не фонетику слова, а морфему, той смисловий асоціативний ряд, який пов’язаний з цим поняттям, а отже, різні, інколи протилежні смислоозначення: “Образ стає засобом вираження ідеї, способом осягнення істини. З цим пов’язано і своєрідність східних термінів, їх неоднозначність, ситуативність – залежність від місця і часу. Вони рухливі, бо відбивають світ-процес, ситуативні, бо несуть на собі відтінок того стану або тієї людини, до якої відносяться” [3, с. 34].

По-друге, це – стилістичні особливості викладу літературних пам’яток китайської інтелектуальної традиції. Як підкреслює Фен Ю-Лань, “перше враження людини, що приступила до читання китайських творів – стислість і незв’язність висловлювань і фраз їх авторів. <...> Учень, що звик до ретельного обґрунтування і детальної аргументації, навряд чи зможе зрозуміти, про що говорять китайські філософи” [19, с. 30–31]. Деякі дослідники китайської філософії (наприклад, Ю. К. Щуцький [22]) взагалі заперечують існування в духовній традиції Китаю формальної логіки як науки про вивід істинного судження, за допомогою якої, власне, і формуються прийоми й методи послідовного обґрунтування концепцій і теорій.

Нарешті, складність герменевтичного аналізу текстів китайських мислителів зумовлена ще однією, третьою причиною – своєрідністю світоуявлення китайського народу. Мешканці Піднебесної, оживляючи універсум (гілозоїзм), розглядали його як саморегульовану динамічну систему (натуралізм), усі члени якої пов’язані корелятивними зв’язками. Структура Всесвіту носить фрактальний характер, тобто в ньому діє принцип самоподібності (подібність мікрокосму та макрокосму – гомоморфізм), при якому, “з одного боку, якась окрема річ повинна складатися з частин, подібних їй як цілому, причому ці частини також повинні складатися з більш дрібних, подібних цілому і далі подрібнених таким же чином частин, а з іншого боку, сама ця річ є однією з частин цілісного світу і подібна йому структурно” [7, с. 156]. Отже, холізм як акцентування на пріоритеті цілого стосовно частин є характерним для китайської думки, яка головним своїм завданням вважала усвідомлення взаємозалежності частин Всесвіту і знаходження шляхів досягнення єдності світу через збалансованість, гармонізацію його складових.

У цьому контексті поняття справедливості (ієрогліф “i”) займає чільне місце серед основоположних понять китайської філософії. У сучасній літературі можна зустріти декілька версій етимологічного тлумачення “i”. Прихильники першого варіанта інтерпретації цього ієрогліфа пов’язують із піктограмою ящірки, що уособлювала принцип мінливості. Друга версія тлумачить зміст “i” як образ сонця, що сходить.

Третій, синтетичний варіант інтерпретації цього ієрогліфа був запропонований Ю. К. Щуцьким на основі лінгвістичної теорії відомого російського східнознавця М. Я. Марра: “Термін “i” розумівся або як піктограма, що зображає хамелеона, – звідси значення “мінливість” <...> або як синтетичний ієрогліф, що складається із знаків сонця і місяця в їх обертанні. <...> ... подібні за зовнішньою формою знаки виникли в різних місцях Китаю, причому більш древній з них (чиста піктограма) позначав хамелеона, а пізніший (синтетичний) – рух сонця і місяця (на протилежність їх статичного стану, вираженого ієрогліфом “мін” <...> – “світло”, який складається з тих же елементів – “сонце” та “місяць”). Однак перший знак відображає більш пізню, анімалістичну стадію, а другий (виник пізніше) – більш ранню, космічну стадію мислення” [22, с. 138].

Отже, тлумачення “i” як принцип нескінченності процесу космічних трансформацій пов’язує це поняття з рештою ідей, які лежать в основі світоглядного комплексу давньокитайської філософії: подібність світобудови і всіх речей і явищ, корелятивність між законами фізичного світу та життєвим циклом; континуальність і органічна цілісність космосу.

Ще одна версія, яка також пов’язує цей ієрогліф із ідеєю мінливості, тлумачить етимон “i” як уособлення прапору, що гойдається на вітру. Досить цікавим виглядає п’ятий варіант інтерпретації “i” як скорочений варіант піктограми ритуального посуду, що уособлює ідею примноження, дарування. Практика жертвопринесень через дарування набула розповсюдження ще у стародавньому Китаї. Згідно з віруваннями мешканців Піднебесної, Небо надсилає благодатну силу “де” китайському правителю, який, своєю чергою, повинен транслювати цей дар своїм підлеглим у вигляді посад, подарунків тощо. Відповідно, через символічні жертвопринесення пересічні жителі повинні були проявляти вдячність у відповідь: вважалося, що жертви приносилися в ім’я праведності й справедливості. “Отримання

дарів було, насамперед, знаком убудованості в соціокосмічну ієрархію, співпричетності до вищого” [7, с. 116]. Отже, ідея відплати і відповідності стала основоположною для розуміння справедливості в китайській духовній традиції.

Проте найбільш поширеним варіантом інтерпретації ієрогліфа “і” є сходження його значення до сполучення двох піктографічних знаків – “во” (я) та “як” (баран). “Останній, входячи також до складу ієрогліфів “добро” (шань) і “краса” (мей), несе ідею загальноприйнятого “смаку”, що охоплює головні ціннісно-нормативні сфери – етичну (шань), естетичну (мей) й деонтологічну (і). Інтерпретація деонтологічної норми подана у семантиці “і” як суспільний смак (“баран”), що став внутрішнім почуттям (“я”)” [9, с. 311].

У творі під назвою “Ши цзині”, який вважається найдавнішою поетичною збіркою Китаю поняття “і” тлумачиться як вміння чиновницької еліти приносити користь своїй країні. Так, вірш без назви пое-та Цюй Юаня присвячений критиці сучасних несправедливих засад державного управління та заклик дотримуватися справедливості попри острах перед суровим покаранням:

Суворо правив Юй, але справедливо.

При Чжоу йшли по вірному шляху,

Цінували мудрих, вірили розумним

І дотримувалися правил добра. <...>

І якщо сама смерть загрожувати мені стане,

Я не шкодуватиме про помисли мої.

За прямоту свою і справедливість

Платили життям стародавні мудреці [21].

Книгу “Ши цзин” можна вважати протоконфуціанським джерелом, бо вона увійшла у канонічний звід конфуціанства.

Для найвпливовішого вчення Китаю – конфуціанства – тлумачення поняття справедливості носить соціально-етичну спрямованість. Тож у конфуціанстві “і” вже тлумачиться не просто як “справедливість”, а як “нормативна справедливість”, як “борг”, “обов’язок”.

Конфуцій розробляє нормативний комплекс настанов, за допомогою якого відбувається соціально-політична регуляція людських відносин. У цей комплекс, крім таких принципів, як шанобливе ставлення до батьків (“сяо”), людинолюбство (“жень”), турбота про людей (шу), відданість правителю (“чжун”), входили також правила ритуалу (“лі”) та нормативна справедливість (“і”).

Справедливість тлумачиться учителем Куном як відповідальне, чітке виконання соціально-статусних обов’язків людини, тобто як нормативний обов’язок кожної людини виконувати свої функції як члена суспільства. Конфуцій підкреслює значення відповідальності за свої вчинки, причому така відповідальна поведінка є необхідною складовою нормативної справедливості. Справедливість – це також відплата за порушення встановлених правил: “Хтось запитав: “Чи правильно відповідати добром на зло?” – Учитель відповів: “Як можна відповідати добром? На зло відповідають справедливістю. На добро відповідають добром”” [10].

Особливе суворе виконання справедливості-відповідальності покладено на еліту китайського суспільства, причому ознакою належності до неї для Конфуція виступає високоморальна поведінка людини, а не її соціальне походження. “Шляхетній людині” (цзюнь цзи”) притаманна інтегральна добродієвість (“де”), яка реалізується внаслідок дотримання всього комплексу етичних настанов. Однак більшість пересічних людей (яких Конфуцій називає “сяо жень”, тобто “негідна”, “маленька” людина) не в змозі дотримуватися суворих моральних правил, тому що у щоденному житті вони керуються зиском: “Шляхетна людина думає лише про обов’язок/справедливість, негідна людина думає лише про вигоду” [10].

Якщо справедливість – внутрішня якість людини, то зовнішні її прояви обов’язково повинні бути ритуально регламентованими, тобто повинні бути вербалізованими у системі правил (“лі”). Натомість для учителя Куна справедливість виступала протилежністю нормам писаного права (“фа”). Очевидно, що така негативна оцінка ролі законодавства щодо соціального регулювання людської поведінки пов’язана з особливостями китайського тлумачення юридичних норм як суто каральних санкцій.

Разом з тим Конфуцій визнає допоміжну роль писаного права, зокрема, щодо принципу “виправлення імен” (“чжен мін”). У творі “Лунь Юй” необхідність використання цього принципу пояснюється так: “Якщо імена неправильні, то слова не мають під собою підстав. Якщо слова не мають під собою підстав, то справи не можуть здійснюватися. Якщо справи не можуть здійснюватися, то ритуал і музика не процвітають. Якщо ритуал і музика не процвітають, покарання не застосовуються належним чином. Якщо покарання не застосовуються належним чином, народ не знає, як себе поводити. Тому шляхетний чоловік, даючи імена, повинен вимовляти їх правильно, а те, що вимовляє, правильно здійснювати” [10].

Отже, мета цього принципу полягає у відновленні соціальної справедливості стосовно соціальної стратифікації кожного мешканця Піднебесної. “Поява вчення про виправлення імен було викликано

серйозними соціально-політичними змінами в китайському суспільстві, в результаті яких назва соціальних ролей не відповідає якостям, реальному стану або поведінці їхніх виконавців” [5, с. 319].

Таким чином, справедливість розглядається Конфуцієм не як система прав (такий підхід властивий західній філософії), а як сукупність обов’язків людини залежно від її соціального статусу, виконання яких гарантовано забезпечує соціально справедливе суспільство. Крім того, “конфуціанське уявлення про добродесне (а відтак, і справедливе) суспільство передбачає соціальну гармонію, досягну і підтримувану дотриманням ритуалу – лі й чжен мін (“виправлення імен”) <...> Китайська концепція людини в принципі не передбачає рівності” [14, с. 67].

Послідовники Конфуція створили нову опозиційну пару ієрогліфів – “і”-“лі”, дещо по-іншому інтерпретуючи їхнє значення. Так, китайський філософ Мен-цзи тлумачить справедливість як універсальне почуття, що притаманне будь-якій людині – це “серце, що соромиться [за себе] і обурене [за іншого]” [5, с. 231]. Коли ж філософа попросили більш докладно розказати про це почуття, він, розглядаючи справедливість як універсальний принцип Всесвіту, додав: “це почуття є дуже великим і надзвичайно міцним; коли його виховують та не завдають йому шкоди, тоді [воно] наповнює [все] між небом і землею. Це почуття справедливості – поєднання обов’язку і дао, без них [людина] слабшає. <...> Необхідно здійснювати [справедливі] діяння, але не треба розраховувати [на негайні результати]” [5, с. 233]. Для Мен-цзи почуття справедливості доводить вірність уявлень про добру природу людини, про природну рівність всіх людей.

На відміну від Мен-цзи, конфуціанець Сюнь-цзи вважав, що людська природа є злою, тому що “якщо люди не знаходять будь-чого в собі, вони неодмінно прагнуть знайти це поза себе; <...> людина за своєю природою не наділена ні культурністю, ні почуттям обов’язку; тому вона посилено прагне через навчання придбати ці якості! <...> Звідси видно, що якщо покладатися лише на природні дані [людини], то людина не буде мати ані культурності, ані почуття обов’язку і не буде знати, що таке ритуал і почуття обов’язку. Відсутність у людей культурності і почуття обов’язку призводить до хаосу, а незнання культурності і почуття обов’язку – до порушення [законів]” [6, с. 204].

Разом з тим справедливість/обов’язок – це та риса, яка відрізняє людину від всього іншого у Всесвіті та яка допомагає їй керувати. Для Сюнь-цзи дотримання справедливості та миру виступають правилами правління мудрого правителя.

Отже, незважаючи на існування певних розбіжностей у представників конфуціанства, уявлення про справедливість ґрунтуються на ідеї соціальної ієрархічності та нерівності: Виправдання нерівності є характерним і для китайської традиції, основу якої становить принцип соціальної ієрархічності. На цю обставину звертає увагу і С. Хантінгтон, підкреслюючи, що “у конфуціанських суспільствах бракує традиції протистояння права державі; ті нечисленні права і свободи, які все ж були, виходили від самої держави. Перевага віддається згоді і співробітництву, а не різноманітності думок та конкуренції. Головними цінностями є підтримання порядку і повага до ієрархічних відносин. Конфлікт ідей, груп і партій розглядається як шкідливий і незаконний” [18].

Засновником іншого підходу до розуміння справедливості був філософ Мо-цзи (Мо Ді) та його учні, що створили школу під назвою “моїзм”. Мо-цзи відстоює рівність усіх людей перед природою і підсумовує, що в історії суспільства був такий період, коли у кожного було своє розуміння справедливості” і внаслідок відсутності централізованого керування, “безлад у Піднебесній був такий же, як серед диких звірів. Зрозумівши, що причиною хаосу є відсутність управління і старшинства, люди обрали найбільш добродесну і мудру людину Піднебесної і зробили її сином неба... Тільки син неба може створювати єдиний зразок справедливості в Піднебесній, тому в Піднебесній запанував порядок” [5, с. 191]. Отже, для Мо-цзи критерієм справедливості виступила “воля Неба”.

Учні Мо-цзи пов’язали справедливість з корисністю: “Справедливість – це те, що корисно... Якщо отримати що-небудь і воно тобі приємно – це і є користь” [6, с. 84]. Також моїсти подають відмінне від конфуціанства розуміння поняття “лі” як вільної активності людини. Імовірно, моїстська інтерпретація справедливості як досягнення суспільної користі (а фактично прагнення до щастя й добробуту) найбільше корелює із західним уявленням про цей феномен.

Наступний соціально-філософський напрям Китаю – легізм (фа-цзя) – розглядав справедливість тільки як гальмо на шляху до встановлення панування законодавства, однак інтерпретуючи закон як добре розроблену систему насильства. Так, один із засновників цієї школи Шан Ян вважав, що залежно від епохи необхідно використовувати певні державні принципи управління та шляхи регулювання людської поведінки. Разом з цим у кожний історичний період “шлях правителя повинен мати єдине мірило” [6, с. 173].

Цей єдиний принцип зумовлений відповідною якістю пересічних людей. Філософ підкреслює, що у стародавню епоху, коли сімейна прихильність та користолюбство керувало поведінкою людей, у їхніх взаєминах панували розбрат і прагнення силового вирішення проблем. У подальшому (в “середні віки”), “мудрі встановили справедливі заходи і прищепили безкорисливість, так що народ перейнявся людинолюбством” [6, с. 219]. Однак людинолюбство призвело до суперництва людей між собою та

новими негараздами. Тоді “небесний владика” встановив систему влади та законів. “Коли ж був поставлений правитель, то було відкинуто шанування мудрих і встановилося шанування тих, хто займає високе положення” [6, с. 220].

Сьогоднішній правитель, на думку Шан Яня, враховуючи “зіпсовану” природу людей, повинен створити такі закони, за допомогою яких можна було превентивно попереджати злочини та суворо карати злочинців, бо “якщо керувати людьми як добродіями, то неминучий заколот, і країна загине; якщо керувати людьми як порочними, то завжди стверджується зразковий порядок, і країна досягає могутності” [6, с. 186]. Тому, продовжує філософ, “те, що я називаю покараннями, є основою справедливості; те, що в наше століття називають справедливістю, – це шлях до насильства” [6, с. 188].

Протиставлення законів та моральних норм (зокрема ідеї справедливості), що запропоноване леґістами, призвело до того, що природа законодавства була антилегальною, тобто закони носили антиправовий характер. Симптоматично, що вчення легізму було використане в Китаї у 60–70-ті роки ХХ ст. під час правління Мао Цзедуна, коли більшість жителів Китаю була позбавлена не тільки громадянських, але й природних прав.

Даосизм на протигагу іншим філософським школам Китаю проголосив відмову від справедливості/обов’язку (“і”) та усвідомлення існування природної справедливості, яку уособлює Дао. (Дао ж інтерпретується засновником цього вчення Лао-цзи як природна закономірність, що визначає закони всього, що існує).

Шлях справедливості, підкреслюють прихильники даосизму, – це слідування природним шляхом: “Дао вічно і безіменно. Хоча воно є мізерним, але ніхто в світі не може його підпорядкувати собі. Якщо еліта і правителі можуть його дотримуватися, то всі істоти самі стають спокійними. Тоді небо і земля зіллються в гармонії, настануть щастя і благополуччя, а народ без наказу заспокоїться” [5, с. 206]. Якщо ж йти хибним шляхом, то “за втратою дао слідує благодать, за втратою благодаті слідує гуманність, за втратою гуманності слідує належна справедливість, за втратою належної справедливості слідує благопристойність. Благопристойність – це виснаження вірності (чжун) і благонадійності (синь), голова хаосу” [5, с. 208].

Подальший розвиток китайської філософії позначився взаємним впливом філософських шкіл з домінуванням конфуціанської традиції. Так виникло неоконфуціанство та постконфуціанство як певний симбіоз всіх напрямів китайської філософії.

Представники неоконфуціанства та постконфуціанства змогли виробити достатньо широку панораму неklasичних (з точки зору конфуціанства) уявлень про справедливість – від розуміння її як регулятора емоційного життя людини (Дун Чжуншу) та ототожнення належної справедливості з Дао (Ян Сюн) або ж із вигодою, зиском (Чжан Цзай) до тлумачення “і” як принципу альтруїстичної поведінки.

Сучасні мислителі Китаю, обґрунтовуючи вектор подальшого розвитку китайського суспільства, намагаються використовувати основоположні ідеї своєї інтелектуальної традиції, зокрема, принцип справедливості.

Встановлення справедливості тлумачиться керівництвом сучасного Китаю як мета побудувати гармонійний соціум: “при такому підході вимальовуються три основних принципи справедливості: рівні права, рівність при конкуренції або в умовах конкуренції, яка визнається нормальним явищем, і висока мораль і моральність” [13, с. 376].

Отже, розглянувши особливості розуміння справедливості в китайській філософії, можна підсумувати. Національно-духовні цінності китайського народу, виразом яких стали основоположні ідеї інтелектуальної традиції Китаю, визначили традицію тривалого злитого функціонування моралі, релігії та права. Китайській філософії, що характеризується спадковістю та безперервністю свого розвитку, притаманне домінування соціоантропологічної проблематики. Конфуціанство виробило таке розуміння соціальних відносин, в основі якого було покладено переконання в можливості досягнення справедливості через неухильне виконання всіма членами соціуму своїх соціальних обов’язків. Ритуал як зовнішній прояв справедливості визнавався всеосяжним способом упорядкування зв’язку людини як з природним (“небесним”), так і з соціальним середовищем. Домінування конфуціанської традиції зумовлено тим, що на відміну від легізму, який замінив принцип справедливості на культ легалізованого та організованого насилля, моїзму, який пропагував ідею суспільної користі, та даосизму з його ототожненням справедливості з небесним Дао, його прихильники (неоконфуціанці та постконфуціанці) проповідували принцип справедливості як втілення ідеї упорядкування та гармонії на основі морального виховання та духовного самовдосконалення.

Література:

1. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства (Формирование основ социальной структуры и политической администрации) / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1983. – 326 с.
2. Ганчев П. Возрождающийся гигант: цивилизация и философия древнего и современного Китая / Петко Ганчев ; пер. с болг. – Минск : БГУ, 2006. – 391 с.

3. Григорьева. Т. П. Японская художественная традиция / Татьяна Петровна Григорьева. – М. : Гл. редакция восточной литературы изд-ва “Наука”, Институт востоковедения Академии наук СССР, 1979. – 368 с.
4. Гусейнов А. А. Справедливость / А. А. Гусейнов // Этика: Энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2001. – С. 457–460.
5. Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х тт. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 363 с.
6. Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 384 с.
7. Еремеев В. Е. Символы и числа “Книги перемен”. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2005. – 600 с.
8. История политических и правовых учений / под ред. О. Э. Лейста. – М. : Юридическая литература, 1997. – 576 с.
9. История этических учений : учебник / под ред. А. А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2003. – 911 с.
10. Конфуций. Лунь Юй [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://philosophy.ru/library/asiatica/china/lun_yu/0.html (20.05.2013).
11. Кучера С. Становление традиций коллективной ответственности и наказания в Китае / С. Кучера // Роль традиций в истории и культуре Китая [текст] : сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1972. – С. 161–183.
12. Мартынов А. С. Государственное и этическое в императорском Китае / А. С. Мартынов // Этика и ритуал в традиционном Китае [текст]: сб. ст. / АН СССР, Ин-т востоковедения ; [редкол. Л. С. Васильев (отв. ред.) [и др.]]. – М. : Наука, 1988. – С. 274–298.
13. Морозов В. С. Традиционная культура Китая как основа духовных ценностей современного китайского общества // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. – М. : Вост. лит-ра, 2009. – С. 374–380.
14. Нерсесянц В. С. Право и закон. Из истории политических учений / В. С. Нерсесянц. – М. : Наука, 1983. – 366 с.
15. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1981. – 336 с.
16. Переломов Л. С. Конфуций. Жизнь, учение, судьба / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1993. – 440 с.
17. Степанянц М. Т. Россия в диалоге культур: Восток – Запад // Реформаторские идеи в социальном развитии России / ред. С. А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 1998. – С. 82–98.
18. Фукуяма Ф. Конфуцианство и демократия / перев. Т. Чернышевой // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3226> (24.06.2013).
19. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии / перевод с английского Р. В. Котенко. – Спб. : Евразия, 1998. – 374 с.
20. Цыбульская М. В. История политических и правовых учений / М. В. Цыбульская. – М. : Моск. гос. ун-т экономики, статистики и информатики, 2003. – 114 с.
21. Ши цзин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rgo-sib.ru/book/verse/5.htm> (1.06.2013).
22. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая “Книга перемен”. – 2-е изд., исправл. и дополн. / Под ред. А. И. Кобзева. – М. : Восточная литература, 1993. – 629 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова від 1 липня 2013 р., протокол № 10

Надія Качак

ТЕХНІЗАЦІЯ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Розглянуто проблеми, що пов'язані з науково-технічним прогресом; розкрито сутність технізації людини за допомогою сучасних біотехнологій; здійснено аналіз проблем, пов'язаних із зародженням та розвитком еugenічних ідей, що спонукали до відродження еugenіки у ХХ столітті; розглянуто вплив еugenічної політики на буття людини і суспільства, а також можливі наслідки, пов'язані з новітніми науково-технологічними досягненнями.

Ключові слова: технологія, біотехнологія, техніка, еugenіка, ліберальна еugenіка, технізація, буття людини, суспільство, наука.

N. Kachak. Influence of technique is on a man: philosophical-methodological analysis

Problems which are related to scientific and technical progress are considered, essence of tekhnologizacii of man is exposed by modern biotechnologies, the analysis of problems related to the origin and development of eugenic ideas and their influence is carried out on life of man and societies, and also possible consequences are related to the newest scientifically technological by achievements.

Scientific activity is closely interlaced with technical, science is aimed at creations of new technologies, which are able to influence on an environment, changing him in accordance with the necessities of man, and also changing a man. Technology XXI age got the name of biotechnology.

A biotechnology, as well as other technologies, causes radical changes in life of man as a result of with the use of the newest technologies as on individual so on social levels, there are considerable changes.

Eugenic ideas lie in basis tekhnicizacii of man also. Eugenics is studies about the inherited health of man, about the possible methods of influence on the evolution of humanity for perfection of his nature, about the laws of inheritance of gift there is limitation of transmission of the inherited diseases future generations.

Proceeding in eugenic influence on a level separate a genome and even concrete gene creates terms for development of eugenic policy, where a leading role is taken the not state, but pair of potential parents or, even, separate individual which aims to create the improving copy the method of cloning.

A most danger for a man and society of vcilomu is made by the use of living organisms in different biotechnological manipulations, that peretvoryuyuet'sya on multi-billion business for which basic is a financial benefit, but not life and health of people. Therefore society must set certain scopes and limits settled, with the purpose of shutting out of advantage of commercial interests above rights and freedoms of man.

Key words: technology, biotechnology, technique, eugenics, liberal eugenics, life of man, society, science.

Н. Качак. Технизация человека: философско-методологический анализ

Рассмотрены проблемы, которые связаны с научно-техническим прогрессом; раскрыта сущность технизации человека с помощью современных биотехнологий; проанализированы проблемы, связанные с зарождением и развитием еugenических идей, которые побуждали к возрождению еugenики в ХХ веке; рассмотрено влияние еugenической политики на бытие человека и общества, а также возможные последствия, связанные с новейшими научно-технологическими достижениями.

Ключевые слова: технология, биотехнология, техника, еugenика, либеральная еugenика, технизация, бытие человека, общество, наука.

Історичний процес розкриває особливості еволюційного розвитку людини і людства в цілому. Темпи сучасного життя дивують нас надзвичайно швидкими змінами, новими відкриттями та можливостями, що є запорукою науково-технічного прогресу. Виникає нова реальність, що має назву біотехнологічної. Вона поєднує в собі риси живого і неживого, природного і штучного, реального та нереального. Як стверджує Х. Ленк, “Технізація поширюється усе ширше – від підпорядкування природи до підпорядкування усього життя самої людини” [6, с. 133]. Саме тому актуалізується проблема сутності людини та сенсу її буття.

Сучасні біотехнології розширюють можливість людини впливати не тільки на природні процеси, а й на людські характеристики. Для майбутніх поколінь також можна вибрати певні параметри: стать, зовнішність, тобто людина може стати новим творцем та отримати контроль над власною природою. Ще одним засобом технізації людини є ліберальна еugenіка, яка звернена до кожної людини зокрема. Її метою є покращення характеристик цього індивіда за допомогою генної та клітинної інженерії.

Біотехнології використовуються практично в усіх сферах суспільного буття людини, максимально полегшуючи їй життя, роблячи його комфортнішим. Але поряд із позитивними моментами існує низка негативних. Найважливішим із них є виникнення екзистенційної небезпеки для буттєвих основ людської природи. Саме тому необхідно проаналізувати всі сторони та аспекти технологічного прогресу,

щоб не допустити поширення дегуманізуючого впливу науки та втрати морально-ціннісних орієнтацій.

Стан дослідження. Оскільки розвиток науки, техніки та технологій вражає своїми досягненнями, то посилюється увага світової наукової спільноти до проблем, пов'язаних із науково-технічним прогресом. Серед досліджень сучасних зарубіжних та вітчизняних учених варто відзначити праці доктора філософських наук, провідного наукового співробітника Інституту філософії РАН К. Гнатик, яка ґрунтовно досліджує філософські, соціальні, етичні проблеми, пов'язані значними досягненнями в царині прогресу науки, техніки та технологій. Вона звертає особливу увагу на зміну онтологічного статусу особистості та гуманістичної парадигми внаслідок трансформаційних процесів у суспільстві. Видатний німецький філософ, представник Франкфуртської школи Ю. Габермас у праці "Майбутнє людської природи" досліджував можливі наслідки біотехнологічного прогресу, аналізуючи перспективи та досягнення генної діагностики й генної інженерії, висвітлював негативний бік науково-технічного прогресу. Негативні аспекти технізації людської природи, різницю між буттям та володінням розкривав німецько-американський психолог, представник філософської течії неофрейдизму Е. Фромм у праці "Мати чи бути?". Проблема техніки, техногенної цивілізації та технізації людини цікавила також німецького філософа Х. Ленка. Проблеми, які продукує сучасна техногенна цивілізація, стають предметом осмислення у працях відомих російських філософів П. Тищенка та Б. Юдіна. Всебічного філософсько-методологічного аналізу потребує проблема впливу сучасних технологій, у тому числі біотехнологій, на буття людини. Ґрунтовного дослідження вимагають зміни, що відбуваються у суспільстві внаслідок науково-технічного прогресу, та закономірності їх впливу на зміну ціннісних настанов і традицій суспільного устрою для того, щоб врахувати можливі наслідки та перспективи цього процесу для майбутніх поколінь.

Метою дослідження є філософсько-методологічний аналіз сутності процесу технізації людини, пов'язаний з активним розвитком науки, техніки і технологій.

Сучасний етап розвитку наукового пізнання характеризується активними процесами взаємопроникнення, взаємодії теоретичних та практичних аспектів науки. Виникає нова сфера науково-технічної діяльності, яка характеризується новим способом мислення, новими цілями, пріоритетами та газузями досліджень. Наука, будучи до цього часу апаратом пізнання і скарбницею знань, модифікується у творчу діяльність, спрямовану не тільки на копіювання природних об'єктів і явищ, а й на створення моделей, феноменів, процесів та об'єктів, що не мають природних аналогів.

Наукова діяльність тісно пов'язана з технічною. Наука має на меті на створення нових технологій, які здатні впливати на навколишнє середовище, змінюючи його відповідно до потреб людини, а також змінюючи саму людину. Таким чином, відбувається перехід від інженерних технологій до високих гуманітарних технологій та технологій управління, що інтегрують у собі досягнення природознавства, медицини, групової та індивідуальної психології, математики, біології та філософії. На думку К. Гнатик: "Цей перехід зумовлений також зміною духовних, моральних та культурних пріоритетів людини і суспільства. Разом з тим нові технології несуть у собі потенційну небезпеку, адже вони здатні створити нову реальність, закони розвитку якої та закони існування в якій різко відрізняються від того, з чим людина мала справу до цього часу" [2, с. 11]. Небезпека породжена також перспективою штучного вдосконалення людини, пов'язаною з генетичною трансформацією мозку, створенням біологічних гібридів, що вступають у конкуренцію з природними.

Сучасні технології проникають буквально всюди, навіть туди, де, здавалось би, для них немає місця. Йдеться про технології спілкування, сімейного життя. Навіть церква розглядається як своєрідний політехнологічний ресурс. Як стверджує Е. Фромм, "За фасадом християнства виникла нова таємна – "індустріальна" – релігія, вкорінена у структурі характеру сучасного суспільства, але релігією не визнана. Вона принижує людей до рівня слуг економіки і машин, створених їхніми руками. В основу "індустріальної релігії" покладено новий соціальний характер. Його зміст – це страх і підпорядкування могутній людській владі, культивування почуття вини за непослух, розрив зв'язків людської солідарності через пріоритети корисливості і взаємний антагонізм. "Священними" в "індустріальній релігії" є праця, власність, прибуток, влада, хоча вона й посприяла розвитку індивідуалізму та свободи в рамках своїх основних принципів" [10, с. 158]. Іноді здається, що в людському житті всі людські цінності звелись до двох чинників: грошей і влади, а все інше – це лише технічні засоби для досягнення поставлених цілей, що визначаються цими двома чинниками. Сама людина стає подібною до біологічного організму, основною функцією якого є використання сукупності різних технологій. Згідно з деякими поширеними на сьогодні теоріями, принципову границю між суб'єктом технологічного впливу та самими технологіями провести неможливо. А якщо врахувати той факт, на думку В. Лекторського, що біологічний організм сам по собі стає об'єктом технологічного впливу, то від людини залишається лише сукупність різних технологій та технік [5, с. 253-254]. Нова технологія отримує назву біотехнології. В її основі лежить по-новому поставлена проблема екзистенційної небезпеки для традиційних основ буття людини. "Характерна для класичної епохи екзистенційна настанова зберігається, але при цьому сам науковий розум та зростаюча влада техніки стають однією з головних загроз сутності та існування людини" [8, с. 72].

Біотехнологія, як і інші технології, викликає радикальні зміни в житті людини. У зв'язку з використанням новітніх технологій як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях відбуваються значні зміни. Але який характер ці зміни матимуть, позитивний чи негативний, залежить від самої людини, а не від використаних технологій.

“Сучасні біотехнології “запускають” процес фактично пересотворення світу, яке поширюється і на тіло, і на душу. Біомедичні технології мають звільнити людину від біологічних “кайданів” та “сліпого еволюційного процесу”. Настає новий ступінь людського розвитку” [4, с. 44]. Таким чином, людина отримує нові можливості, здатність змінювати навколишній світ та власні характеристики відповідно до потреб та ідеалів сучасного суспільства. Щоб вижити в цьому суспільстві, людина повинна володіти певними вміннями та здібностями, які зможуть конкурувати на ринку праці. Е. Фромм зауважує: “Оскільки успіх залежить переважно від того, як людина продає свою особистість, то вона відчуває себе товаром або, точніше, одночасно продавцем і товаром. Людину найбільше хвилює не її життя і не її щастя, а те, наскільки вона придатна для продажу” [10, с. 212]. Тобто технологічний прогрес значною мірою впливає на світогляд людини, відбувається зміна ціннісних настанов, по-новому трактуються поняття любові, щастя, сенсу життя.

В основі технізації людини лежать також євгенічні ідеї. Євгеніка як самостійна наука про “хороший рід” сформувалася наприкінці ХХ століття. Вона включає в себе такі теорії: дарвінізм, генетику, ембріологію; соціально-економічні та політичні вчення: неомальтузіанство, меркантилізм, націонал-соціалізм. Ця наука ґрунтується на ідеї необхідного духовного та фізичного вдосконалення людини. Євгеніка – це вчення про спадкове здоров'я людини, про можливі методи впливу на еволюцію людства для вдосконалення його природи, про закони успадкування обдарованості й обмеження передачі спадкових захворювань майбутнім поколінням. Термін “євгеніка” був запропонований у 1883 році Френсісом Гальтоном. Він стверджував, що євгеніка – це наука, яка повинна розробити методи соціального контролю, що зможуть виправляти чи покращувати расові якості майбутніх поколінь, як фізичні, так і розумові. Вона повинна сприяти розмноженню рас, найбільш здібних до мислення та руху по шаблях високої цивілізації, замість того, щоб надавати допомогу слабким та затримувати розмноження сильних та енергійних особистостей [1, с. 238].

Ідеї євгеніки перегукуються з теорією “виродження людства” французького психіатра О. Мореля. Індустріальне суспільство за рахунок розвитку медицини, соціальної допомоги інвалідам та покращення умов життя вплинуло на дію природного відбору, зокрема послабило його, внаслідок чого виникла небезпека різкого погіршення здоров'я індивіда. “Субнормовані індивіди”, беручи участь у розмноженні, впливають на генофонд нації своїми “недоброякісними генами”. Євгенічні методи спрямовані на те, щоб зупинити генетичне виродження та деградацію населення” [8, с. 46]. Тобто євгеніка покликана зміцнити та покращити характеристики членів суспільства, використовуючи при цьому різні методи.

У першій половині ХХ століття ідеї євгеніки значною мірою вплинули науковий та політичний рух. Багато видатних біологів, прихильників євгеніки, виступали у ролі консультантів при урядах різних держав світу з питань стерилізації, абортів, психіатричної допомоги та інших. На думку прихильників євгеніки, в сучасному суспільстві за рахунок розвитку медицини, державної підтримки інвалідів та покращення умов якості життя дія природного відбору ослабла, в результаті чого виникла небезпека расового виродження. Таким чином, за твердженням Ю. Хен, “в євгеніці відводилася роль наукового консультанта при державних структурах, роль основного творця практичних програм расової гігієни, яка вказувала шлях досягнення євгенічного ідеалу – виведення сильного та здорового індивіда” [12, с. 250–251].

Причиною відродження євгеніки в ХХІ столітті є значні досягнення в галузі науки і техніки, що заклали базу для відродження старих соціальних практик на основі нових технологій. Для виникнення реальної можливості широкого розповсюдження євгенічних ідей та їх впливу на суспільне життя необхідна наявність, по-перше, досить розвиненої наукової бази, яка технічно дозволила б утілити в життя маніпуляції зі спадковістю людини, по-друге, соціального замовлення, яке виправдовувало б в очах людства подібні експерименти [3, с. 208]. “Якщо включення євгенічних програм дасть державі значну перевагу у сфері економіки, то ніякі етичні чи релігійні заборони не зможуть зупинити цього процесу”, – висуває припущення Ю. Хен [12, с. 259]. Євгеніку ХХІ століття можна назвати ліберальною, яка використовує для своїх цілей новітні технології. Ліберальна євгеніка має якісно новий як в ідеологічному, так і в практичному значенні вираз. Зі своїми історичними попередниками її пов'язує тільки ідея покращення спадкових характеристик у нащадків.

На відміну від традиційної, ліберальна євгеніка як предмет свого впливу має не генофонд нації, а тільки геном окремої людини. Відновлення євгенічного впливу на рівень окремого генома і навіть конкретного гена створює передумови для розвитку євгенічної політики, відповідно до якої головна роль відводитиметься не державі, а парі потенційних батьків або навіть окремому індивідові, який прагне створити свою покращену копію методом клонування. Таким чином, суть ліберальної євгені-

ки звернена до ідеології ринкового суспільства, до потреб покупця евгенічних послуг у “генетичних супермаркетах” [9, с. 315]. Ліберальна евгеніка вважає, що вибір мети втручання, пов’язаної зі зміною генної структури, потрібно віддати на розсуд індивідуальним суб’єктивним переконанням учасників ринку. Вільний, ринковий доступ громадян до інформації про різновиди генної терапії дозволить особам, які мають намір стати батьками, самостійно, на власний розсуд обирати характеристики для своїх майбутніх дітей. На думку Б. Юдіна, така дитина буде сприйматися як “вироблена” батьками. Крім того, йдеться про “виробництво” не тільки в генетичному чи соціально-психологічному, а й у технологічному плані. Іншими словами, дитина буде сприйматися не як природна сутність, а як створіння, сконструйоване чи реконструйоване і втілене в життя людським задумом [13, с. 277]. Ю. Габермас вважає, що як тільки дорослі почнуть розглядати бажаний арсенал нащадків як продукт, форму, яку можна змінити, придумувати на власний розсуд потрібний дизайн, вони почнуть використовувати стосовно власних творінь, отриманих у результаті генетичних маніпуляцій, такий тип управління, який втручається в соматичні основи спонтанного ставлення до себе й етичної свободи іншої особистості. Цей тип управління виправдовує себе тільки стосовно речей, але не стосовно інших людей. Наступне, чого можуть вимагати нащадки, – звіт у творців своїх геномів, поклавши на них відповідальність за небажані, на їх думку, наслідки вихідного органічного стану історії та життя. Ця нова структура відповідальності виникає внаслідок стирання меж між живим і неживим [11, с. 24]. Таке ставлення до людини, з позиції ліберальної евгеніки, руйнує зв’язок між поколіннями, порушує проблему індивідуальності та неповторності людини, зачіпає основи буття. “Аргумент проти генетичного втручання чужого впливу стосується обставин формування незворотних настанов, запозичань на ядро життя та ідентичності майбутньої особистості. Розщеплення власної ідентичності відбувається внаслідок евгенічного сценарію, згідно з яким власні життєві наміри індивіда вступають у конфлікт з генетично фіксованими намірами іншої особи”, – стверджує О. Терешкун [7, с. 234]. Майбутні покоління, які будуть піддані евгенічному втручанню, можуть опинитися у стані конфлікту з тими уявленнями, відповідно до яких вони були створені і яким зобов’язані своїми характеристиками і, зрештою, самим існуванням.

Таким чином, науково-технічний прогрес значною мірою впливає на життя людини, збільшуючи її потенційні можливості й потреби водночас. Найбільшу небезпеку для людини та суспільства в цілому становить використання живих організмів у різних біотехнологічних маніпуляціях, що перетворюються на багатомільярдний бізнес. Для нього основною метою є фінансова вигода, а не життя та здоров’я людей. Особливого контролю потребує й евгенічна політика, за допомогою якої можна втручатися в природні основи буття людини та модифікувати їх. Евгеніка виступає як один із універсальних засобів технізації людини, перетворення її у штучно створене, сконструйоване за даними параметрами створіння. Тому суспільство має встановити певні рамки та межі дозволеного з метою недопущення переваги комерційних інтересів над правами та свободами людини.

Література:

1. Гальтон Ф. Наследственность таланта, ее законы и последствия / Ф. Гальтон. – М., 1996. – 269 с.
2. Гнатик Е. Н. Высокие технологии и сдвиг гуманитарной парадигмы / Е. Н. Гнатик. – М. : Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2012. – 168 с.
3. Гнатик Е.Н. Неоевгеника в дискурсе отечественной культуры: взгляд сквозь призму гуманизма / Е.Н. Гнатик // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 204-216.
4. Кисельов М. Біологічна етика як феномен сучасності / М. Кисельов // Четвертий національний конгрес з біоетики з міжнародною участю, 20-23 вересня 2010. – Київ, Україна. – С. 44-45.
5. Лекторский В.А. Современные технологии и человеческие ценности / В.А. Лекторский // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. – М. : ЛЕНАНД, 2012. – С. 252-262.
6. Ленк Ханс. Размышления о современной технике / Ханс Ленк. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 183 с.
7. Терешкун О.Ф. Сучасні біотехнології та ідентичність індивіда / О.Ф. Терешкун // Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог: В-во Національного університету “Острозька академія”, 2011. – Вип. 8. – С. 230–242.
8. Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий / П.Д. Тищенко. – М., 2001. – 177 с.
9. Тищенко П.Д. Новейшие биомедицинские технологии: Философско-антропологический анализ [Анализ идей либеральной евгеники Ю. Хабермасом] / П.Д. Тищенко // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М. : Наука, 2004. – С. 309-332.
10. Фромм, Ерих. Мати чи бути? : пер. з англ. / Ерих Фромм. – К. : Укр. письменник, 2010. – 222 с.
11. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; пер. с нем. – М. : Весь Мир, 2002. – 144 с.
12. Хен Ю.В. Цели и средства евгеники (этический и естественно-научный статус дисциплины) / Ю.В. Хен // Философия науки. – Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. – М., 2005. – С. 243–260.
13. Юдин Б.Г. От утопии к науке: конструирование человека / Б.Г. Юдин // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. – М. : Наука, 2004. – С. 261-281.

Рецензент – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії, політології та юридичної логіки Львівського державного університету внутрішніх справ **О. Ф. Терешкун**

УДК 130.2

Людмила Волотко

ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ МОДЕРНІЗМУ ТА ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Статтю присвячено осмисленню філософських засад художньої культури XX століття. Досліджується та аналізується філософське підґрунтя таких явищ у мистецтві, як модернізм та постмодернізм, на основі популярних концепцій європейських філософів та майстрів психоаналізу цього періоду: Ніцше, Фрейда, Шпенглера, Фромма, які відчували та описали у своїх працях негативні явища цивілізаційного процесу XX століття та їх вплив на розвиток культури й мистецтва.

Ключові слова: модернізм, постмодернізм, секуляризація, науково-технічний прогрес, індустріалізація та урбанізація, Ніцше, Фрейд, Фромм, Шпенглер.

Volotko L. Philosophical foundations of modernism and postmodernism

This article is devoted to understanding of the philosophical foundations of culture of the XXth century. The author investigates the fact how scientific technological progress, the rule of materialism, scientism, nihilism led to the secularization of culture of the XXth century. Active fighting against spirit traced in the art of the XXth century. This led to the changes in the spiritual world, the system of cultural values and moral ideals. Decay and death of culture of European Empires of the late XIXth and early XX th century influenced the formation of modernism and then postmodernism that objected the traditional principles of Art, its artistic and aesthetic nature. The style of modernism and then postmodernism is regarded as the style of rotting on the ruins of the XXth century culture.

The theoretical basis of the research was the concept of European philosophers and psychoanalysts, particularly Nietzsche, Spengler, Freud and Fromm, who felt and described in his writings phenomena civilizing progress process of the XXth century, such as the impact of scientific and technological progress in the social and spiritual phenomena in the society. They predicted the process of decay of culture and civilization. In his article the author emphasizes that the philosophical concepts of the early XXth century influenced the formation and the development of modernism and postmodernism and became their theoretical basis.

Keywords: modernism, post-modernism, secularization, scientific and technological progress, industrialization and urbanization.

Волотко Л. Философские основы модернизма и постмодернизма

Данная статья посвящена осмыслению философских основ художественной культуры XX века. Исследуется и анализируется философская основа таких явлений в искусстве, как модернизм и постмодернизм, на основе популярных концепций европейских философов и мастеров психоанализа этого периода: Ницше, Фрейда, Шпенглера, Фромма, которые почувствовали и описали в своих трудах явления цивилизационного процесса XX века и их влияние на развитие культуры и искусства.

Ключевые слова: модернизм, постмодернизм, секуляризация, научно-технический прогресс, индустриализация и урбанизация, Ницше, Фрейд, Фромм, Шпенглер.

XX століття – це доба науково-технічного прогресу, масової індустріалізації та урбанізації суспільства. Науково-технічні процеси спричинили зміну свідомості людини, системи її духовних цінностей. Релігія поступово втрачає своє значення. Християнські цінності, віра, які протягом багатьох століть були основою європейської культури, зазнали серйозного тиску. Відбувається секуляризація культури. Потворне поступово набуває ідеї ідеалу, спричиняючи кризу духовності людства. На перше місце виходять політика, економіка; сучасна людина стає залежною від держави, грошей та власних тілесних бажань, втрачаючи індивідуальність, потребу у духовній самореалізації через мистецтво, яке завжди було показником стану культури, її барометром. Художня культура XX століття – це експресивний “Апокаліпсис Культури” [1, с. 64].

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Проблемою філософських засад художньої культури XX століття, явищами модернізму та постмодернізму цікавилось багато сучасних вітчизняних авторів, зокрема: В. Бичков, Л. Бичкова, В. Маньковська, Г. Давиденко, В. Мітіна та інші.

Мета та завдання дослідження. Дослідити та проаналізувати філософські засади художньої культури XX століття, визначити філософські основи явищ модернізму та постмодернізму на основі аналізу концепцій філософів початку XX століття.

Виклад основного матеріалу. Тління і відмирання культури європейських цивілізацій кінця XIX – початку XX століття призвело до появи нових рис у мистецтві, яке згодом окреслили як мистецтво модернізму та постмодернізму. Модернізм – загальна назва напрямів мистецтва та літератури кінця XIX – початку XX століття, що відображували кризу буржуазної культури і характеризували розрив із традиціями реалізму та естетикою минулого. Модернізм виник у Франції наприкінці XIX століття (Бод-

лер, Верлен, А. Рембо) і поширився в Європі, Росії, Україні. Модерністи вважали, що не треба шукати у творі мистецтва якоїсь логіки, раціональної думки. Тому мистецтво модернізму носило переважно ірраціональний характер [2, с.182]. У різних країнах стиль модерн називався по-різному: в США – тіффані, у Франції – ар нуво (нове мистецтво), у Німеччині – югендстиль (молодий стиль), в Австрії – сецесія, у Великобританії – модерн стайл (сучасний стиль), в Італії – стиль ліберті, в Іспанії – модернізм.

Період модерну відносно недовгий, цей стиль кінця XIX – початку XX століття, самовдоволенний та нерухомий, залишив помітний слід у культурі багатьох країн світу – це не лише художні відкриття, а й свідчення розгубленості перед обличчям соціального та технічного прогресу епохи революцій та війн. Стиль модерн увібрав різноманітні, іноді протилежні риси свого часу, відбулося переосмислення старих художніх форм, злиття різних видів та жанрів мистецтва. У модерну з'являються особливі риси – хвилясті лінії, пастельні кольори, легка меланхолія, пікантна аморальність. На задній план відходить пізнавальна функція мистецтва, основним стає не зміст, а форма. Модернізм скерований на перетворення свідомості людей засобами мистецтва. Цей утопізм простежувався в архітектурі, дизайні, живописі. Проте ця ідея перетворення свідомості людини тоді стає слабкою, як тільки мистецтво модерну стає надбанням широких верств населення. Набуває розповсюдження "масова культура", яка орієнтується на середнього споживача.

Модерн став породженням дійсності, життям того часу. Його філософські засади цікавили багатьох мислителів XX століття, які розмірковуючи над процесами та явищами, що відбувалися у суспільстві в добу науково-технічної революції, намагалися пояснити їх причини та наслідки для майбутніх поколінь. Модернізм та, згодом, постмодернізм продовжили руйнування методів та принципів традиційних видів мистецтв (музики, літератури, театру, візуальних мистецтв). Відмова від Духу та ідеалізації в мистецтві, панування тіла та речі призвели до дегуманізації мистецтва. Різноманітні зразки арт-діяльності: інсталяції, речі утилітарного призначення витісняють твори мистецтва, замінюють їх у музеях, виставкових залах, арт-галереях.

Друга половина XX століття характеризується як доба нового періоду в розвитку культури та мистецтва, а саме – як доба постмодернізму. Виникнення цього явища у мистецтві пов'язують з розвитком засобів масових комунікацій, збільшенням інформаційного потоку, що призвело до поступового зникнення межі між "високою" та "масовою" культурою.

На зламі століть з'явилося багато філософських концепцій, проте найкраще відчували і зрозуміли процеси та явища техногенної цивілізації лише окремі особистості, зокрема Ніцше, Шпенглер, Фройд, Маркс, Енштейн, Фромм – головні представники таких філософсько-естетичних течій XX століття, як екзистенціалізм та структуралізм. Ідеї, обгрунтовані ними, є філософською, науковою та духовною рефлексією на катаклізми, що відбувалися у тогочасному суспільстві.

Ніцше розглядає світ як живий організм. Людина повинна підкоритися стихії життя, поєднатися з нею, ідучи назустріч своїй долі. "Життя для мене, – пише філософ, – тотожне інстинкту росту, влади, накопичення сил, впертого існування; якщо відсутня воля до влади, істота деградує" [9, с. 21]. Критикуючи іудео-християнську демагогію, Ніцше обгрунтовує відносність всіх цінностей культури, закликаючи людство до їх переоцінки. Базисом такої переоцінки є ідеал нової людини, людини майбутнього, наділеної волею до життя, до влади, здоровими інстинктами та бажаннями. Справжньою людиною є та людина, яка прагне до самовдосконалення. Воля до влади – це самоствердження, самоперетворення, влада над собою, а не над іншими. Філософ вважав, що основою є не розум, а бажання та прагнення.

Аналізуючи витоки давньогрецької трагедії, Ніцше розкриває сутність двох начал культури – аполлонійного та діонісійного. Таке поєднання розуму та пристрасті лежить в основі художньої діяльності, уособлюючи подвійну природу мистецтва. Аполлонійське мистецтво символізує світло та ясність, діонісійське мистецтво розкриває справжню красу природи, а митець підкоряється виру пристрастей та почуттів. Філософ вважає, що лише мистецтво може зробити життя людини гідним. Процес художньої творчості розкриває енергію інстинктів, енергію несвідомого.

У своїй "філософії життя" Ніцше зазначає кризу європейської культури, намагаючись обгрунтувати необхідність її осмислення.

Говорячи про Ніцше, неможливо не згадати про Зигмунда Фрейда, лікаря-психіатра – зосновника психоаналізу, який підвів під його теорію психофізіологічну основу, окресливши сутність аполлонійського та діонісійського начал як несвідоме.

Зигмунд Фройд сформулював і обгрунтував програму аналітичної культурної редукації по лінії "невротик – дитя – дикун". Культура у її розвитку і функціонуванні виступила основою клінічних інтерпретацій і теоретичних узагальнень. Перед психоаналізом відкрився неозорий горизонт дослідження: переосмислення культурного багажу людства. В основі культурогенезу Фройд ставить дикуну, параноїка стародавнього світу, який проектує назовні болісний жах амбівалентності індивідуального психічного світу. Спираючись на постулат про тотожність філогенезу й онтогенезу душевного життя людини і людства, Фройд будує свою модель культури, – системи примусової індивідуації, яка об'єднує в єдиному акті нормативні заборони (табу) і рятівні проекції, що ритуально знімають страх і відчуття провини, провоковані цими заборонами.

Особливо цікавим є філософський аспект психоаналітичної культурології Фрейда: "...люди в цілому переживають свою сучасність як би наївно, не віддаючи належне її глибинному змісту: вони повинні спершу деяким чином поглянути на неї з боку; тобто сучасність повинна перетворитися на минуле, аби ми змогли опертися на неї в своїй думці про майбутнє" [9, с. 18]. Фрейд не лише використовував глибокі знання історично-філософської традиції, але й запропонував власну оригінальну, дещо еkleктичну, систему філософської культурології. Він підмінив проблему смерті тотожною їй за суттю проблемою народження. Психоаналітик стверджував, що кожна етапна подія, кожна катастрофічна ломка нашого життєвого світу – це "вбивство" нашого самозвеличення і утворення певного пласту несвідомого. Поняття "смерть" і "народження" при цьому зливаються в єдине ціле, а завдання філософської культурології в рамках класичного психоаналізу визначається як дослідження трьох найважливіших етапів народження та смерті субстанціональної системи "людина – культура".

3. Фрейд негативно оцінював культурну роль християнства, яке висувало абсолютно нездійсненні моральні імперативи, що породжували тотальне відчуття провини й нав'язливі масові форми ритуального її зняття. Аморальність культури сучасності Фрейд вбачав в універсальності, провокативності її заборон, які штовхають на шлях особистісного саморозвитку всіх людей, незалежно від їх індивідуальної схильності.

Особливі ж надії Фрейд пов'язував з *принципом бісексуальності*. Рушієм творчої діяльності людини він вважав Ероса і Танатоса, які в процесі цивілізаційного розвитку були загнані у несвідоме, а тепер намагаються вирватися назовні, на рівень свідомості. Ерос відповідає за сексуальну енергію людини, Танатос – агресивну. В процесі сублімації енергетика несвідомого перетворюється у художньо-творчу діяльність, проте, якщо процес сублімації не відбувається, виникають психози та неврози на рівні окремої людини, а також на рівні суспільства. Лише гармонійна єдність чоловічої і жіночої іпостасей нашого світу психіки, спільне реагування Ероса і Танатоса, агресивності й пасивної стійкості, особистісного ризику та стабільності постійного зв'язку з родом може врятувати людей від взаємознищення.

Один із представників неофрейдизму Еріх Фромм вважав, що Фрейд помилявся, відкидаючи значення етики у психоаналізі, адже неможливо зрозуміти людину, розглядаючи її лише з боку сексуальних бажань. Він намагався довести, що людина, її переживання, почуття та прагнення є продуктом культури. Фромм дослідив ситуацію, в якій опинилася людина західної культури, імітуючи індивідуальність та тікаючи від свободи. Він вважав, що благополуччя та психічне здоров'я людини, її поведінка визначається судженнями. Неврози ж, на думку психоаналітика, це наслідки моральної неспроможності кожного з нас. Вони є симптомами морального конфлікту людини. Тобто для успішної терапії необхідно зрозуміти та подолати моральні проблеми людини, а саме: байдужість до себе кожного з нас.

Фромм розрізняє авторитарну совість, аналогом якої є фрейдівське "Над-Я" і гуманітарну совість – "Власне-Я", тобто зовнішній авторитет батьків, держави і власний голос людини. Він доводить необхідність зміни способу життя, коли людина відмовляється від різних форм володіння, а прагне бути самою собою.

Фромм вважав, що тіло – це частина природи, а розум знаходиться над нею. Цей вічний конфлікт душі та тіла людина намагається розв'язати за допомогою релігії. Він пропагує релігію без Бога. Центром такої релігії є людина.

Філософи виявили кризу людини ХХ століття, її повну розгубленість у процесі буття, неміч та страх перед безрелігійним і бездуховним життям на уламках культури Західної імперії. Коли Оскар Шпенглер опублікував свою працю "Занепад Європи" (1918 рік), в якій виклав основні положення нової теорії культури, агонія простежувалася у кожному творі мистецтва – в кожній споруді та кожній картині.

Вихідним положенням філософії Шпенглера є поняття "органічне життя". Життя – це творчий прорив у майбутнє. Воно не задовольняється жодними рамками, межами і постійно хоче перевершити саме себе. Життя лише частково і символічно виражає себе в культурі – в людських віруваннях, образах, архітектурних спорудах, соціальних настановах. Життя глибше і багатше за культуру. Подібно до Ніцше, Шпенглер називав життям звільнену від моральних оболонок істину, реальність, свободу духу, який прагне безмежного розширення, ризику, гри. Він вважав, що історія культури є сукупністю локальних культур, що з'являються поступово і кожна з них проходить певні стадії: народження, розвитку, розквіту та занепаду. Ця ідея стає ядром концепції історичних циклів. Шпенглер пропонує нову модель культурного існування людства. Ключовими поняттями концепції стають "культура" та "цивілізація", які автор розділяє та протиставляє. Він розрізняє світ як природу і як історію. Світ як природа – це світ сталого та завершеного, світ мертвих форм. Світ як історія – це світ динамічний, світ становлення, світ живих форм. Відповідно різними є й засоби досягнення кожного з цих світів.

Засобами пізнання мертвих форм є методи і принципи традиційної науки. Засобами досягнення світу як історії – споглядання, порівняння, співпереживання, фантазія. Такими живими формами, індивідами світової історії О. Шпенглер вважав не цивілізації, а культури. На його думку, трактування історії як єдиного, лінійного, поступального процесу є неспроможним. Він писав, що людство немає жодної мети, ідеї, чи плану, як не мають мети біологічні види метеликів чи орхідей. Історія – це розмаїття живих історичних форм, або потужних і цілісних відносно замкнених культур.

Його цікавить первинне світовідчуття кожної культури, з якого він виводить все багатство її конструктивних і символічних форм. Кожна культура – одне з можливих вирішень проблеми людини. Людина – відкрита, вільна, недосконала істота, вона постійно стоїть перед вибором, запитуючи себе і Бога про сенс життя. Відчуття контрасту між свідомістю світу досконалого і почуттями, які виникають у внутрішньому світі людського "я" одночасно породжує в душі людини почуття захоплення і страху перед світом. Бажання спонукають організм до експансії і проникнення у світ, породжуючи життя. Повне розчинення у світі, фізичне ствердження в ньому є смертю. З цього подвійного світовідчуття народжується прагнення до художньо-творчої діяльності, яка є складовою культури. Мистецтво є формою певної культури.

Отже, швидкий рух модернізму та постмодернізму (обґрунтований філософськими концепціями початку ХХ століття) у художній культурі поступово зруйнував класичні форми та принципи мистецтва, традиційні способи художнього самовираження і створив підґрунтя для нових форм буття культури майбутнього.

Література:

1. Бычков В. ХХ век: предельные метаморфозы культуры / В. Бычков, Л. Бычкова // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 63–76, № 3. – С. 67–85.
2. Давиденко Г. Історія зарубіжної літератури ХІХ – початку ХХ століття : навчальний посібник [для студ. вищ. навч. закл.] / Г. Давиденко, О. Чайка. – [2-ге вид.]. – К. : Центр учбової літератури, 2007. – 400 с.
3. Kantor М. Стиль гниения [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <http://tema.in.ua/article/7845.html>. – Назва з екрана.
4. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя. – 2000. – 347 с. – (серия "Gallicinium").
5. Мітіна В. А. Естетична міфологія в творчості раннього Ніцше [Електронний ресурс] / В. А. Мітіна // Культура і сучасність : альманах. – К. : Міленіум. – № 2. – 2012. – С. 41–45.
6. Ницше Ф. Сочинение в 2 томах / Ф. Ницше ; [пер. Г. А. Рачинского]. – М. : Мысль. – 1990. – Т. 1. – 663 с.
7. Сумерки богов / [сост. и общ. ред. А. А. Яковлева] – перевод. – М. : Политиздат. – 1989. – 398 с. – (Б-ка атеист. лит.)
8. Философия культуры. Становление и развитие / оформление обложки Олексенко, С. Шапиро [ред. Кагана М. С. и др.]. – СПб. : Издательство "Лань", 1998. – 448 с.
9. Фройд З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фройд ; [сост. и вступ. ст. А. М. Руткевич]. – М. : Ренесанс, 1991. – 296 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 томах. Гештальт и действие / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1991. – Т. 1. – 663 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка **В. І. Дрошенко**

Оксана Петрів

КОНЦЕПТ “ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО” У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

У статті розглянуто проблему взаємозв'язку людини й суспільства у творчій спадщині Володимира Винниченка. З'ясовано, що мислитель у своїх творах прагнув осмислити особистісне буття людини та її буття у суспільстві, їх гармонійне співіснування. Проблема “людина і суспільство” В. Винниченка вирішує у площині людської екзистенції – через внутрішню людину, яка в повсякденному існуванні витворює свою сутність.

Ключові слова: людина, суспільство, внутрішнє буття, сутність, екзистенція, конкордизм, дискордизм.

O. Petriv. The “man-and-society” concept in Volodymyr Vynnychenko’s philosophic reflection

The author of the article highlights the issue of man and society connection in Volodymyr Vynnychenko’s works and proves that the philosopher yearned to comprehend the individuality of men and their harmonious co-existence in society.

In Volodymyr Vynnychenko’s philosophic reflection, the “man-and-society” concept is exhibited existentially – through man’s inner being which confronts the difficult issue of social co-existence. Interpreting the individuality of humankind and its harmonious existence in society, V. Vynnychenko finds the solution to the dilemma on the spectrum of human existence itself – through the “inner man” who creates his/her identity in everyday being.

As an emigrant, the philosopher experienced the “man-and-society” issue himself when he managed to find out his own niche of personal existence which was above individualism or collectivism and which enabled him to feel part of global community.

V. Vynnychenko’s daily being, his self-recognition as a politician and a public man, as well as an emigrant who was not confident enough in the future were quite convincing for the philosopher to prove that happiness is not determined by external circumstances, but rather inherent in the “inner man”. In emigration, V. Vynnychenko tried to overcome discordism in his own being, realizing that to be man and citizen of both Ukraine, though in isolation, and the whole world is the only way to achieve happiness. Being in society, people always try to realize their unique and unrepeated existence modes, therefore, preserving their identity.

Key words: man, society, inner man, identity, existence, concordism, discordism.

О. Петрів. Концепт “человек и общество” в философской рефлексии Владимира Винниченко

В статье рассмотрено проблему взаимосвязи человека и общества в творческом наследии Владимира Винниченко. Установлено, что мыслитель в своих произведениях стремился осмыслить личностное бытие человека и его бытие в обществе, их гармоничное сосуществование. Проблема “человек и общество” В. Винниченко решает в плоскости человеческой экзистенции – через внутреннего человека, который в повседневном существовании создает свою сущность.

Ключевые слова: человек, общество, внутреннее бытие, сущность, экзистенция, конкордизм, дискордизм.

Протягом існування людства видатні мислителі ведуть пошук людських форм та способів життя людини у суспільстві. Проблема взаємозв'язку людини і суспільства залишається актуальною і в сьогоденні. Людина стає людиною повною мірою лише у соціумі: у сім'ї, серед однолітків, в нації, державі. “Взаємодіючи із суспільством, суб'єкт життєдіяльності постійно освоює певні фрагменти соціальної реальності і в такий спосіб, по-перше, “входить” у цю реальність, пристосовується до неї, стає її компонентом і, по-друге, робить її своєю, тобто включає у сферу власної життєдіяльності” [9, с. 598]. Однак саме “включеність” у суспільні зв'язки і відносини загрожує їй втратою індивідуальності. Володимир Винниченко у своїх творах прагнув осмислити загальнолюдські цінності, особистісне буття людини та буття суспільства, їх гармонійне співіснування. У В. Винниченка, як і в багатьох письменників-філософів екзистенціального спрямування, філософські твори з'являються під впливом роздумів над власним існуванням, суспільно-політичними подіями в Україні і світі. Мислитель через складні соціально-політичні обставини в Україні на початку ХХ ст. був змушений покинути терени своєї батьківщини, тому він особистісно пережив проблему “людина – суспільство”.

Мета статті – розкрити проблему взаємозв'язку людини й суспільства в творчій спадщині Володимира Винниченка у контексті філософії екзистенціалізму.

Творчу спадщину В. Винниченка досліджували зокрема Григорій Костюк, Семен Погорілий, Мирослав Попович, Володимир Панченко [11], Лариса Мороз, Микола Жулинський, Галина Сиваченко [16].

С. Погорілий досліджував біографію В. Винниченка, вивчав архівні матеріали письменника, що дало важливий фактологічний матеріал, дозволило виявити чинники філософської рефлексії мислителя. Г. Сиваченко у своїй монографії [16] дослідила творчу спадщину В. Винниченка доби еміграції, а також зв'язок філософської спадщини Володимира Винниченка та французьких філософів-екзистенціалістів.

У розмірковуваннях про себе, своє існування поза національним колективом, у прагненні зберегти свою сутність В. Винниченко стверджує справжні гуманістичні цінності, визначені Ж.-П. Сартром: "Людина постійно перебуває поза собою. Саме проектуючи себе і гублячи себе ззовні, вона існує як людина. З іншого боку, вона може існувати, прагнучи тільки трансцендентних цілей, стаючи таким виходом за власні межі, схоплюючи об'єкти тільки у зв'язку з цим подоланням самої себе, вона перебуває у серцевині, у центрі цього виходу за власні межі. Немає ніякого іншого світу поза людським світом, світом людської суб'єктивності. Цей зв'язок конститує людину трансцендентності (не у тому сенсі, в якому трансцендентний Бог, а у сенсі виходу за власні межі) та суб'єктивності (у тому сенсі, що людина не замкнена у собі, а завжди присутня у людському світі) і є тим, що називається екзистенційним гуманізмом" [15, с. 343–344].

На рівні філософської рефлексії В. Винниченко вирішує проблему "Ми". Мислитель не розмежовує у "Ми" суб'єкт і об'єкт. Визначення В. Винниченком сутності "Ми" підпадає під сартрівське визначення ми-суб'єкта: "ми" охоплює множини суб'єктивностей, що визнають одна одну як суб'єктивності" [15, с. 572]. На нашу думку, винниченківське розуміння "ми" близьке до трактування Мартіном Бубером стосунків "між" людьми як діалогу у книзі "Я і Ти" (1922): "...діалогічна ситуація отримує адекватне витлумачення лише в поняттях онтології. Але це пояснення повинне виходити не з онтичного характеру особистої екзистенції (або двох особистих екзистенцій), а з трансцендентного їм існуючого між ними... По ту сторону суб'єктивного, по цю сторону об'єктивного, на вузькій межі, де зустрічаються "Я" і "Ти", знаходиться сфера "між"... вище індивідуалізму і колективізму... виокремлюється те істинне третє, пізнання якого допоможе людському родові віднайти оригінальну особистість і заснувати дійсну спільноту" [1, с. 155]. Буберівське поняття "діалогу" тотожне винниченківському "синтезу": "...я хочу, щоб Я не було затерте Ми, щоб Ми складалося з великих оригінальних Я, щоб був синтез Я і Ти, а не абстрактне безбарвне Ми" [13, с. 457]. Перебуваючи в еміграції, Винниченко знайшов ту сферу свого особистісного існування, яка знаходиться вище індивідуалізму й колективізму і яка дозволила йому відчувати свою причетність до всепланетарної спільноти. У записках "Щоденника" В. Винниченко неодноразово розмірковує про свій зв'язок із Цілим, всепланетарним людством, з Колективом, про себе, своє існування в умовах чужини. Так, наприклад: у записі від 6 серпня 1926 року: "Я самотній, ізольований... Інстинкт громадськості – велика й страшна сила" [3, с. 155]; від 8 серпня 1926 року: "... Як я можу бути ізольованим, коли все залежить од мене. Від мого зв'язку з Цілим, від мого відчуження його в собі..." [3, с. 155]; від 7 грудня 1926 року: "... Все – близьке, все є рідна планета, люба Земля наша, скрізь можна і треба діяти й творити... Я – громадянин Плянети..." [3, с. 158]; від 1 січня 1927 року: "Все більше й більше реальною стає думка про підданство Землі. України, очевидно, мені вже не бачити. Чуття краєвого патріотизму повинно поширитись, розсунутись у патріотизм всієї планети" [3, с. 159]; від 18 квітня 1927 року: "Потроху підданство Землі стає реальнішим. Україна відсувається в туман дитинства, любий, золотий, теплий. Україна стає казкою, а Земля набирає плоти і крові" [3, с. 160]; від 4 грудня 1927 року: "...підданство Землі, очевидно, приймаю та й годі. Ні Франція, ні Німеччина, ніяка інша частина Землі не є мені чужина..." [3, с. 163]; від 25 листопада 1931 року: "В погану погоду і духовні рани, як і фізичні, ниють і дають себе знати. А рана ще й "рвана", постійна, ніколи не загоюється. Рвано її з м'ясом і рветься щодня: відірваність від колективу. Як не затуляю філософією, як не прикладаю всяких паліативів – сочиться, ниє, болить" [6, с. 61]; від 24 жовтня 1932 року: "Всі думки просякнуті можливістю повороту на Україну... Можливо, дійсно, "Щастя" буде надруковане. А тим самим буде відновлено зв'язок мене з колективом. Це – головне [6, с. 73]; від 27 жовтня 1940 року: "Знову з'являється ідея роману мого життя. ...Не моє маленьке існування, а велике життя тих великих національних колективів, серед яких моє оте існування тяглося ниточкою" [7, с. 81].

Одним із правил досягнення щастя, за В. Винниченком, є настанова: "Завсігди пам'ятай, що всі люди і ти сам хворий на страшну хворобу дискордизму...". Філософсько-антропологічний феномен дискордизму В. Винниченко обґрунтовує як відсутність рівноваги, дисбаланс, дезорганізація, безладдя сил в організмі, який у художньо-образному варіанті зветься "непомітною духовною проказою". Згідно з В. Винниченком, людство дуже давно захворіло на духовну проказу (роман "Лепрозорій" – 1938 рік). Як зазначає Семен Погорілий, "капіталізм, фашизм, комунізм та інші "ізми" є шаблями тієї ж самої хвороби планетарної проказельні – дискордизму" [12, с. 70]. У філософській спадщині Григорія Сковороди неодноразово зустрічаємо образ, філософсько-антропологічний феномен, світу: "...світ же – це море потопельників, країна, бита моровим повітрям..." [17, т. 2, с. 111]; "...В цій прірві живуть псевдоклятви, лицемірства, обмани, лукавства, зради і всі страшилища таємних і явних мерзотностей..." [17, т. 1, с. 146]; "...Світ перевернутий. Він іде руками, / Впавши ниць на землю та вгору ногами. / Сліпий сліпого услід ведучи з собою, / Впадуть, ах! обидва в глибокий рив з бідною..." [17, т.2, с. 93]; "...Світ є

бенкет біснுவатих, торговище хитких, море схвильованих, пекло тих, що мучаться...” [17, т. 2, с. 96]; “О світе, що полюбив труд і горе! Як скоро сходиш у пекло і не повертаєшся. Сатана осліпив око твоє. Ця сліпота є матір’ю життєвих похотей і плотських насолод...” [17, т. 2, с. 100]. Г. Сковороду і В. Винниченка єднає бажання і бачення шляхів виходу із залежності від суєтного, грішного, нещасливого, дискордистського світу. Для Григорія Сковороди – це шлях у “край райський, благословенне царство блаженного отця, який поклав потрібне у зручності, а незручні справи в непотрібному” [17, т. 2, с. 100]; де “...користь з красою, краса ж з користю нероздільні...” [17, т. 2, с. 102]; а слідування природі відкриє людині “знання про те, що нам корисно” [17, т. 1, с. 326] і що людина “спершу не розшукає всередині себе, без користі шукатиме в інших місцях” [17, т. 1, с. 352]. Для Володимира Винниченка подолання дискордизму – це “Головна, сутня підвалина особистого щастя – відсутність злого, темного всередині себе” [3, с. 157]; це дотримання “постанови: ...в інтересах... миру з самим собою... бути до людей якомога терпимішим, вибачливішим, розуміючим, добрим, любовним, прощальним” [3, с. 160]; це наслідування природи: “Бути в злагоді з собою, вічно врівноважувати свої сили, постійно підводити позитивний моральний і фізичний баланс свій – це закон усього суцього” [5, с. 66]. Намагаючись регулювати стосунки індивіда і колективу, В. Винниченко пропонує конкордистські поради-правила: “12. Не пануй і не підлягай пануванню. 13. Будь ні над колективом, ні під ним, ні поза ним, а тільки активною відною клітиною його. І тоді навіть страждання за нього буде тобі за вищу радість” [11, с. 179–280].

Предметом роздумів філософа Ж.-П. Сартра у праці “Буття і ніщо” є також людина та її буття-в-світі. Згідно з Ж.-П. Сартром, буття і ніщо – не дві логічні категорії, а дві сторони людської реальності; це діалектика самого існування (екзистенційна діалектика буття-в-собі (реального буття)) і буття-для-себе (свідомості). У Ж.-П. Сартра на першому плані аналізу людського існування – асиметрія, суперечність, конфлікт. У висновку до книги “Буття і ніщо” Ж.-П. Сартр говорить: “...після опису в-собі і для-себе нам видалося важко встановити зв’язок між ними і ми боялися впасти в нездоланий дуалізм. ...перед... буттям для-себе, що має бути тим, чим воно є, тобто яке є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є, і буттям у-собі, що є тим, чим воно є. Ми тоді запитували себе, чи відкриття цих двох типів буття не призведе до утворення гіатусу, що поділить Буття – як загальну категорію, належну двом екзистентам, – на дві несполучні царини, в кожній з яких уявлення про Буття набуде своєрідного унікального значення” [15, с. 833]. Не знімаючи суперечності свідомості і реального буття, Ж.-П. Сартр робить життєстверджуючий висновок про те, що людина (людська реальність, моральний агент, за Сартром) “є буттям, через яке існують вартості” [15, с. 845], запевняє, що власне “екзистенційний психоаналіз розкриє людині реальну мету її пошуків, що є буттям як синтетичне поєднання в-собі з для-себе. Але тією мірою... якою люди ще можуть вірити, що їхня місія спричинити існування в-собі-для-себе записана в речах, вони приречені на відчай, бо відкривають водночас, що всі різновиди людської діяльності еквівалентні, – всі вони прагнуть пожертвувати людиною, щоб виникла самопричина, – і що кожна людина в принципі приречена на поразку” [15, с. 845]. Таким чином, поєднуючи вчення В. Винниченка і Ж.-П. Сартра, можемо дійти висновку, що подолати дискордизм, суперечності свідомості і буття людина зможе лише зрозумівши, що вона є “тим буттям, через яке існують вартості”, саме тоді, коли вона буде “чесна з собою”, її “свобода стане самоусвідомленою” можливістю “тільки на тлі можливості інших можливих”. Ж.-П. Сартр, у зв’язку із сказаним, робить цікавий висновок, який ніби “списаний” із біографії В. Винниченка: “Таким чином, однаково – чи напиватися наодинці, чи вести за собою народи (Правда, “чи напиватися наодинці” можна було б замінити на “вирощувати капусту” – прим. О. П.). Якщо якийсь із цих різновидів діяльності має перевагу над іншим, то не внаслідок своєї реальної мети, а внаслідок ступеня усвідомлення, який він має про свою ідеальну мету; в такому разі квієтизм самотнього пияка матиме перевагу над марною агітацією проводиря народів” [15, с. 845]. В. Винниченко в умовах еміграції долав дискордизм у власному бутті, усвідомлюючи, що бути людиною і громадянином, хоч і в ізоляції, України і всієї планети – це єдиний шлях досягнення щастя. Підтвердженням сказаного можуть слугувати два записи в “Щоденнику” від 28 і 30 червня 1938 року: “Мене викинено з нації і загнано в ізолятор... я вже чотири роки замість літературної і громадської роботи копаю землю, ношу гній, чищу помийні ями...” [12, с. 72]. “Але чи мені байдуже, що робити: чи все далі життя до смерти чистити помийні ями, копати землю, продавати на базарі картоплю, чи писати книги й брати участь у житті колективу? ...без задоволення інстинкту громади я жити не можу. Значить, або померти або шукати іншого колективу, іншої нації?” [12, с. 73]. Незважаючи на ту суперечність, що властива була повсякденному буттю В. Винниченка і його самоусвідомленню себе як політичного і громадського діяча, як непересічної людини в історії України, як філософа, письменника і як пересічного, нужденного емігранта, який не мав певності у завтрашньому дні, він не мав відчаю, як автор конкордистського вчення він був щасливим і послідовним у своєму вченні та житті: “...ситуація виходить така, що коли б не конкордизм, то хоч пакуйся та... тікай у смерть. Бо яке ж може бути життя у нещасного Івана, викиненого з Іванища (у термінології В. Винниченка – народ, колектив, спільнота – прим. О. П.). ...Але ж, колективу з тебе вони не викинули. Любов твою до Іванища, до України, до людства, ту любов, яка сповнює змістом твоє власне життя... не викинули з тебе? ...і викинути не можуть” [12, с. 73]. Така позиція В. Винниченка переконує нас, що для філософа щастя не детерміноване зовнішніми обставинами, а знаходиться у “внутрішній людині”. Як ба-

чимо, категорії етико-філософського вчення В. Винниченка конкордизм – дискордизм наповнені екзистенційним змістом і виявляють основний предмет екзистенціально зорієнтованої філософсько-літературної спадщини Винниченка – людину в сутності свого існування.

До філософсько-антропологічних феноменів екзистенціального спрямування зараховуємо основну тему роману “Слово за тобою, Сталіне!” (1950 рік) – колектократію. Семен Погорілий наголошує, що В. Винниченко називав свій роман “політичною концепцією в образах” [12, с. 105]. Колектократія, як інтерпретує Семен Погорілий цей феномен філософського вчення В. Винниченка, – це ідея кооперативної форми організації виробництва. Головні її ознаки: вільна творча праця, відсутність найму та експлуатації. Всі працівники підприємства – власники його. Прибутки, за винятком належного державі, відповідно діляться між продуцентами. Сучасні суспільні форми Заходу – Сходу довели людство до порогу смертельної катастрофи (гніт, війни). Вихід один – колектократія [12, с. 105]. Галина Сиваченко зазначає, що розроблена В. Винниченком ідея колектократії могла слугувати основою нового мирного порозуміння між народами. Ідея “отворченої, вільної” праці, яка вперше постала ще в романі Винниченка “Хочу!” (1916 р.), була суголосною міркуванням А. Сахарова, висловленим у філософсько-соціологічному трактаті “Міркування про прогрес”. А. Сахаров, як і В. Винниченко, висуває ідею кооперативних форм на основі договірної співпраці робітників з правом справедливого розподілу прибутків. І саме в цій формі господарювання закладена, на думку В. Винниченка і А. Сахарова, ідея світового порозуміння, “згладжування протиріч”, “поглиблення взаємної допомоги”, “конвергенції” [16, с. 215]. Розглядаючи ідею колектократії як філософсько-антропологічний феномен, потрібно зазначити, що В. Винниченко надає їй особистісно зорієнтованого, екзистенційного спрямування, оскільки вибудовує цю категорію на засадах цінності: “...спробуємо завести і в економіці демократію, нехай... володіє і керує господарством не приватний, індивідуальний капіталізм і не державний бюрократизм, а самі ті, які провадять реально господарство, які працюють і творять економічні цінності, себто: самі робітники, техніки, інженери, директори, одне слово – весь трудовий колектив якогось підприємства, інакше кажучи: хай буде трудова колектократія...” [4, с. 155]. Як бачимо, Винниченкове, перефразовуючи наведену цитату, “люди працюють і творять цінності” співзвучне сартрівському “вартість існує через людину” і виявляє пріоритет існування в прагненні людини досягнути справжні незнеособлені рівні людського буття.

У романі “Чесність з собою” (1911) Володимир Винниченко літературно-художніми засобами обґрунтовує філософсько-екзистенційну концепцію чесності з собою. А саме, споглядаючи життя, існуючи в повсякденному бутті, людина робить власні висновки і спостереження над собою та іншими, узгоджує їх із власними почуттями і здійснює акт свободи волі, в якому знято всі думки і перешкоди, забобони людської моралі для існування людини на новому витку буття: “Чесність з собою – це нова мораль... Ось тобі життя, дивись, живи і роби свої власні висновки... власні! Ці висновки, думки довели до почуття. Коли доведеш, то повинен статися вогонь... це воля, яка і діє... Щоб бути чесним з собою, потрібно (думку) довести до почуття...” [2, с. 40]. Для реалізації принципу чесності з собою, за Винниченком, необхідним є акт самоусвідомлення людиною власного буття: “Люди завжди будуть думати так, як живуть... Лишень би думка з’явилася, а життя заставить прийняти чи відкинути. Тільки не потрібно насилувати життя...” [2, с. 71–72]. Людина має бути свobodною відносно власного волевияву, ця свобода людини, за Винниченком, є тотальною: “...якщо робите щось, робіть всією істотою своєю. Не розумом, не почуттям, а тим і іншим разом” [2, с. 88]. Людина вільного волевияву здатна відповідати за свої дії: “...нехай кожна дія твоя буде результатом погодження розуму і почуття твого, і тільки твого, але не тих, хто інакше живе і відчуває. Будь чесним тільки з собою!” [2, с. 92], а також вільно визначати сутнісні підстави власного воління: “Все є цінністю: і мрія, і чобіт, і тіло, і душа. Чим більше цінностей людина бачить у світі, тим вона сама цінніша...” [2, с. 99]. Людину, яка чесна з собою, В. Винниченко протиставляє тим, “...які ніколи із світлом не ходять у підвали своїх душ із страху задихнутися від бруду. Але ззовні чисті і спокійно-впевнені” [2, с. 169]. Підсумовуючи зазначене, можемо визначити феномен “чесності з собою” Володимира Винниченка як категорію його філософсько-екзистенціального вчення, як постулат істинного буття людини, в якому “серце” (почуття) домінує над “головою” (розумом, думками), а єдність думки і почуття породжує свободу волевиявлення, яка робить людину здатною відповідально обирати власні мотиви й цінності, власну душу і власне “Я”. Філософська рефлексія В. Винниченка зосереджена навколо проблеми співвідношення тілесного і душевного, чоловічого і жіночого, свідомості та самосвідомості. Власне, сформульована В. Винниченком мисленева конструкція “чесність з собою” відповідає поняттю самосвідомості, оскільки чесність (щирість) – це принцип світовідношення людей з чистою совістю, що живуть відкрито за чітко визначеною ціннісною шкалою, у яких соціальна роль збігається з покликанням, міжособистісні контакти – з дружніми уподобаннями, життєвий шлях – зі світоглядними уявленнями та настановами. Щира (чесна) людина відзначається органічністю і цілісністю життєдіяльності, вона вірить у те, що робить, переконана у правильності принципів, відповідно до яких живе [14, с. 213]. А специфіка самосвідомості полягає в тому, що вона виражає сутність внутрішнього світу особистості, опосередковане відношення суб’єкта до об’єктивного світу через безпосереднє відношення його до самого себе [10, с. 564].

З проблемою щирості, чесності з собою, самосвідомості пов'язана проблема самопізнання, яка в історії української філософії найповніше представлена філософією Григорія Сковороди, його закликом із праці “Наркіс. Розмова про те: пізнай себе”: “Пізнай самого себе!” За Г. Сковородою, пізнати самого себе, віднайти себе самого, і знайти людину – є тотожними поняттями. Філософ розуміє акт самопізнання як процес заглиблення людини у свій внутрішній світ, результатом чого постає не зміна навколишнього світу, а перевірення самої людини. В цьому – сенс людського життя, адже, розкриваючи, пізнаючи саму себе, людина повертається до глибинних основ свого існування. С. К'еркегор також приділяє увагу проблемі пізнання і вибору людиною самої себе: “Етичне пізнання самого себе... (це) вільні роздуми над самим собою, самоаналіз, який є результатом вільної внутрішньої діяльності людини. Тому я з наміром вживаю вислів “вибрати себе самого” замість “пізнати себе самого”... Лише із себе самого може людина почерпнути пізнання себе самої... Пізнавши себе самого і вибравши себе самого, індивідуум може приступити до втілення в собі свого ідеального “Я”, причому, однак, повинен твердо пам'ятати, що це “Я” знаходиться – як вже сказано вище – в ньому самому...” [8, с. 338].

Отже, у філософській рефлексії Володимира Винниченка концепт “людина і суспільство” виявляється екзистенційно – через внутрішнє буття людини, що постійно стикається зі складною проблемою громадського існування людини з людиною. Осмислюючи особистісне буття людини та її буття у суспільстві, їх гармонійне співіснування, проблему “людина і суспільство” В. Винниченко вирішує у площині людської екзистенції – через внутрішню людину, яка в повсякденному існуванні витворює свою сутність.

Проблему “людина і суспільство” філософ пережив особистісно, перебуваючи в еміграції, В. Винниченко знайшов ту сферу свого особистісного існування, яка знаходиться вище індивідуалізму та колективізму і яка дозволила йому відчувати свою причетність до всепланетарної спільноти. Повсякденне буття В. Винниченка, його самоусвідомлення як політичного й громадського діяча, а також як емігранта, який не мав певності у завтрашньому дні, переконує нас, що для філософа щастя не детерміноване зовнішніми обставинами, а знаходиться у “внутрішній людині”. В. Винниченко в умовах еміграції долав дискордизм у власному бутті, усвідомлюючи, що бути людиною і громадянином, хоч і в ізоляції, України і всієї планети – це єдиний шлях досягнення щастя. Перебуваючи у людському світі серед інших індивідів, людина повсякчас намагається реалізувати своє унікально-неповторне існування, тобто зберегти свою сутність.

Література:

1. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда, послесл. П. С. Гуревича. – М. : Высш. шк., 1993. – 175 с.
2. Винниченко В. Честность с собой: Повесть; Записки курного Мефистофеля : роман / пер. с укр. Сост., подгот. текста и вступ. ст. Ю. Барабаша. – М. : Худож. лит., 1991. – 464 с.
3. Винниченко В. Щоденники (1926–1927) // Київська старовина. – 2000. – № 3. – С. 153–166.
4. Винниченко В. Оповідання. Роман “Слово за тобою, Сталіне!”, п'єса “Чорна Пантера і Білий Ведмідь”. – К.: Наукова думка, 1999. – 440 с.
5. Винниченко В. Щоденники (1928–1930) // Київська старовина. – 2000. – № 4. – С. 62–73.
6. Винниченко В. Щоденники (1931–1933) // Київська старовина. – 2000. – № 5. – С. 50–76.
7. Винниченко В. Щоденники (1938–1945) // Слово і час. – 2000. – № 10. – С. 76–89.
8. Киркегор С. Наслаждение и долг / перевод с датского П. П. Ганзена. – 3-е издание. – К. : Air Land, 1994. – 504 с.
9. Коцюбинський В. Соціальне освоєння // Філософський енциклопедичний словник. – Київ : Абрис, 2002. – 744 с. – С. 598.
10. Надольний І. Самосвідомість особистості // Філософський енциклопедичний словник / Голова редакційної колегії В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 744 с. – С. 564.
11. Панченко В. Марксист, який хотів залишитися українцем. Володимир Винниченко // Україна Incognita / За загальною ред. Л. Івашиної. – К. : Факт, 2002. – 400 с. – С. 271–282 / За матер. архіву Володимира Винниченка у Колумбійському університеті (США).
12. Погорілий С. Неопубліковані романи Володимира Винниченка. – Вінніпег: Друкарня Видавничої С-ки Тризуб, 1975. – 213 с.
13. Проблема людини в українській філософії XVI–XVII ст. / авт. колектив: Захара І. С., Кашуба М. В., Любашенко В. І. та ін. – Львів : Логос, 1998. – 240 с.
14. Психологічний словник / за ред. В. І. Войтка. – К. : Вища школа, 1982. – 215 с.
15. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 854 с.
16. Сиваченко Г. Пророк не своєї вітчизни. Експатріантський “метароман” Володимира Винниченка: текст і контекст. – К.: Альтернативи, 2003. – 280 с.
17. Сковорода Г. Твори: у 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка від 18 червня 2013 р., протокол № 18

УДК 7.02

Галина Савчин

ДАЛЕКТИКА СПРИЙМАННЯ І МИСЛЕННЯ ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН

У статті здійснено філософський аналіз характеру взаємодії чуттєвого й раціонального, сприймання і мислення в процесі предметно-практичної діяльності відповідно до естетичного виміру реальності. Естетичне розуміється як закономірний історичний процес переходу об'єктивності чуттєвого сприймання в суб'єктивність мислення і навпаки.

Ключові слова: свідомість, пізнання, мислення, сприймання, чуттєве сприймання, діяльність, діалектика сприймання та мислення.

G. Savchyn. The dialectics of perception and thinking as an aesthetic phenomenon

The author of the article explicates the interactive character of the sensual and rational, perception and thinking in the process of objective and practical activities in accordance with the aesthetic dimension of reality. The concept aesthetic designates a natural historic process of transition from objective sensual perception to subjective thinking and vice versa.

The investigation has been carried out on the basis of generalization of the aesthetic by German classical philosophers (I. Kant, G.W.F. Hegel) as well as the theses of philosophical dialectics of the 20th century in E.V. Ilyenkov's, A.S. Kanarsky's, F.T. Mikhailov's and G.V. Lobastov's works. It has been identified that both the ability to perceive the world in various modes of human sensuality and think conceptually to conform to the rules and categories of logic and dialectics are specifically human modes of reality reflection; without perception of the culture of human sensuality, it is impossible to understand the content and sense of various modes of human conscience, such as science, morality, politics etc.; both the dialectic identity and contradiction of the aesthetic and sensual concepts do not only reflect a person's attitude to a certain thing, its qualities and characteristic features, but also to himself/herself, the aim and sense of human existence.

Reflecting objective reality, the aesthetic is embodied in certain historic ways and modes of subjective activity and mirrors practical forms of the human exploration of the world. The theory of development and the logic of the aesthetic can be perceived only as the dialectics of the aesthetic process and theory of sensual perception as such. The concept of the aesthetic embodies the objective and the subjective that present the dialectic modes of its existence.

Key words: conscience, perception, sensual perception, activity, dialectics of perception and thinking.

Г. Савчин. Диалектика восприятия и мышления как эстетический феномен

В статье осуществлен философский анализ характера взаимодействия чувственного и рационального, восприятия и мышления в процессе предметно-практической деятельности в соответствии с эстетического измерения реальности. Эстетическое понимается как закономерный исторический процесс перехода объективности чувственного восприятия в субъективность мышления и наоборот.

Ключевые слова: сознание, познание, мышление, восприятие, чувственное восприятие, деятельность, диалектика восприятия и мышления.

Філософський аналіз характеру взаємодії чуттєвого і раціонального, сприймання і мислення в процесі предметно-практичної перетворюючої діяльності стає необхідністю для кожного конкретно-історичного періоду розвитку суспільства, культури, індивіда. В сучасному постіндустріальному інформаційному суспільстві сформувався новий тип суспільної свідомості, оцінки й сприйняття різних систем цінностей та естетичних смаків, новий тип мислення. Всі ці процеси вимагають ретельного філософського аналізу з метою теоретичного осмислення цих чуттєвих сприйняття та процесів мислення відповідно до естетичного виміру реальності.

Антиномічність чуттєвого й раціонального в пізнанні сформулював ще І. Кант. Він стверджував, що "існують два основні стовбури людського пізнання, що зростають, мабуть, з одного загального, але невідомого нам кореня, а саме чуттєвість і розум: за допомогою чуттєвості предмети нам даються, розумом же вони мисляться" [9, с. 46]. Кант зазначав спонтанність актів мислення, апріорний характер його діяльності, спрямованість на пізнання за допомогою понять. Кант зумів "оголити" суперечності цієї проблеми і поставити їх розгляд на рівень філософської науки. Він виокремив емпіричну та раціоналістичну позиції в історії філософії та розмежував апріорне та апостеріорне знання. Проте його критична філософія не зуміла подолати відокремлення сприйняття та мислення у пізнанні. Кант вважав, що категорії та знання не можуть визначатися єдністю сприйняття та мислення, вони є тільки формами мислення, які отримують свою об'єктивну реальність як споглядання.

Гегель, за визначенням Е. Ільєнкова, “угледів” обмеженість кантівського уявлення про мислення, визнаючи її як вірну, але обмежену, теорію мислення. Кант визначив та схематизував спосіб мислення, який призводить до виявлення суперечностей, укладених у будь-якому понятті, але не показав, як їх вирішити. У Гегеля саме діалектика є формою (методом, схемою) мислення, що “включає в себе як процес з’ясування, чіткого усвідомлення суперечностей, що несвідомо продукуються “розумом”, так і процес їх конкретного вирішення у складі більш високої і глибокої стадії раціонального пізнання того ж самого предмета, на шляху подальшого дослідження “суті справи”, тобто на шляху подальшого розвитку науки, техніки і “моральності” – тобто всієї тієї сфери, яка у нього називається “об’єктивним духом”” [6].

Гегель виводить “свідоме мислення”, що є природно-історичним процесом та здійснюється у вигляді Науки, Техніки та Моральності. Говорячи про тотожність думки і предмета, Гегель, визначає предмет як “реалізоване в чуттєво-природному матеріалі Поняття” [6]. Мислення “виступає спочатку не в формі думки, а у формі почуття, споглядання, уявлення – в формах, які має відрізнити від мислення як форми” [4, с. 85].

Більшість сучасних філософів визнає, що пізнавальна діяльність людини безпосередньо пов’язана з чуттєвим сприйняттям. Так, С. Н. Марсєєв зазначає, що “мислення йде назустріч сприйняттю і є його умовою. І ми не сприймали б зовнішнього світу по-людськи, якби не мислили його” [12, с. 259].

Процес пізнання починається з безпосередньо чуттєвої взаємодії людини з зовнішнім світом за допомогою органів чуття. Усвідомлюючи чуттєві враження, людина завжди користується не лише словами, формами мови, але й логічними категоріями, формами мислення. Евальд Ільєнков стверджував, що мислення насправді здійснюється “як процес конкретного аналізу емпіричних фактів, що збігається з процесом виявлення їх внутрішньо-необхідного зв’язку” [5, с. 151].

Пізнання розпочинається зі споглядання. Імануїл Кант стверджував, що споглядання є саме той спосіб, яким пізнання безпосередньо належить до предметів і до якого, як до засобу, прямує будь-яке мислення. Ця здатність “отримувати знання тим способом, яким предмети впливають на нас, називається чуттєвістю. Отже, через чуттєвість предмети нам даються і лише вона забезпечує нам споглядання” [9, с. 48]. Проте процес пізнання не зводиться тільки до віддзеркалення, накопичення в нашій свідомості емпіричних фактів. Істина не дається людині на рівні просто сприйняття, для її досягнення необхідно подолати щабель “чуттєвого споглядання” і перейти на рівень абстрактного мислення, на рівень “руху” розуму. Евальд Ільєнков підкреслював, що “нові факти, нові чуттєві дані віддрукуються не на “чистій дошці” порожньої свідомості, а завжди сприймаються у свідомості, яка розвивається, заломлюючись при цьому через всю систему раніше накопиченого знання, через всю систему понять, категорій. Таким чином, розвинена система понять веде себе як відносно самостійна сфера щодо кожного нового чуттєво сприйнятого факту. Активність цієї сфери проявляється вже в самому доборі фактів – не кажучи вже про їх теоретичне тлумачення” [5, с. 187].

Взаємодія сприйняття та мислення людини в процесі емпіричного пізнання відбувається на неусвідомленому рівні. Мислення людини продукує поняття, знання про об’єктивний світ, отримані за допомогою органів чуття, надає їм загальні значення. Емпіричне пізнання з цього погляду постає як продукт діяльності чуттєвого сприйняття і мислення людини. Такий підхід до розкриття змісту емпіричного пізнання, на думку І. Возняка, спростовує точку зору, згідно з якою пізнання є відображенням. Він стверджує, “якщо загальне поняття трактувати як відображення, що відтворює об’єктивну дійсність, тоді належить визнати, що речі світу, який існує, містять у собі такі самі загальні поняття, які охоплює в собі і свідомість людини. Відображення як відтворення можливе тільки в тому разі, коли саме відображення і те, що воно відображує є одним і тим самим, бо інакше таке відображення постане знаком або символом. Але знаки тільки позначають або вказують на ті чи інші речі, а не відтворюють їх” [2, с. 20]. Розуміння процесу емпіричного пізнання як єдності сприйняття та мислення означає, що загальність знання не може визначатися окремо сприйняттям чи окремо мисленням. Знання не може визначатися тільки мисленням. В такому випадку воно буде загальним і не стосуватиметься одиничних речей. “Знання також не може визначатися одним тільки чуттєвим сприйняттям, оскільки сприйняття є відображенням одиничних видимих явищ, тоді ж як закони природи загальні й надчуттєві. Тому трансцендентні загальні знання виражаються не у відображенні одиничних фактів, а у виході за межі наявного конкретного, чуттєвого” [2, с. 21].

Єдність сприйняття та мислення виражається у здатності чуттєвого сприйняття передавати мисленню, отриманий ним об’єктивний зміст для його подальшого аналізу, спричиняючи активну пізнавальну діяльність. Мислення, спираючись на конкретні чуттєві образи, які репрезентують у собі об’єктивний зміст, визначає, якою саме є видима реальність. Отже, без чуттєвого сприйняття неможлива діяльність мислення.

Мислення розкриває закономірне і необхідне у випадковому, істотне в наявному, єдність у різноманітності. Це особлива ідеальна форма предметно-практичної діяльності людини у світі, особливим методом якої є розробка самої форми розумної діяльності людей у світі, що створює умови й засоби власне людського розвитку. В діалектичній логіці Е. Ільєнкова мислення розуміється як ідеальна форма

самовираження реальності, її власний атрибут. Водночас мислення – це атрибут не просто природи, а “природи в цілому” і “загальної світової матерії”, яка, будучи субстанцією, є основа світобудови і джерело всіх змін. Філософ стверджував, що “здатність активно сприймати навколишній світ у формах розвиненої людської чуттєвості (у тому широкому й глибокому значенні цього слова, який йому надала класична філософія) – це така ж “важлива” і специфічно людська форма відображення світу, як і здатність мислити в поняттях у чіткій згоді з законами і категоріями логіки, діалектики. Це дві однаково важливі і рівноправні здібності, одна без іншої стають безплідними” [7, с. 225].

Отже, мислення – ідеальне відтворення предмета у формі поняття. Здатність логічно мислити з’єднується з розвиненою здатністю бачити, чуттєво споглядати, сприймати навколишній світ. Г. В. Лобастов зазначає, що “володіти мисленням – це вміти ідеально діяти з річчю в логіці її загальної форми, співвідноситься з її особливими проявами в умовах буття. Річ у мисленні завжди оцінюється через форму її реальних взаємозв’язків, причин і умов, але ніколи – через суб’єктивні уявлення, бажання, інтенції” [10, с. 261]. Ця здатність розгортається тільки як здатність суспільно-історичної людини, як спосіб буття, зміни в складі людської історичної діяльності. Саме тому, “мислення не є індивідуальною здатністю, це здатність суспільно-історична, об’єктивна, яка існує поза індивідом і навіть така, що підкоряє собі кожну окрему людину” [10, с. 262]. Такі форми мислення стають формами суб’єктивної діяльності окремих індивідів. Одночасно приймати задані форми і заперечувати їх, знімати в русі своїх власних роздумів є необхідною умовою суспільного існування людини. Мисляча людина завжди перебуває в суперечливій ситуації, в “постійному русі звільнення від сформованих форм, у спробі їх зміни, їх творчого зняття, результат якого відповідав би об’єктивній логіці розвитку самої людини” [10, с. 262].

Мислення як таке постає людською здатністю здійснювати діяльність відповідно до об’єктивних закономірностей реальності. Людина повинна вміти змінювати, перебудовувати форми, схеми, образи власної активності, тобто здійснювати діяльність в ідеальному плані.

Мислення вплетене в людську діяльність, є людським умінням здійснювати цю діяльність не як заманеться, а розумно, відповідно до суті справи. Ф. Т. Михайлов стверджує, що мислення виникає і реалізує себе в усіх випадках *звернення* кожного індивіда до інших людей і до себе самого: “Сама зверненість до буття інших постає своєрідною “*causa sui*” людського буття та й усіх сил людської душі. Адже “тим відношенням, що породжує і відтворює людину, стало те, що виникло в природних умовах початку антропогенезу, що відтворюється онтогенезом кожного з нас упродовж мільйонної історії людства. Це – суб’єктивно мотивоване становлення кожного індивіда *homo sapiens* до суб’єктивності інших людей та їх відношення до його суб’єктивності” [13, с. 173]. С. В. Возняк цілком слушно зазначає, що “мислення – не просто одна із здатностей людини, мислення – *атрибутивна* властивість, а атрибут, за Спінозою, є тим, що виражає саму сутність субстанції. Мислення потрібне людині не просто заради пізнання, а насамперед для того, щоб бути людиною, і першочергово – розпізнавати добро і зло” [3, с. 154]. Істина, Добро і Краса як три прояви ідеального, що тотожні Науці, Моралі, Мистецтву, в підсумку утворюють людську особистість.

Соціально-філософське знання, являючи собою органічну діалектичну єдність чуттєвого й раціонального в кожній людині, функціонує як спосіб естетично забарвленої духовно-практичної повсякденної діяльності.

Е. Ільєнков підкреслював, що центральною проблемою філософії є проблема відношення мислення до зовнішньої дійсності, проблема збігу форм мислення з формами дійсності. Загальні закони природи, будучи усвідомленими людиною, виступають і як закони мислення. Він стверджував, що “до складу чуттєвого знання входять лише усвідомлені чуттєві враження. Всі ті відчуття, які прослизнули повз свідомість, не доведені до свідомості, не залишили сліду у свідомості, – не є і фактами пізнання, не є чуттєвими даними. Тому акт перетворення відчуттів у свідомо сприйняті чуттєві дані постає як складний акт діяльності, в якому бере участь суспільна природа людини” [5, с. 52].

У процесі духовно-практичного освоєння людиною навколишньої дійсності взаємозв’язок між об’єктивною значимістю предмета, явища чи образу і характером емоційної реакції на дію цих предметів виражає естетичне. А. С. Канарський справедливо зауважував, що “без осмислення культури людської чуттєвості неможливо правильно зрозуміти значення та зміст функціонування різних форм суспільної свідомості – науки, моралі, мистецтва, політики і т. п.” [8, с. 147]. А. Ф. Лосєв теж стверджував, що філософія “немислима без аналізу естетичних, виразних форм дійсності” [11, с. 6]. М. Мамардашвілі визначав, що “естетична форма не існує поза мисленням” [11, с. 7], а проблематику естетичного описував як необхідність аналізу естетичних властивостей людської свідомості та самого процесу мислення.

Вітчизняний філософ А. С. Канарський обґрунтував естетичне як теорію чуттєвого пізнання. В його концепції поняття “естетичне” та “чуттєве” є діалектично тотожними: “за поняттям “естетичного” ховається ніщо інше, як чуттєве. А оскільки все навколо нас є в сутності ... чуттєве (тут мається на увазі те, що відчуваємо, сприймаємо і т. п.) ... яке, як наслідок, є і естетичне. При цьому забувають, що чуттєве – це не тільки відношення людини до речі, її якостей і властивостей, якими б важливими вони

не були в практиці життя, але й ставлення людини до самої себе, до мети, змісту людського буття загалом” [8, с. 20].

Проблема естетичного виведена А. С. Канарським до діалектичного розуміння чуттєвості. Філософ визначив діалектику естетичного процесу як теорію пізнання феномена чуттєвого взагалі, теорію розвитку, логіку становлення цього феномена. Він стверджував, що “вирішити проблему естетичного можна тільки за умови, що думка дослідника звернеться до дійсної історії виникнення та розвитку людських потреб, до історії їх формування та способів вирішення. Будь-яке буття дається людині через мислення, свідомість, через логіку та історію їх розвитку. Рівною мірою і буття естетичного може бути виявлено і доведено не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики” [8, с. 82]. Відображаючи об’єктивну дійсність, естетичне постає через конкретно історичні способи й форми діяльності суб’єкта, віддзеркалює в собі практичні форми освоєння світу людиною. Естетичне втілює в собі об’єктивність та суб’єктивність, що є діалектичними моментами форми його існування.

А. С. Канарський визначав, що спосіб “руху чуттєвості, взятої у всьому багатстві її громадських практичних визначень, і спосіб виявлення, пізнання і докази буття естетичного є діалектичним процесом, який підпорядковує їх одному і тому ж закону” [8, с. 83]. У процесі мислення здійснюється в “повному обсязі діалектика цілі та засобу” [5, с. 197]. Мислення, за своєю суттю, завжди доцільна діяльність – діяльність, яка спрямована на вирішення певних завдань. У цій діяльності “конкретне” виступає як той закон, який визначає “спосіб і характер всіх пізнавальних дій, визначаючи свідомий вибір засобів, за допомогою яких мета стає реально досяжною” [5, с. 187]. Пізнання підпорядковується закону сходження від абстрактного до конкретного. Рух від чуттєво даної конкретності до її абстрактного виразу в діалектичній логіці є побічною формою цього закону. Конкретне реальне перед людиною спочатку виступає як таке, що це чуттєво. Проте чуттєва діяльність хоча і фіксує у своїх особливих формах споглядання уявлення про цілісність об’єкта, наявність у ньому зв’язків, але встановити характер цих зв’язків не може. Свідоме застосування у процесі пізнання закону сходження від абстрактного до конкретного є тим способом мислення, який відповідає діалектиці, діалектичному розумінню як предметної реальності, так і процесу її відображення. У цьому розумінні виражена основна протилежність діалектики і метафізики в логіці. З погляду метафізики сутність і мета мислення полягає у сходженні від чуттєво цього різноманіття до його абстрактного виразу. З погляду діалектики реальність, яку відтворює мислення в понятті, насправді конкретна. При цьому “конкретність” не зводиться до чуттєво-наочної повноти образів споглядання і уявлення, а виражає об’єктивну форму існування предметної реальності. Сама по собі предметна реальність “конкретна” – незалежно від споглядання та уявлення її суб’єктом. Як стверджує Е. Ільєнков, “і оскільки мислення відтворює об’єктивну конкретність, остільки процес цього відтворення і виражається формулою “від абстрактного до конкретного”, до відповідності з “конкретним”. “Абстрактне” ж з погляду діалектики виявляється не метою, а засобом, яке саме по собі, поза процесом руху до конкретного, не має ніякого об’єктивного сенсу” [5, с. 188].

Слушно зауважив М. Булатов, що “для осмислення загального стану світу потрібні більш загальні погляди і способи мислення, серед яких знаходяться і філософія, і діалектика” [1, с. 36]. Саме тому для сучасного етапу розвитку науки, пізнання взагалі, особливого значення набуває діалектика сприймання та мислення як естетичний феномен. Оскільки “всьяке буття дається людині через мислення, свідомість, через логіку та історію їх розвитку. Водночас і буття естетичного може бути виявлено і доведено не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики” [8, с. 84]. Естетичне варто усвідомити як закономірний історичний процес переходу об’єктивності чуттєвого сприймання в суб’єктивність мислення. Теорію розвитку і логіку становлення феномену естетичного можливо осмислити лише як діалектику естетичного процесу.

Література:

1. Булатов М. Історія і теорія діалектики / М. Булгаков // М. Булатов, В. Загороднюк, К. Малєєв, Л. Солонько. Діалектика без апології. – К. : Стило, 1998. – 156 с.
2. Возняк І. М. Образ дерева у філософії людини // Науковий вісник НЛТУ України. Випуск 16.4 / І. М. Возняк. – Львів : НЛТУ України, 2006. – 284 с.
3. Возняк С. В. Специфіка філософського підходу до розкриття природи мислення // Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський збірник наукових праць. Випуск 37 / С. В. Возняк. – Дніпропетровськ : Дніпропетровська державна фінансова академія, 2012. – 272 с. – С. 146–155.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки // Енциклопедія філософських наук : в 3 томах / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 1. – М. : “Мысль”, 1974. – 452 с.
5. Ільєнков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э. В. Ільєнков. – Москва : “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1997. – 468 с.
6. Ільєнков Э. В. К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики): автореф. дис. докт. филос. наук [Электронный ресурс] / Э. В. Ільєнков. – Режим доступа: <http://www.hegel.ru/ilyenkov1.html>.
7. Ільєнков Э. В. Об идолах и идеалах / Э. В. Ільєнков. – Киев : Час-Крок, 2006. – 312 с.

8. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – К. : Вища школа, 1979. – 216 с.
9. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
10. Лобастов Г. В. Ильенков как философ / Г. В. Лобастов // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М. : РГГУ, 2004. – 308 с.
11. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.
12. Мареев С. Н. Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков / С. Н. Мареев. – М. : “Культурная революция”, 2008. – 448 с.
13. Михайлов Ф. Т. Мышление // Теоретическая культурология / Ф. Т. Михайлов. – М. : Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. – 624 с. – С. 388–395.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка **В. І. Дротенко**

УДК 930.1

Орися Біла

ЄДНІСТЬ І КОГЕРЕНТНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ЯК СКЛАДОВІ ІСТОРИЦИСТСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Ідеалістичне бачення історії притаманне не тільки середньовічній схоластиці чи німецькій класичній філософії. Прагнучи запропонувати об'єктивний образ історії, засновник німецької історичної школи Л. фон Ранке продовжував вірити у божественне провидіння, а його послідовник Г. Дройзен був переконаний, що невід'ємним елементом історичної реальності є вище духовне начало. Віра в органічну єдність і когерентність історичного процесу збереглася в працях істориків аж до початку ХХ століття. Криза історизму на початку ХХ ст. – не стільки наслідок його внутрішніх теоретичних проблем, скільки результат невідповідності його ідейних постулатів до конкретної історичної ситуації Німеччини у 1920-х рр.

Ключові слова: історизм, когерентність, єдність історичного процесу, криза історизму.

O. Bila. Unity and coherency of history as the essential elements of the historicist paradigm

The idealistic vision of history is inherent not only to the medieval scholasticism or German classical philosophy. In attempt to present objective history ("history as it is") the father-founder of academic history L. von Ranke continued to employ the concept of divine providence. Similarly, J. G. Droysen believed that the higher spiritual power is a crucial element of the historical reality. Unity and coherency of history remained the important elements of historicist paradigm till the early 20th century. The crisis of historicism came rather as a result its inability to respond to the challenges of the historical situation of Germany in the 1920th rather because of its inner theoretical incongruities.

Key words: historicism, coherency, unity of history, crisis of historicism.

О. Била. Единство и когерентность исторического процесса как составляющие историцистской парадигмы

Идеалистическое видение истории присуще не только средневековой схоластике или немецкой классической философии. Стремясь предложить объективный образ истории, основатель немецкой исторической школы Л. фон Ранке продолжал верить в божественное провидение, а его последователь Г. Дройзен был убежден, что неотъемлемым элементом исторической реальности является высшее духовное начало. Вера в органическое единство и согласованность исторического процесса сохранилась в трудах историков до начала ХХ века. Кризис историцизма в начале ХХ в. – не столько следствие его внутренних теоретических проблем, сколько результат несоответствия его идейных постулатов к конкретной ситуации Германии в 1920-х гг.

Ключевые слова: историцизм, когерентность, единство исторического процесса, кризис историцизма.

Низка світоглядних змін, що відбулися в XVII–XVIII ст. у країнах Західної Європи, змушують дослідників говорити про цей час як про окрему інтелектуальну віху в історії європейської думки. Коли європейські мислителі змістили свій погляд з питань релігійної метафізики до питань дослідження природи й людини, в тому числі людини з погляду її суспільної й індивідуальної діяльності, історія стала тим полем, де цю діяльність можна було емпірично зафіксувати. Ключовим елементом європейської свідомості стало переконання, що знання про людську активність має історичний характер й не існує неісторичного розуміння природи й суспільства. Цю зацікавленість історією, яка ґрунтувалася на переконанні, що “адекватне розуміння природи будь-якого явища й адекватну оцінку його цінності можна здобути беручи до уваги місце, яке воно зайняло, і роль, яку воно відіграло у процесі розвитку”, в сучасній філософській літературі окреслюють як історизм [8, с. 42].

Іншою важливою рисою цього періоду, особливо значущою в контексті розвитку позитивізму, було прагнення розглядати історичні явища й події в їх причинно-наслідковому зв'язку. В різні епохи прискіпливість до точності історичних фактів змінювалася. Однак вміння раціонально зв'язувати і пояснювати, як одні явища впливають з інших, які наслідки і причини вони мали, стало невід'ємним атрибутом історичної професії. Згідно з визначенням російської дослідниці Єлени Трубіної, в історичистській парадигмі історія здобуває зв'язність завдяки “історичній ідеї”. За своєю суттю це поняття близьке до ентелехії Аристотеля – внутрішнього принципу речей, що зумовлює спосіб їх розвитку [4, с. 374]. Якщо для схоластики “з'єднувальним” елементом історичного процесу був Бог, згідно з провидінням якого історія розгорталася до свого логічного кінця, то для позитивістів наявність такої метафізичної основи не завжди була самоочевидною. Однак це не означає, що з нею було покінчено. Новим

метафізичним мостом історичних побудов у Новий час став розум. Саме він зайняв місце божественного начала, через призму якого науковець – історик чи філософ – здатен схопити цілісність історичного процесу. Таким чином, ідеалістичний елемент залишився невід’ємною складовою уможливлених побудов європейських інтелектуалів. Незважаючи на прагнення порвати зі схоластикою, Декарт, наприклад, продовжував активно використовувати поняття схоластичної філософії (хоча й у модифікованій формі). Мислитель покладався на “світло віри” так само, як він покладався на “природне світло” розуму. Картезіанський розум у сенсі “здорового глузду” (“*bon sens*”) – це універсальний розум, притаманний всім людям. Його універсальність пояснюється тим, що він подібний до божественного розуму, хоча й діє у природі. Закони природи, за Декартом, не відкриваються за допомогою розуму, а накладаються на природу. В розумі вони зберігаються як “вроджені ідеї”, посіяні самим Богом. За межами істин Одкровення, доступних лише “світлові віри”, людський розум повністю панує над природою задля задоволення власних потреб і досягнення щастя.

Відомий неаполітанський філософ Джамбаттіста Віко, будучи не лише побожним католиком, але й великим прихильником Декарта, в праці “Про метод нашого часу” (1708 р.) одним із перших намагався застосувати картезіанський метод до наук про суспільство і мораль. Він вважав, що необхідно також брати до уваги закони людської поведінки й такі чинники, як пристрасть, стать чи суспільні особливості. Історія – справа рук людей і водночас відображення Божого замислу, оскільки спільним знаменником в обох є розумне начало.

Схоже бачення розвитку суспільства як такого, що не відрізняється від розвитку природних процесів, збереглося в поглядах просвітників. Просвітницький раціоналізм та утилітарність відобразилися в ідеї, що світ є не просто предметом пізнання, а підлягає удосконаленню. В цьому ж ключі сприймалася й історія: як процес удосконалення, розвиток людства, підпорядкований власним законам та внутрішньому сенсові. Просвітники вірили, що історія як простий перелік подій не має сенсу, поки вона не є філософськи осмислена. Колекціонування історичних фактів не приносить жодної користі, якщо за ним не слідує певні підсумки та узагальнення. На думку Вольтера, наприклад, історія є рушійною силою суспільного розвитку: вивчення і порівняння законів і традицій інших країн з власними стимулює до удосконалення мистецтв, торгівлі й землеробства. Прагнення схопити світ в цілісності в контексті панування універсального розуму змусило його говорити про всесвітню історію. Саме Вольтерові належить ідея формування філософії історії, галузі знання, яка б зосередилася на філософському осмисленні змісту, характеру, рушійних сил та тенденцій історичного процесу. Натомість для Болінброка історія – вчителька життя, цінний досвід, що дозволяє уникати помилок минулого.

Цілковито в душі свого часу філософія історії розглядала суспільство як частину природи, висуваючи пропущення про існування “природних законів” історії. Ідея “природного закону” історії стала підґрунтям для теорії прогресу, яка розглядала весь історичний розвиток як розгортання від нижчого до вищого; ідеї про єдність історичного процесу; історії культури; а також популярної в той час думки про вплив на людину географічного й соціального середовища.

Продовжуючи розвивати ідею про закономірність і необхідність суспільного розвитку, представники німецької класичної філософії натомість підкреслювали внутрішній характер його походження: джерелом цієї необхідності, вважали вони, є не історія, а філософія. Історична закономірність в І. Канта, Й. Г. Фіхте і Ф. В. Шеллінга – це щось абсолютне, не пов’язане з практичною діяльністю людей. “Філософ, який займається історією як філософ, керується при цьому апріорною ниткою світового плану, ясного для нього без усякої історії; і історією він користується зовсім не заради того, щоб щонебудь довести за її допомогою..., а лише для того, щоб пояснити і показати в живому житті те, що ясно і без історії”, – писав Фіхте [5, с. 116].

Однак найбільш значущою в цьому контексті є концепція історії В. Ф. Гегеля. Філософ прагнув представити історію як єдиний закономірний процес, у якому кожна епоха, будучи неповторною, водночас є необхідним ступенем у загальному розвитку людства. Він підкреслював поступальний характер розвитку людства, вбачаючи в останньому прогрес в усвідомленні свободи. Історичний процес – не простий круговорот, а поступальний рух, в якому старе є необхідною основою для нового. Історія для Гегеля – безконечне саморозгортання розуму, ідеї: “Лише з розгляду самої всесвітньої історії повинно виявитися, що її хід розумний, що вона була розумною; необхідним знаходженням світового духу... Хто розумно дивиться на світ, на того і світ дивиться розумно; те й інше навзаєм обумовлюють один одного...” [2, с. 487–488].

Розглядаючи історію як внутрішньо необхідний процес, Гегель намагався поєднати цю загальноісторичну необхідність із визнанням свободної людської діяльності. Історія – це процес пізнання свободи. Але ідея свободи реалізується не безпосередньо, а через емпіричну діяльність людей, що прагнуть задовольнити свої потреби. Не заперечуючи ролі видатних особистостей в історії, Гегель все ж відмовлявся вважати їх творцями історії. Їх історична значущість полягала в тому, наскільки в їх діяльності виявилася об’єктивна історична необхідність, наскільки їх особисті, приватні цілі змогли відобразити той субстанційний елемент, що складає волю світового духу. Практична діяльність людей, яка влас-

не становить предмет історичної науки, є чимось підлеглим, реалізацією містичної волі абсолютного духу. Філософія історії є одночасно істинною теодицеєю, виправданням Бога в історії, писав Гегель, завершуючи свою працю [2, с. 873].

Ідеалістичне бачення історії намагався подолати засновник німецької історичної школи Леопольд фон Ранке. Розрізняючи історичний і філософський підходи, Ранке наголошував, що якщо філософія прагне редукувати реальність до системи, пожертвувавши унікальними якостями історичного світу, то історія натомість намагається досягнути загальне через заглиблення в індивідуальне [11, с. 5–7]. Наголос на неповторності історичних подій був особливо важливим у контексті полеміки з раціоналізмом та надто оптимістичним поглядом на прогрес. Оскільки розуміння прогресу нерозривно пов'язане з причинним і телеологічним детермінізмом, воно суперечить свободі людини. Ранке натомість стверджував: історичний розвиток передбачає “стадії свободи”, і той, хто прагне стати істориком, повинен навчитися прослідковувати історичні явища до тих індивідуальних дій, в яких вони почалися. Тільки таке розуміння дає можливість усвідомити події як історичні події. Основною ж в новій історичній професії стала посвята об'єктивності. Завдання історика, за словами Ранке, – показати, “як було насправді”. Концепція Ранке будувалася на розумінні того, що минуле є онтологічно здійсненим й існує завершений історичний розвиток. Це дозволяло говорити про можливість фіксації деяких історичних тенденцій і претендувати на об'єктивність таких побудов. Розглядаючи вказані тенденції як такі, що володіють об'єктивним статусом, він наділяв їх характеристикою самостійних сутностей в історичному процесі.

Втім об'єктивізм Ранке мав свої обмеження. Вчений визнавав, що історики ніколи не будуть пасивними реєстраторами об'єктивних фактів; вони ніколи не починають працювати без припущень. Без філософії (Ранке, мабуть, мав на увазі, нормативні гіпотези або ідеї) історія – це хаос фактів. Історичне знання – це “наче частина божественного знання... Хто може питати, корисне воно чи ні? Достатньо визнати, що таке знання, як ніяке інше, сприяє вдосконаленню людського духу” [10, с. 122].

Сутність ранкеанського бачення історії визначається ідеєю зв'язку кожної історичної епохи з Богом. Дослідник розрізняв пізнання емпіричної дійсності й осягнення плану провидіння, яке не є пізнанням в чистому виді, а “передчуваючою замисли провидіння інтуїцією”. Таким чином, його метод дуже схожий на релігійне, містичне споглядання. Як і Гегель, він вірив у внутрішню когерентність світу феноменів. Хоча Ранке й наполягав на необхідності критично відтворювати події минулого, вчений був переконаний, що в них можна побачити рушійні сили історії [12, с. 85–87]. Кожен індивід, так само як і великі надіндивідуальні структури – держави, народи, церкви і культури, становив конкретне значиме ціле, яке вписувалося в ширшу економію божественного провидіння. Мета історичного дослідження полягала не лише в нарративній реконструкції фактичного минулого, а й в осмисленні тієї загальної когерентності, частиною якої було це минуле [13, с. 29–53].

Ідеї Ранке отримали більш чітке оформлення в “Історичній” Йогана Густава Дройзена, опублікованій 1858 року. Дройзен виходив з розуміння історичної реальності як похідної від присутності в ній вищого духовного начала, що теж ріднить його умоглядні побудови з думкою Гегеля. Так само як і Ранке, він вбачав в історії вплив провидіння. Проте, як підкреслював Дройзен, історик ніколи не може відмовитися від власного погляду. Розуміння минулого зумовлене поглядами й інтересами дослідника. Кожне нове покоління буде по-новому переписувати історію, а отже, постає проблема об'єктивності гуманітарних наук, надто проблема історії, що прагне показати минуле таким, “як воно було насправді”.

Дройзен намагався сформулювати принципи історичної науки, виходячи з переконання, що існує зв'язок між індивідами як цілісно змістовними одиницями, що становлять історичний світ, й історією в ширшому сенсі. Його методологія народжується з уявлення романтиків про специфічну тотожність суб'єкта й об'єкта пізнання, що закорінена ще в неоплатонічній процедурі осягнення Єдиного. Науковість історії, на думку Дройзена, виявляється в тому, що вона здатна вийти за межі доказів, встановлених за допомогою критичного дослідження історичних джерел, до розуміння когерентності історії. Однак це відбувається не завдяки дедукції чи індукції, як у природничих науках, а через “інтерпретацію” [3, с. 140]. Завдяки “конгеніальності”, тобто прямому ототожненню історика й об'єкта його дослідження, минуле стає доступним дослідникові через “розуміння”.

Специфічним доповненням вказаної тотожності є уявлення про природу часу, запозичене Дройзеном у Гегеля. Дройзен мислить історію як об'єктивацію Духа, а для Духа історія – це суцільна теперішність. Час як розрізнення ненаявного минулого, наявного теперішнього і ще не наявного майбутнього зникає у вічному “сьогодні”.

Духовна когерентність людського Я виражається цілком у мові, тому історичне розуміння нагадує розуміння людей, які розмовляють. Дройзен наголошує, що варто прагнути розуміння не окремих слів або речень, а цілості. Історик, за словами вченого, формує для себе тотальність іншого на підставі її окремих проявів, а окремі її риси – на підставі цілого [3, с. 214].

Історична наука має займатися загальним і необхідним, має пояснювати і шукати істину. Яким чином у світі людей шукати загальне й необхідне? Таке завдання, здається, під силу лише природничим наукам.

Загальне й необхідне у випадку історії, на думку Дройзена, впливає з тяглості людської діяльності. “Кожен невеликий фрагмент матеріалу, наявний в нашій історичній емпірії, ми досліджуємо, щоб з’ясувати, чи передає він, і як саме, оту тяглисть історичних подій, закономірність яких є для нас очевидною, позаяк ми самі, наша нація, наше становлення і теперішнє становище є їх сумарним наслідком” [3, с. 78].

Когерентність історії виявляється в момент, коли історик віднаходить найзагальніший пункт співвіднесення індивідуальних мотивів діяльності у панівному в певний період типі суспільної свідомості. Дройзен стверджував, що кожен індивідуальний вчинок є вираженням чогось загальнішого. Суспільний світ сповнений ідеями, які спрямовують людську діяльність, – т. зв. “моральними силами”. “Все, що будить у нас спрагу істини, тим сильніше, чим більше ми її тамуємо, усе це є настільки ж на поверхні речей, в нескінченності досконалого, настільки у вічно тремтливих сферах морального світу, водночас належить до трансцендентного цілого” [3, с. 341]. Насправді можна зауважити, як стверджував Дройзен, що істина – це Бог, але водночас додавав, що Бог – це незрівнянно більше, аніж істина. Кожен етап в історії, кожен народ і плем’я є “комплексом моральних сил” [3, с. 478]. Наскільки ми дошукуємося найглибших таїн душі в поезії, настільки в історичному розумінні варто задовольнитися встановленням гіпотетичних зв’язків між індивідуальними вчинками та їх загальними передумовами, що діють у суспільстві. У цьому серед іншого проявлявся його історизм. Заслуга Дройзена, на думку Г. Вайта, в тому, що він, на відміну від Гегеля, спромігся помістити конструктивістську, а по суті, практичну функцію історичної рефлексії у столітті, яке з однаковою підозрою ставилося і до філософії, і до теології [14, с. 84].

1924 року молодий угорський іммігрант на ім’я Карл Маннгейм писав, що німецький історизм – не просто видатне інтелектуальне досягнення, це – “вершина нашого *Weltanschauung*” [9, с. 84]. На думку дослідника, він не просто найкраще відповідає потребам свого часу, а й найбільш адекватно здатний схопити світ у його змінності, це – концепція, що змогла пояснити дійсність у її мінливості. Однак оптимістична позиція Маннгейма стосовно потенціалу історизму на початку ХХ століття була радше винятковою.

Одним із перших про “кризу історизму” почав писати німецький історик релігії та філософ Ернст Трьольч. У творі “Абсолютність християнства й історія релігій” (1902 р.) Трьольч порушив проблему про відносність історичних цінностей та руйнівний вплив історичних досліджень [16]. Він зазначав, що саме історичні дослідження християнства підірвали віру в те, що воно є єдиною істинною релігією, і показали, що існує плюралізм вірувань. Криза історизму, на думку німецького мислителя, виростає з постійної внутрішньої мінливості історії як такої: “Тут ми бачимо все у потоці становлення, у безконечній і вічно новій індивідуалізації, у зумовленості минулим і в напрямку до невідомого майбутнього” [15, с. 573].

Проблема історії, на думку Трьольча, вирішується не через протиставлення релятивізму та абсолютизму як взаємовиключних можливостей, а у формуванні середнього шляху: у можливості побачити та зрозуміти в релятивному прагненні до абсолютної мети. Відносність цінностей має сенс тільки тоді, коли релятивне співвідноситься з чимось абсолютним, живим і творчим, у протилежному випадку немає ніяких цінностей, лише гола відносність. Ідея божественної присутності у світі зв’язує воедино усі грані земного буття, стає фундаментом “культурного синтезу”, в якому встановлюється істинна гармонія вічного та сотвореного. Відновлення віри у значущість історії – єдина можлива відповідь на проблеми, що постали перед сучасними дослідниками, вважає мислитель.

Однак мало-хто погодився прийняти таку позицію. Дослідники, на кшталт Макса Вебера, наполягали на повній історичності людського існування з усіма відповідними наслідками. Для Вебера, так само як для Г. Ріккєрта, питання, які ставили науковці, були тісно пов’язані з їхніми ціннісними орієнтаціями, і так само, як для К. Маннгейма, все знання відображало специфічний соціальний і культурний контекст, вписаний в історію. Людське розуміння дійсності не відображало її такою, якою вона була насправді, а давало відповіді на питання, які ставив до неї науковець. Непорушними, на думку Вебера, були не висновки наукових пошуків, оскільки вони підлягали постійному переглядові в процесі досліджень, а радше логіка наукового пошуку, яка, хоч і була продуктом західної цивілізації, мала універсальну вартість [1]. Подібних поглядів притримувався німецький історик Отто Хінтце. Критикуючи спробу Трьольча подолати історичний релятивізм через відновлення віри у значущість історії, він розрізняв історизм як ідеологію в сенсі, в якому його розумів Трьольч, і історизм як логічну категорію думки. Перший був філософським світоглядом, другий, натомість, мав наукову вартість [6].

Але якщо проблема релятивізму була імпліцитно присутня в ідеї історизму від самого початку, чому питання кризи виникло лише в 1920-х рр.? Адже навіть теза Ранке про те, що кожна епоха цінна сама по собі й однаково близька до Бога, є абсолютно релятивістичною. На думку американської дослідниці Колін Лоудер, криза історизму породжена не його внутрішніми теоретичними проблемами, а радше невідповідністю його ідейних постулатів для вирішення проблем Німецької держави, особливо після поразки у Першій світовій війні та становлення Веймарівської Республіки. Криза виникла не тому, що ідейні прихильники історизму не змогли гарантувати існування універсального набору цінностей, а радше тому, що вони не могли гарантувати єдність цінностей німецького народу у 1920-х роках. І хоча

завичай кризу описували як зникнення вічних істин у потоці історії, на думку Лоудер, насправді вона була результатом антипатії історичистів до плюралістичної Німеччини, яка не спромоглася створити органічну єдність цінностей. “Безперечно, Antinormavität універсальної історії став важливою частиною історичизму, – зазначає Лоудер, – однак не він був тим фактором, що викликав відчуття непевності. Відчуття непевності зародилося через надмірну прив’язаність до певної нормативної концепції” [7, с. 87–88]. В ідейному протистоянні Просвітництву німецькі історичисти витіснили більш універсальне поняття “дух часу” (Zeitgeist) поняттям “дух народу” (Volkgeist). Німецький народ, на їхню думку, потрібно було розглядати як органічну єдність не лише з погляду історичного процесу, але й з точки зору його внутрішньої організації. Народ – певне органічне ціле, а не просто сума індивідів. Таким чином, історичисти намагалися вибудувати захист проти механістичної філософії англійського та французького Просвітництва, згідно з якою суспільство складається з автономних індивідів, об’єднаних суспільним договором. Уявлення просвітників їм здавалися надто абстрактними і потенційно хаотичними.

Ерік Ротхакер писав, що золотий вік німецьких наук про культуру почався з фрази Гердера, висловленої 1774 року, що кожен народ щасливий сам у собі, і закінчився висловом Ранке 1854 року про те, що кожна епоха однаково близька до Бога і цінна сама по собі. Єдність цих двох принципів, на думку Ротхакера, власне й була основою німецької історичної школи; на думку ж Лоудер, ціле XIX ст. в інтелектуальному просторі Німеччини позначене “комбінацією просторового і часового релятивізму” [7, с. 93]. Однак цей релятивізм ніколи не ставив під питання віру в єдність історії, а навпаки, підтримував її, знімаючи потребу актуалізувати органічну єдність в універсальній формі або законах, як це, наприклад, намагалися робити просвітники. Віра в органічну єдність історичного процесу збереглася в працях історичистів впродовж XIX ст. і на початку XX-го століття. Криза історичизму припала на час, коли під питання було поставлено відношення індивіда до народу. Проблематизування цього базового органічного відношення привело до проблематизації всіх органічних відносин і єдності історичного процесу.

Література:

1. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического знания [текст] / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайдено. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада). – С. 345–415.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории [текст] / Георг Вильгельм Фридрих // Феноменология духа. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Эксмо, 2007. – 880 с.,
3. Дройзен И. Г. Историка [текст] / Иоганн Густав Дройзен ; перевод с нем. Г. И. Федоровой ; под редакцией Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 584 с.
4. Трубина Е. Г. Историзм [текст] / Е. Г. Трубина // Современный философский словарь / под общей ред. д. ф. н. профессора В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск : “Панпринт”, 1998. – С. 373–377.
5. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. Назначение человека [текст] : пер. с нем. / И. Г. Фихте. – СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1905. – 155 с.
6. Hintze O. Troeltsch and the Problems of Historicism [текст] / Otto Hintze // The Historical Essays of Otto Hintze / Felix Gilbert, ed. – New York, 1975. – С. 368–421.
7. Loader C. T. German Historicism and Its Crisis [текст] / Colin T. Loader // The Journal of Modern History. – Sep., 1976. – Vol. 48. – No. 3 (On Demand Supplement). – С. 85–119.
8. Mandelbaum M. History, Man and Reason [текст] / Maurice Mandelbaum. – Baltimore, 1971. – С. 565.
9. Mannheim K. Historicism [текст] / Karl Mannheim // Essays in the Sociology of Knowledge / Karl Mannheim ; ed. Paul Kecskemeti. – London, 1968. – С. 84–133.
10. Ranke von L. Geschichte und Politik. Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften [текст] / Leopold Von Ranke. – Stuttgart, 1942. – С. 428.
11. Ranke von L. On the Relations of History and Philosophy (A Manuscript of the 1830s) / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 5–7.
12. Ranke von L. Preface to the First Edition of Histories of the Latin and Germanic Peoples (October 1824) [текст] / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 85–87.
13. Ranke von L. The Great Powers (1833) [текст] / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 29–53.
14. White H. The Content of the Form : Narrative Discourse and Historical Representation [текст] / Hayden White. – Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, 1990. – С. 264.
15. Troeltsch E. Die Krisis des Historismus [текст] / Ernst Troeltsch // Die neue Rundschau. – 1922. – Vol. 33. – Pt. 1. – С. 572–90.
16. Troeltsch E. The Absoluteness of Christianity and the History of Religions [текст] / Ernst Troeltsch ; Introduction by James Luther Adams ; Translated by David Reig. – Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. – 173 с.

Рецензент – PhD, кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії Католицького університету Володимир Турчиновський

УДК 111.11:17.023.36

Алла Залужна

ЕСТЕТИЗМ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ІММОРАЛІЗМУ: ЕСТЕТИЧНЕ ВИТІСНЕННЯ ЕТИЧНОГО

У статті здійснено експлікацію феномену естетизму та його модифікаційних форм у філософсько-художніх пошуках кінця XIX – поч. XX ст. На основі аналізу імморалістичних ідей Ф. Ніцше та раннього К. Леонтьєва простежуються загрозливі тенденції виправданості естетичної величі зла, що продукує утвердження самодостатності краси та її пошуку в антигуманістичних проявах людської буттєвості.

Встановлено, що суперечність моральних та естетичних феноменів життєвого світу людини призводить до їх занепаду та руйнації, оскільки зорієнтований на абсолютизацію естетичного світовідношення естетизм стає вагомою детермінантою небезпечного зіткнення краси і зла, естетичного та етичного.

Ключові слова: естетичне, естетизм, етичне, мораль, імморалізм, краса, добро, зло.

A. Zaluzhna. Aestheticism in the troubled field immoralizmu: aesthetic displacement of ethical

В статті здійснено експлікацію феномена естетизму та його модифікованих форм у філософсько-художественних пошуках кінця XIX – XX вв. На основі аналізу імморалістичних ідей Ф. Ніцше та раннього К. Леонтьєва відслідковуються загрожує тенденції оправдання естетичного величчя зла, що продукує утвердження самодостатності краси та її пошуку в антигуманних проявленнях людського буття.

The explication of phenomenon of aestheticism and its modification forms in philosophical and artistic searches at the close of the XIXth and the beginning of the XXth centuries is accomplished in the article. On the basis of analysis of immoralistic ideas of F. Nietzsche and early K. Leontiev the threatening tendencies of propriety of aesthetic greatness of evil, which produces confirmation of self-sufficiency of beauty and the searches of it in inhuman manifestations of a human being are tracked.

It is established that the conflict of moral and aesthetic phenomena of a human life-world causes them to collapse and destruction, as the being focused on absolutization of aesthetic outlook aestheticism becomes a significant determinant of dangerous collision of beauty and evil.

Keywords: aesthetic, aestheticism, morality, immoralism, beauty, good, evil.

A. Залужна. Эстетизм в проблемном поле имморализма: эстетическое вытиснение этического

Установлено, что противоречие моральных и эстетических феноменов жизненного мира человека приводит к их упадку и разрушению, поскольку ориентированный на абсолютизацию эстетического мироотношения эстетизм становится весомой детерминантой опасного столкновения красоты и зла, эстетического и этического.

Ключевые слова: эстетическое, эстетизм, этическое, мораль, имморализм, красота, добро, зло.

У філософському дискурсі кінця XIX – поч. XX ст. простежується істотне зміщення акцентів з раціонального осягнення світу до людської чуттєвості, від абсолютизації настанов розуму до життєвого світу людини. Саме естетизм як світоглядна настанова та стиль життя, що вибудовується на ґрунті романтичного руху з властивою для нього іронічно-ігровою естетичною позицією, культивуванням чуттєвості, абсолютизацією ролі мистецтва та краси в людському життєві зумовлює вагомий вплив на формування нової онтологічної парадигми. Адже зневіра романтиків у просвітницьких ідеалах та протиставлення раціоналістичним моделям світобудови інтуїтивного й ірраціонального світорозуміння неминуче реабілітувало людину в її складності й неоднозначності. Відтак, окреслюється коло тих проблем, що засвідчують можливісний вимір людського буття і які констатують суперечливість людини, її непередбачуваність та драматичну розірваність, набуваючи своєрідного вираження в панестетичних пошуках.

До спроб осмислення сутнісного змісту естетизму зверталися С. К'єркегор, Х. Ортега-і-Гассет, О. Уайльд, Г. Морпурго-Тальябуе, М. Бердяєв, К. Леонтьєв та ін. У контексті сучасного філософсько-естетичного дискурсу він стає об'єктом наукових розвідок П. Гайдєнко, Н. Бояркіної, Д. Яковлева, А. Кутлуніна, М. Малишева, Ю. Аркана тощо, а на тлі вітчизняних досліджень – О. Наконечної, О. Маламури, О. Оніщенко, Н. Жукової та ін.

У цьому контексті привертає увагу наукова розвідка О. Маламури "Концепція естетизму в контексті західноєвропейського романтизму", у якій вітчизняній дослідниці вдалося визначити романтизм як головне підґрунтя естетизму, розкрити останній як "найвищий щабель романтизму і його логічне

завершення” [3, с. 19] та виявити “низку суміжних понять – естетизм, гедонізм, насолода, довершеність, трансгресія краси” [3, с. 16]. Духовну природу естетичного крізь призму концептуального аналізу естетизму на ґрунті романтизму (Шеллінг, Ф. Шлегель), неоромантизму (У. Пейтер, О. Суїнберн, О. Уайльд) та філософської рефлексії Х. Ортеги-і-Гассета обґрунтувала О. Наконечна в праці “Естетичне як тип духовності” [4, с. 16].

Більшою мірою поняття естетизму акумулює в собі негативний семантичний відтінок як намагання “жити виключно естетичним життям” [2, с. 49], орієнтацію на всепоглинаючу чуттєву насолоду і красу як доміную та сенс життя (С. К’єркегор). Так, усвідомлення винятковості генія у повсякденній реальності провокує витіснення ідеалами краси морально-етичних засад людського існування, що має місце при здобутті нових естетичних вражень від морально-сумнівних явищ буття. Тому в координатах розмислів щодо співвідношення моралі та мистецтва, мистецтва і життя, мистецтва і митця, етичного й естетичного теоретиками естетизму розробляються вчення, наповнені ідеями імморалізму, натуралізму та неогедонізму.

У запропонованій статті поставимо завдання розкрити феномен морально-естетичної суперечності в контексті панестетичних тенденцій імморалістичних ідей Ф. Ніцше та раннього К. Леонтьєва. Окреслена проблема, залишаючись теоретично і методологічно не осмисленою, значною мірою вплинула на вибір теми нашої наукової розвідки.

Власне, філософська думка кінця XIX – поч. XX ст. в площині запитування про смисл світу та людини постає для багатьох філософів аналогом мистецтва, оскільки головним завданням має не пізнання світу, а його сприйняття та переживання. Окреслене вираження себе та світу найбільшої очевидності набуває в художній творчості, а саме художній літературі, яка крізь призму “всепоглинаючого бачення” осягає “таємницю” речей, їх прихований зміст, значущість для людини в єдності “видимого та невидимого” (М. Мерло-Понті).

У цілому закладені німецькими романтиками ідеї гармонізації духу й природи шляхом зняття їх протиставлення ставали істотною детермінантою підвищення ролі духовно-творчого начала в суб’єкті й особливо стосувалося митця як “квінтесенції людськості”. Саме митець, згідно з поглядами романтиків, спроможний зосереджувати в собі всю багатоманітність всесвіту, й, занурюючись у глибини внутрішнього “Я”, осягає таємничий взаємозв’язок людини та універсуму, іронічно вивисуючись над усіма морально-етичними умовностями. Такі панестетичні стратегії німецького романтизму стали знаковими для становлення філософського-художньої рефлексії Ф. Ніцше та К. Леонтьєва.

Зокрема, художньо-естетична тональність імморалістичної філософії Ф. Ніцше змістила лінію романтичного естетизму від естетизації індивідуально-творчих потенцій митця в створенні міфопоетичної реальності у бік універсалізації естетичної самоцінності життя та піднесенні повноти всіх життєвих проявів у їх безвідносності до проблем добра і зла. Тому вчення мислителя можна розглядати в площині імморального естетизму, що зосереджує в собі два взаємопов’язаних положення:

- необхідності реконструкції в мистецтві неморального діонісійського начала і відновлення завдяки йому гостроти відчуттів та зростання сили від екстатичного переживання повноти буття;
- естетизації сили життя, що у своїй піднесеності над морально-етичною цариною й запереченням традиційних цінностей розвивається до рівня “волі до влади” як головного принципу краси.

Так, європейська культура розглядається Ф. Ніцше як культура занепаду, хворобливості та кризи, а її нігілістично-песимістичні тенденції є, на думку філософа, наслідком заперечення платонівсько-християнським вченням життєвих інстинктів волі, сили й могутності. Культурним ідеалом Ф. Ніцше стає досократична античність. А відтак, аналізуючи культуру Стародавньої Греції, він зосереджує увагу на аналізі античної трагедії, яка постає квінтесенцією естетичного відношення до світу. Німецький мислитель визначає естетику як конструктивний принцип буття, а трагедію та трагізм експлікує в сенсі естетичних феноменів античного світопорядку в цілому, адже, на думку Ф. Ніцше, “..тільки як естетичний феномен буття і світ виправдані у вічності” [6, с. 488]. Саме класична грецька трагедія, вважає Ф. Ніцше, здійснила поєднання двох буттєвих начал – аполонівського та діонісійського, а тому стала виразом не тільки античного світосприйняття, а символом культури та мистецтва в цілому. Тому глибокий декаданс зумовлений витісненням важливого як для культури, так і мистецтва діонісійського екстатичного начала, що виражає світ “стихійного пориву”, “три життєвих сил”, “сп’яніння”. Діоніс, будучи вільним від будь-яких умовностей й стримуючих чинників, у стані вакханальних веселощів, піднімає завісу над ілюзійною завуальованістю впорядкованості та узгодженості аполонівського начала й, розкриваючи “жах і безмістовність буття”, закладає потенції естетичного їх подолання. У контексті такого трагічного світосприйняття тільки мистецтво могло виправдати людське існування, оскільки “воно одне здатне повернути думки, що викликають огиду і жах від безглуздості існування, в уявлення, з якими ще можна жити” [6, с. 498].

Руйнівником грецької трагедії проголошується Сократ і вся наступна класична філософія, оскільки вона зумовила заміну переживання життя у формі мистецтва (трагедії) як конкретно-чуттєвої реальності та художню інтуїцію морально-логічним дискурсом. У зв’язку з цим XX століття проголошу-

ється Ф. Ніцше “тріумфом нігілізму”, що розглядається М. Гайдеггером як історичний рух, “досвід західної історії” знецінення вищих цінностей і встановлення нових, руйнування старого світопорядку та побудови нового. Такі трансформаційні зрушення уможливується шляхом становлення “людини майбутнього”, звільненої від всіляких авторитетів. А тому забуте діонісійське начало, воля, екстаз від сп’яніння життям повинне відродитися у сучасній культурі через утвердження “надлюдини”, яка переоцінить всі традиційні цінності. Нова людина, яку Ф. Ніцше називає “свобідним духом”, “надлюдиною” – це збірний образ культурного вдосконалення, вищий біологічний тип з притаманними йому прагненнями зростаючої сили та влади, який повинен протистояти слабкій, хворобливій людині, що підлягає подоланню. Найбільшою порочністю проголошується співстраждання, а кращою силою в людні – зло. Німецький філософ стверджує: “Людина повинна ставати все кращою і злішою..., саме зло необхідне для блага людини” [5, с. 260], а відтак, “вище зло належить до вищого блага” [5, с. 103]. Здійснюється поетизація аморальності, адже саме зло витлумачується найбільш конструктивною й одухотворюючою здатністю. Воно визначається найбільшою красою, оскільки являє собою повноту життєвих виразів і є найміцнішим з усіх проявів “волі до влади”. Прекрасним постає все сильне, особливо життя в його інтерпретації “волі до влади”, адже відбувається отождоження почуття краси і почуття влади. Зокрема, у праці “Так говорив Заратустра” Ф. Ніцше проголошує словами Заратустри: “... коли влада стає милостивою і низходить у видиме – красою я називаю таке низходження. І ні від кого не потребую я так краси, як від тебе...твоя доброта буде твоїм останнім самовизначенням” [5, с. 105]. У цьому контексті розуміння надмірності життя в його повноті та багатстві сил інтегрується в царину естетичного й визначається як прекрасне. “Воля до влади” редукується до життя, оскільки “життя – це воля до влади” – найвища цінність, спрямована не на послаблення, а посилення, зміцнення та розвиток життя й творення нових цінностей. “Де є краса?” – запитує Заратустра. Й відповідає: “Там, де я повинен хотіти всією волею” [5, с. 109]. При цьому значна увага приділяється феномену сили, що у своїх найвищих можливостях досягає “волі до влади” й постає необхідною інстанцією для здійснення перецінки цінностей.

Отже, ідея “волі до влади” витлумачується найвищим втіленням прекрасного й у своєму дистанціюванні від традиційних морально-етичних вимірів людського буття набирає статусу всезагального принципу всього, що існує. При постулюванні двох способів ставлення до життя – етичного та естетичного, перевага надається останньому, оскільки мораль співстраждання ближньому у Ф. Ніцше – всього лиш одна з форм декадансу європейського людства, коли мистецтво стає тією вагомою життєстверджувальною силою, що абсолютизує безпосередність почуття життя й здатне естетизувати могутність, зло, жорстокість, модифікуючи всю його недосконалість у прекрасні образи, в красу сили життя.

Привертає увагу те, що у російській філософській думці Срібного віку подібні спроби реконструювання романтичних виявів панестетичного світовідношення втілюється у філософській, літературній та публіцистичній творчості Костянтина Леонтьєва. “Російським Ніцше” називають російського мислителя В. Розанов та С. Булгаков. Естетичну теорію К. Леонтьєва М. Бердяєв визначає як “реакційний романтизм” [1], С. Франк – “естетичний аморалізм” [11], наголошуючи на його паралелізмі з поглядами Ш. Бодлера та О. Уайльда, С. Хатунцев – “натуралістичний естетизм” [12].

Стержневою складовою світогляду російського філософа виступає естетизм як художнє ставлення до дійсності, при якому головним критерієм життєвості проголошується злитість краси з життям, що вбирає в себе всі оцінки, підпорядковуючи собі людське буття. На нашу думку, теорію краси К. Леонтьєва можливо звести до таких головних положень: можливість існування добра на ґрунті зла, формування великих особистостей під впливом зла та катаклізмів, проголошення необхідності війни та насильства, прерогатива жорстокості перед всезагальним знебарвленням егалітарного прогресу, що у сукупності постають у ролі вихідного начала прекрасного.

Головні естетичні ідеї К. Леонтьєва викладені в його художній прозі, особливо це стосується романів “Підлипки” та “В своєму краї”, а також у критично-літературних й культурфілософських працях.

У цілому російського естета захоплює натуралістична стихія життя з визначальним для неї естетичним сенсом, а відтак, формується думка про наперед встановлену гармонію законів природи і законів естетики з отождоженням краси і життя, естетики і природи. Поглиблений інтерес філософа до природознавства здійснив істотний вплив на естетико-натуралістичний підхід щодо антропологічних, соціологічних та культурологічних проблем, відзначаючись не тільки культивуванням краси зовнішньої форми, але й обґрунтуванням ролі зла та насильства у світі.

Леонтьєвський естетизм сприймається крізь призму зовнішньої краси та вітальної сили, які організують всесвіт. У цьому сенсі прекрасним виявляється все наповнене вітальною енергією – життєве, плотське і тілесне. Власне орієнтація на насолоду життям у всіх її проявах заперечує розмаїття безформеного і простого з вимогою утвердження “єдності в складності” всього оригінального і багатоманітного, в тому числі й краси зла (війни, кровопролиття, жорстокості). Відстежується переживальне осягнення краси, незалежно від її проявленості в мінералах, красивих жінках, великих особистостях чи жорстоких історичних подіях. А постулювання феномена сильної особистості, що самоутверджується

шляхом жорстокості й переступу вимог моралі, з постулюванням ідей виправданості зла у світі й потребою перегляду традиційних цінностей, значно випередила в часі імморалістичну концепцію надлюдини Ф. Ніцше. Адже Ніцше також захоплюється красою зла, яку він віднаходить у сильних, а отже, прекрасних, геніально злочинних, на його думку, людях: Македонському, Цезарю, Чезаре Борджія, Наполеонові тощо, адже “в красі є боротьба, і нерівність, і війна, і влада, і надмірна влада” [5, с. 89]. Згідно з його поглядами зла людина є сильною непересічною особистістю, здатною перейти моральну межу середніх, слабких добродійних людей, а тому і витлумачується найбільш прекрасною. У цьому контексті В. Соловйов зауважує: “У своєму презирстві до чистої етики і своєму культі самоствержуючої сили і краси К. Леонтєв передбачив багато думок Ніцше” [10, с. 417]. Так, у своїх листах К. Леонтєв робить наголос на характерному для його творчості “естетичному аморалізмі” в сенсі дієвості “пристрасно-естетичних сил”. Хоча, досліджуючи особливості філософського-художнього дискурсу російського мислителя, варто врахувати період творчості естетичного аморалізму раннього К. Леонтєва та аскетичного православ’я пізнього періоду його творчості, оскільки для останнього притаманне переосмислення аморалістичних положень натуралістичного естетизму як “естетики життя”.

Так, прекрасне як “єдність різноманітності” потребує подолання безцвітності в її потенціях реалізації як добра, так і зла. Возвеличення “поетичної людини” забезпечує могутність держави і розквіт культури з обов’язковим утвердженням всеохоплюючої краси. “Естетичне мірило найбільш правильне, оскільки воно єдине загальне і до всіх суспільств, до всіх релігій, до всіх епох прикладне. Що корисне всім – ми не знаємо і ніколи не визнаємо. Що у всіх прекрасне, витончене або високе – пора би навчитися”, – зауважує К. Леонтєв [9, с. 479]. А необхідність краси детермінує потребу контрастності й гостроти відчуттів, при яких “чисте добро не прекрасне” і “щоб була краса в житті, необхідне і зло” [1, с. 100].

Апофеозом складності та життєвої повноти, вважає російський філософ, виступає поезія, поетичність якої забезпечується великими творіннями духу великих особистостей, самобутніх й оригінальних людей. Таке розмаїття, що протистоїть одноманітності, вносять катаклізми, нерівноправність, спалахи різноманітних рухів, оскільки вони найбільшою мірою спроможні розвивати творчу уяву, поетичність. Так, один із персонажів роману Василь Миколайович Мількеєв, що втілює ідеї естетизму К. Леонтєва, заявляє: “Виправдайте прекрасним насильство. Прекрасне – вірна мірка всьому... Нація та велика, в якій добро і зло велике. Надайте добру і злу вільно простирати крила, дайте їм простір... Не в тому справа, щоб посилити творчість добра... зло на просторі породить добро” [7, с. 304–305]. У суперечностях і загостренні суспільних сил мислитель вбачає яскравість і красу людської історії. Проте витлумачення краси як найвищого мірила суспільного та індивідуального буття провокує витіснення естетичними критеріями загальноприйнятих моральних максим й відкидання їх за умови неузгодженості з прекрасним. З-посеред двох типів любові – моральнісної любові-милосердя до людей та естетичної любові-захоплення – остання набуває більшої значущості у зв’язку з можливістю подолання суперечностей добра і зла, прекрасного і потворного.

Отже, суспільно-політичні та культурологічні погляди К. Леонтєва пронизані естетичною домінантою, у контексті якої проблеми культури, суспільства та людини розглядаються з позиції краси й загостреного почуття ненаситності естетичними проявами життя та його стихійно-природною силою. Таке естетичне світорозуміння наскрізь пронизане романтичним естетизмом і у своїх інтенціях виходить поза межі добра і зла. К. Леонтєв вихваляє витончену порочність, мужню жорстокість, що вносить у життя багатоманітність. Як бачимо, закладене романтичною традицією осмислення особливого призначення митця у світі у філософсько-художньому дискурсі Ф. Ніцше та раннього К. Леонтєва доповнюється ідеями необхідності переступання морально-визнаного при самоздійсненні та реалізації генія (державного, філософського чи художнього), оскільки їх потенції оволодіння своєю епохою неминуче призводять до ототожнення геніальності та злочинності.

Таким чином, філософсько-художнє дистанціювання від романтизації явищ культури до переоцінки традиційних цінностей формує нове уявлення краси, закладаючи засади аксіологічного плюралізму та релятивізму. Відбувається пошук джерел краси не тільки в позитивних феноменах культури, а в її антигуманістичних, аморальних проявах. Мусимо визнати, що орієнтація на насолоду від прекрасного може зосереджувати в собі негативні смислові відтінки досягнення гостроти емоційних станів від злого та руйнівного, що вносить дисгармонію у життєсвіт й продукує виникнення такого явища в культурі як феномен естетизації зла. Адже спроби культивування митця та його творчості в романтичному естетизмі призводять до значного посилення цих ідей у панестетичному світорозумінні філософської думки кінця XIX – поч. XX ст., в якій з метою пропагування ідеї “повноти життя” відстоюється право генія на сваволю, підривається стійкість духовно-моральних основ буття, відстежується естетичне витіснення естетичного. А відтак, у ситуації втрати стійких духовних орієнтирів сучасного поступу культури потребує подальшого дослідження саме виявлення й аналіз естетизму та його модифікацій, уможливлуючи репрезентацію як позитивного, так і негативного досвіду присутності людини у світі.

Література:

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев // Самопознание : сочинения / Бердяев Н. А. – М. : Эксмо ; Х. : Фолио, 2005. – С. 13–256.
2. Киркегор С. Наслаждение и долг / Серен Киркегор ; [пер с дат. П. Ганзена]. – К. : AirLand, 1994. – 506 с.
3. Маламура О. О. Концепція естетизму в контексті західноєвропейського романтизму : автореф. дис. канд. ... філософ. наук / Маламура Олена Олександрівна ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2003. – 19 с.
4. Наконечна О. П. Естетичне як тип духовності / О. П. Наконечна. – Рівне : [б. в.], 2002. – 202 с.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Фридрих Ницше ; [пер с нем. Г. А. Рачинского] // Так говорил Заратустра. К генеологии морали. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Фридрих Ницше. – Минск, 1997. – С. 453–591.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Фридрих Ницше ; [пер с нем. Ю. М. Антоновского] // Так говорил Заратустра. К генеологии морали. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм / Фридрих Ницше. – Минск, 1997. – С. 3–297.
7. Леонтьев К. Н. В своем краю / Константин Леонтьев // Собрание сочинений К. Леонтьева. – М., 1912. – Т. 1. – С. 263–593.
8. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Храм и церковь / К. Н. Леонтьев. – М., 2003. – С. 9–136.
9. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / К. Н. Леонтьев // Храм и церковь / К. Н. Леонтьев. – М., 2003. – С. 427–492.
10. Соловьев В. С. Леонтьев / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – М., 1988. – Т. 2. – С. 414–419.
11. Франк С. Л. Мирозерцание Константина Леонтьева / С. Л. Франк // Константин Леонтьев : pro et contra / [сост. послесл. и примеч. А. П. Козырева]. – СПб., 1995. – Кн. 1. – С. 208–234.
12. Хатунцев С. В. Константин Леонтьев. Интеллектуальная биография, 1850–1874 гг. / С. В. Хатунцев. – СПб. : Алетей, 2007. – 208 с.

Віктор Козловський

ПРАГАМАТИЧНА МОДЕЛЬ КАНТОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: БАЗОВІ ІДЕЇ

У статті досліджується Кантова прагматична антропологія як специфічна модель розуміння людини. Привертається увага до концептуальних відмінностей цієї моделі від інших вчень про людину, які німецький мислитель розробляв у своїй трансцендентальній філософії. З'ясовуються ті теоретичні засади, що уможливили генезис прагматичного погляду на людину, виокремлюється особлива роль фізичної географії, яку Кант викладав задовго до появи прагматичної антропології як окремої академічної дисципліни; досліджується концептуальний зміст прагматичної моделі антропології, її зв'язок з розумінням людини як активно діючого суб'єкта, який власними зусиллями конститує свою природу. У цьому зв'язку аналізуються базові концепти прагматичної антропології Канта, з'ясовується їх відмінність від емпіричних і моральних вимірів людської природи.

Ключові слова: свобода, людська природа, прагматична антропологія, світ, людська гра, космополітизм, наукові методи пізнання людини, фізична географія, психологія, метафізика.

V. Kozlovskiy. Kant's pragmatic model of anthropology: basic ideas

This article examines Kant's pragmatic anthropology as a specific model of perceiving a human, his nature which German philosopher started to elaborate in the beginning of 1770s. This issue found its reflections in the new course of university lectures on pragmatic anthropology that Kant read before his retirement in 1796. Basic ideas of this academic course Kant has presented in his treatise "Anthropology from a Pragmatic Point of View" (1798) which highlights a new model of studying human nature. Based on the thorough analysis of this particular tractate and on the materials for the lectures, as well as Kant's notes, the research on conceptual differences between pragmatic anthropology model and other human studies that German philosopher developed in his transcendental philosophy, as well as in metaphysic and naturalistic subjects, which he also taught in Cambridge University, can be conducted.

Theoretical backgrounds that enabled genesis of pragmatic view on a human are a part of this investigation. On this connection, a special attention is paid to the role of physical geography, its conceptual language in the genesis of pragmatic view on a human. It was physical geography, which Kant taught long before a new model of anthropology, which has led to a gradual metaphysical interpretation of Kant's view on a human, his soul and freedom. Conceptual matter of pragmatic anthropology model, its connection to perceiving a human as an active subject who with his own efforts constitutes his own nature, which, in its turn, is the part of the nature, is studied. Basic concepts of Kant's anthropology are analyzed in this regard; their dissimilarities to empirical and moral dimensions with the help of which German philosopher is trying to answer the question: "What a human is?" are deliberated on. However, the answer to this question is fundamentally differing from the answers offered by Kant's pragmatic anthropology.

Keywords: freedom, human nature, pragmatic anthropology, world, human game, cosmopolitanism, scientific methods of perceiving a human, physical geography, psychology, metaphysics.

V. Козловский. Прагматическая модель Кантовской антропологии: базовые идеи

В статье исследуется Кантовская прагматическая антропология как специфическая модель человека. Обращается внимание на концептуальные отличия этой модели от иных учений о человеке, которые немецкий мыслитель разрабатывал в своей трансцендентальной философии. Выясняются те теоретические предпосылки, которые сделали возможным генезис прагматического взгляда на человека; выделяется особая роль физической географии, которую Кант преподавал задолго до появления прагматической антропологии, как отдельной академической дисциплины; исследуется ее связь с пониманием человека как активно действующего субъекта, который собственными усилиями конституирует свою природу. В этой связи исследуются базовые концепты прагматической антропологии Канта, выясняется их отличия от эмпирического и морального измерений человеческой природы.

Ключевые слова: свобода, человеческая природа, прагматическая антропология, человеческая игра, космополитизм, научные методы познания человека, физическая география, психология, метафизика.

Відомо, що тривале викладання курсу з фізичної географії, а не лише емпіричної та раціональної психології (що належали до метафізичного циклу дисциплін), підштовхнуло Канта до певного висновку, а саме: все, що відбувається в природі, окрім фізичного змісту й каузальних зв'язків, має ще й певний стосунок до людини, її фізичного і культурного буття. Викладання фізичної географії було своєрідною увертюрою до іншої дисципліни, яка повинна була з'явитися і зосередитися на вивченні людини, її природи, причому вивченні не натуралістичному чи спекулятивному, а принципово іншого

гатунку. Як свідчать його нотатки, починаючи десь з кінця 1760-х р. Кант почав поступово усвідомлювати потребу створення нової науки, яка б вивчала людину, її природу – антропологію. І така наука постала спочатку як університетська дисципліна, лекції з якої філософ читав впродовж тривалого часу, а наприкінці життя Кант оприлюднив цю “нову науку” у вигляді чималої за обсягом книжки з характерною назвою “Антропологія під прагматичним кутом зору”. Вихід цього цупкого трактату викликав “мовчазний подив” сучасників. Як пишуть з цього приводу сучасні фахівці (Р. Брант, П. Фрейрсон та ін.), за життя Канта з’явилася зовсім незначна кількість рецензій на цю роботу знаменитого філософа. Фактично ніхто з відомих філософів, інтелектуалів тієї доби не відгукнувся на цей текст рецензією. Якщо й з’являлись якісь статті, то зазвичай це були коротесенькі нотатки, автори яких не ставили за мету зрозуміти оригінальність кантівського задуму, зміст і структуру його антропологічної доктрини. Отож не дивно, що впродовж кількох років після першого видання “Антропології з прагматичного погляду” (1798) вийшло приблизно 10 маленьких рецензій і оглядів, дописувачами яких були мало-відомі автори. І це промовистий факт, особливо, якщо взяти до уваги, що наприкінці 1790-х р., Кант перебував у zenіті слави, про нього знали, чи принаймні чули майже всі тогочасні європейські інтелектуали – філософи, науковці, письменники тощо. Як не дивно, але “функціональне призначення” антропологічного трактату не зрозуміло більшості тогочасних фахівців, колег, прихильників і критиків кантівської філософії.

Відразу після оприлюднення кантівської “Антропології” з’явилася лише одна справді критична, невеличка стаття, автором якої, до речі, був молодий, ще зовсім не відомий протестантський теолог Ф. Шляєрмахер [15]. Тоді рецензія була анонімною, автор виявив себе пізніше, коли передрукував її в збірці своїх праць. Однак попри свою молодість німецький теолог чітко зафіксував не сумісність антропологічного і морального тлумачення людини, її свободи. Власне, він виявив певну дилему у ставленні Канта до людини. Тому, на його глибоке переконання, створена Кантом “Антропологія” свідчить про його сумніви у можливості існування моральної свободи. Шляєрмахер запропонував Канту узгодити між собою ці дві досить різні позиції, – а саме, трансценденталізм свободи з емпіризмом людської природи¹.

Своєрідну оцінку моменту появи цієї кантівської праці дав, щоправда вже значно пізніше, майже через 90 років після її оприлюднення, відомий німецький фахівець, дослідник і видавець кантівських текстів, зокрема, антропологічних нотаток, Б. Ердман: ““Антропологія під прагматичним кутом зору” була підпорядкована якійсь особливо несприятливій долі. Твір цей є результатом копіткої праці 74-річної людини, яка вже перебувала на порозі глибокої старості й одряхління, хоча зародки цих думок з’явилися значно раніше, ще у молоді літа, коли у нього не було передчуття своїх пізніших завдань і цілей” [5, с. 37]. Проте саме ця праця стала останнім великим текстом філософа, який вийшов під його безпосередньою орудою. Те, що антропологічне дослідження філософа вийшло досить пізно, коли Кант вже декілька років перебував у добровільній відставці, звичайно, наклало певний відбиток, хоча, у нас немає ніяких підстав сприймати цей останній власноруч виплеканий доробок філософа як не варте уваги дослідження, як дивний витвір генія, який на схилі життя вирішив відпочити від тяжкої праці, пов’язаної з багатолітньою розробкою складних конструкцій трансцендентальної філософії і сміливо ступив на непевний, хиткий ґрунт антропології. Ще за життя філософа більшість інтелектуалів не могли збагнути масштаб кантівського антропологічного проекту. Зокрема, викликало подив навіть Кантове тлумачення антропології як емпіричної дисципліни, яка не має ніякого стосунку до дисциплін метафізичного кола. Особливо проблематичною виглядала ще одна обставина – емпіризм антропологічної доктрини не мав нічого спільного з тогочасним натуралізмом у душі емпіричної психології, фізіології чи соматології. Як відомо, Кант завжди нагадував, що його варіант “антропологічного емпіризму” не зводиться до емпіризму локівського типу, чи “емпіризму”, притаманного скептицизму Д. Г’юма, або ж до “метафізичного емпіризму” вольфівської психології, чи тих доктрин про людську душу, що створювалися численними учнями і послідовниками Хр. Вольфа, засновника впливової німецької “шкільної філософії”. Свій варіант “антропологічного емпіризму” Кант запропонував розглядати під зовсім іншим кутом зору – прагматики й космополітизму. Відтак, про принципову відмінність своєї моделі антропології від будь-яких метафізичних доктрин Кант нагадує відразу, вже на перших сторінках своєї “Антропології з прагматичного погляду”. На початку цієї праці Кант відкидає будь-які припущення щодо можливого зв’язку його антропології з догматичною метафізикою чи емпіричною наукою. На його тверде переконання, місце антропології не серед метафізичних дисциплін чи емпірико-психологічних теорій, особливо тих, що створювалися тогочасними європейськими вченими та філософами.

На переконання німецького філософа, всі ці теорії не мали нічого спільного з його проектом нової науки про людину. Саме тому, згідно з кантівським задумом, місце антропології є досить своєрідним, оскільки її особливості не визначаються як метафізичними, так і природничо-науковими аргументами, тобто антропологічний дискурс, вважав Кант, перебуває десь на узбіччі метафізики і природничих

¹ Докладніше про цю концептуальну рецензію, попри її маленький розмір, добре написано у сучасного дослідника П. Фрейрсона [7; 8].

наук – антропологія займає окремішне місце, вона має власну смислову перспективу, власні методи артикуляції “досвіду людини”. Антропологія, за Кантом, є цілком самостійною і окремою гілкою пізнання *природи людини*. Зазначимо, що до питання про *предмет* нової антропологічної науки Кант звертався кілька разів, зокрема, у своїх лекціях з антропології. В останніх він висловився у тому сенсі, що будь-яка дескрипція людини як емпіричного явища є річчю дуже проблематичною, тому справжньою метою такого різновиду знання, яким є його прагматична антропологія, потрібно вважати вивчення *природи людини*: “Антропологія не займається описом людей, – констатує Кант, – а лише вивченням людської природи” [12, с. 471]. Однак питання полягає в тому, як цю природу розуміти? Які конотації цієї природи доречно тлумачити як найхарактерніші, тобто такі, що є конститутивними для людського виміру такого суцього, яким є *homo sapiens*? Добре відомо, що для просвітницької філософії, не кажучи вже про тогочасні природничі науки, людська природа розглядалася й тлумачилася на кшталт якоїсь частини фізичної (тілесної) природи, тобто як матеріальна сутність, що має просторові характеристики і підлягає дії фізичних законів.

Звичайно, між різними просвітницькими таборами точилися запеклі суперечки щодо розуміння тих чи інших окремих проблем, але в головному вони добігали з цього питання спільної думки. Як свідчать матеріали лекцій з антропології, що увійшли до XXV тому академічного зібрання, Кант із самого початку відкидав будь-які натуралістичні версії людської природи, хоча чудово орієнтувався в здобутках тогочасної науки і філософії. Більшість фахівців тяжіли до натуралізації людини, її природи¹. Для Канта були неприйнятні як матеріалістичні, так й ідеалістичні та скептичні (на кшталт Д. Г'юма) теорії людини, її природи. Кант вбачав місію антропології зовсім в іншому – показати людину в обширі її світу, з'ясувати, яким чином кожний індивід, водночас, є як суб'єктом власних дій, так і об'єктом впливу спільних форм життя – звичок, традицій, культури. Людська природа, за Кантом, не є якась субстанція (фізична чи духовна), а є загальним надбанням людей, їхнім спільним світом, причому оця спільність передбачає і потребує участі кожного індивіда, оскільки тільки за таких умов досвіт світу отримує свою тяглість, тобто, свою тривалість і послідовність у часі та зв'язаність у просторі². У зв'язку з цим можна погодитися з думкою Х. Вільсона, що основною методологічною засадою кантівської “Антропології” стало визнання безумовного значення індивідуального людського буття. Для Канта саме індивід, персонна стали вихідним пунктом розгортання його антропологічної рефлексії: “Кант створив певну інтригу в своїй “Антропології”, а також у своїх лекціях з антропології, бо, як це не дивно, він по справжньому відмовився розглядати тваринні виміри людини, а зосередився на індивідуальному людському бутті” [16, с. 44]. І з цим можна погодитися, оскільки, – як за своїм задумом, так і способами втілення кантівське антропологічне вчення відштовхується від індивідуально-персонального буття людини у світі. Це дозволяє зрозуміти, чому кантівська антропологія майже не залучала тих знань про людину, що ґрунтувалися на вивченні, наприклад, “родових ознак людини як земних істот, що наділені розумом” [10, с. 119]. Таке знання – це ще не антропологія, воно скоріш за все “заслугує на назву *світознавства*” [10, с. 119]. Про цей “світовий” аспект прагматичної антропології пише німецький дослідник Г. Гольцгей, зазначаючи, що Кант запропонував своєрідний варіант учення про людину, яке ґрунтувалося не на фізіологічних, вітальних чи металічних концептах, а на зовсім інших засадах – “антропологічному понятті світу” [9, с. 308]. Тобто світ, за Кантом, має значення для людини як світ його буття, дій і вчинків, а не просто як реальність з якою вона (людина) якимось чином взаємодіє, контактує, весь час оглядаючись на непереборну силу “невблаганних законів зовнішньої і внутрішньої природи”. Гольцгей зазначає, що світ для людини, за Кантом, скоріш за все, розкривається не як зовнішня реальність, а як умова можливості існування всіх тих реальностей, з якими людина має справу, – які вона сприймає, оцінює, переживає, спілкується тощо. Світ розгортається на засадах не каузальних чинників людського буття (це прерогатива “природи”, як вона описана в механіці Ньютона), а на підставі дії смислових конфігурацій світу. Останні розкриваються як феномени, з якими індивіди мають справу, оскільки ці феномени є структурами людської свідомості, а не зовнішньої природи, де з успіхом діють каузальні закони.

Кант припускав можливість так званої “фізіологічної антропології”, яка, зазвичай, ставить за мету з'ясування того, що “природа робить з людиною” [10, с. 119].³ Причому йшлося про формування людини зовнішньою природою, її силами, зв'язками і законами. Однак знання фізичних процесів, які діють як всередині, так і зовні людського організму, завжди проблематичне, бо аналіз природних за-

¹ Про особливості лекційних курсів з антропології, що увійшли до XXV тому академічного зібрання Кантових текстів, цікаво пише В. Штарк, один із видавців цього фундаментального антропологічного тому [14].

² Дивно, але навіть такий видатний кантознавець, як Е. Касирер, не вбачав якогось особливо новаторського змісту в кантівській “Антропології з прагматичного погляду кутом”. Тож Касирер зазначає: “Антропологія 1798 р. за своїм змістом і будовою не може стати поряд з справді систематичними головними працями Канта. Вона лише об'єднує з “прагматичного погляду” багатий матеріал з історії й знань людства, які Кант збирав протягом свого довгого життя шляхом спостережень... і весь час збагачував у нотатках і розробках для своїх лекцій” [2, с. 363].

³ У “епоху Канта” фізіологія тлумачилася не в сучасному сенсі, а як загальна наука про тілесну природу, що встановлює закономірні каузальні зв'язки світу речей. Людина як частина цієї природи (Nature) також визначається дією цих законів.

кономірностей, що визначають людину як природний феномен, тісно пов’язаний з тією ситуацією, що під час такого вивчення ми як дослідники самі перебуваємо в статусі *спостерігачів*, чи, як зазначав Кант, зовнішніх щодо цих процесів *глядачів*. На кантівське розуміння парадоксальності людського самопізнання, звернув увагу А. Вуд, відомий сучасний дослідник кантівської філософії. На його погляд, кенігсберзький філософ дотримувався щонайменше двох принципово відмінних позицій щодо вивчення людської природи. Перша позиція полягає в тому, що ми сприймаємо людину як “глядача, який розглядає всіх людей (включно з собою) як каузально визначені природні автомати; і друга позиція – людина як актор, суб’єкт, якого треба розглядати як істоту вільну” [17, с. 48].

Наукова позиція передбачає ще одне припущення: розкриваючи надійними методами фізичні причини, що начебто зумовлюють людські феномени, ми змушені призупиняти (хоча б ідеально, методично, застосовуючи оцю “зупинку” як дослідницький прийом) їхню реальну дію. Таку методичну “зупинку” можна здійснити, наприклад, під час проведення наукового експерименту. Однак проблема полягала в тому, що Кант не вважав за можливе застосування таких дослідницьких процедур до людини. З цього приводу у своїх лекціях з антропології він зазначав: “Насправді можливо робити експерименти з тваринами і речами, а не з людьми” [12, с. 1437]. Хоча лише за умов застосування таких жорстких експериментально-методичних умов маємо хоча б якусь надію зазирнути за *лаштунки* певних феноменів, з метою встановлення сутнісних (каузальних) зв’язків, що визначають розгортання цих феноменів як природних процесів. Кант добре володів цією, характерною для природничих наук, методологією пізнання. В молоді літа він сам інтенсивно студіював природничі науки і цей інтерес до природи він зберіг на все життя. Окрім своїх знаних наукових праць (зокрема великого твору “Загальна природна історія та теорія неба” [1755]), впродовж усього творчого життя він викладав майже всі тогочасні природничо-наукові й математичні дисципліни. Відомо також, з якою повагою він ставився до фундаторів нового природознавства (з особливим пієтетом до Ньютона)¹. Тому в Канта не йдеться про якусь зневіру чи сумніви щодо доцільності використання наукових підходів до вивчення людини. Філософ переконаний, що в певних межах людські феномени повинні розглядатися як природні процеси. Хоча такі дослідження (і в цьому він також був переконаний) не здатні забезпечити нас чіткішими аподиктичними знаннями про людську природу, оскільки завжди залишаються у колі імовірнісного, часткового й неповного знання. Однак і в цьому Кант не вбачав якоїсь трагедії. Він розумів, що такі особливості притаманні будь-якому емпіричному чи, навіть, філософському пізнанню, що послуговуються методами природничих наук з метою всебічного й повного пізнання людини, її характерних рис і особливостей. На думку Канта, головна проблема пізнання людини полягає не у застосуванні наукових методів, а в тому, що ті знання, які отримані за їх допомогою, втрачають *людський вимір, людські цілі*. А відтак, якщо у своєму намаганні пізнати людську природу ми послуговуємося лише такими знаннями, то це значно звужує наше розуміння характерних рис людини, її духу, свободи, моральності.

Науковець, який створює натуралістичну картину людини, частенько не усвідомлює, що “в цій грі своїх уявлень він лише глядач і... не вмючи їх використовувати для своїх цілей, він повинен залишити все природі” [10, с. 119]. Кант доходить невтішного висновку: “Хто дошкукується фізичних причин, наприклад, на чому ґрунтується пам’ять, може по різному розмірковувати..., але при цьому слід мати на увазі, що будь-яке теоретичне мудрування з цього приводу ні до чого не веде” [10, с. 119]. Цей, здавалось, дещо скептичний кантівський настрій ґрунтувався не на зневірі у науковий розум, силу наукового знання, його прогрес, а на усвідомленні своєрідності мети і завдань нової доктрини про людину – прагматичної антропології.

Кант зазначав, що в його розумінні антропологія не може і не повинна перебувати в стані якогось відстороненого від людини, її світу пізнання. Він знову нагадує, що як тільки ця дистанція з’являється, антропологія перетворюється в іншу, суто природничу науку, яка займається вивченням людини та її світу під кутом зору здобуття “багатоманітного знання *речей*” [10, с. 120]². Людина також постає як “річ серед речей” і навіть визнання її специфіки майже нічого не змінює, бо коли ми звертаємося, наприклад, до її психіки (душі) і ставимо за мету пізнати її використовуючи методи і прийоми добре знаної Кантом емпіричної психології, то нічого кращого ніж розуміння її (душі) як сутності, яка відмінна від тіла, ми отримати не можемо³. І хоча далі душа визначається за своїми здібностями (уявлення, бажання, почуття задоволення чи незадоволення), однак і вони розглядається як сили душі, що постають на основі цієї відмінності, природа якої для емпіричної психології невідома.

¹ Про Канта як природознавця ґрунтовно пише видатний кантознавець Е. Адикес [4]. Існує також цікавий, хоча дещо схематичний огляд кантівського наукового “багажу”, який ще на початку ХХ ст. здійснив В. Вернадський [1].

² У одному з рукописних фрагментів цю думку він формулює ще більш рішуче: “Прагматична антропологія не повинна йти вслід психічним буттям..., вона також не є медичною психологією, яка намагається з’ясувати як людські думки виникають із мозку, а не є людським пізнанням” [11, с. 801].

³ На думку сучасного дослідника Р. Макріла, зусилля Канта замінити психологію як науку теоретичну (хоча й на засадах досвіду) на антропологію як прагматичну науку були для нього важливою справою, бо відразу відмежовувало його підхід від метафізичних мудрувань стовно душі, її природи. Канта мав намір створити не раціонально-догматичну науку про людину, а науку дескриптивну, яка описує, а не пояснює людські здатності. Для нього антропологія не академічна, а побутова версія людини. Але від цього вона не втрачає свого космополітичного значення [13].

Своє розуміння завдань і мети нової, прагматично зорієнтованої антропології Кант демонструє аналізуючи відомий вислів, що “знати світ і перебувати в ньому за своїм значенням не однаково” [10, с. 120]. Німецький філософ зазначає, що якщо “перше означає *розуміння* гри, свідком якої була людина, то друге – передбачає *участь* у цій грі” [10, с. 120]. Привертає увагу те, що для пояснення відмінності між спогляданням світу і участю в його подіях Кант застосовує не традиційну метафізичну чи природничо-наукову мову, а дуже нову, прагматичну мову, яка ґрунтується на розумінні людської участі в подіях світу, що, як вважав Кант, не може обмежуватися тільки пізнанням зовнішніх обставин людської активності, дій і вчинків, як і тим, що можна назвати “суб’єктивним розумінням” подій світу, оскільки, за Кантом, навіть таке розуміння не є справжнім розкриттям сенсу того, що відбувається з людиною. Отож, засновник нової антропологічної доктрини запропонував мову гри, як тієї трансцендентально-прагматичної моделі людського саморозуміння, моделі, що уможливлювала осмислення *участі* людини в подіях світу.

Добре відомо, що феномен гри цікавив Канта не лише в антропологічному, а й естетичному сенсі (про це свідчить “Критика здатності судження”). Щодо антропологічного змісту, то тут гра відіграє вирішальну роль у розумінні унікальності, суперечливості, невизначеності і відкритості людського буття у світі, а відтак, проблематичності пізнання природи людини як чогось сталого, інваріантного. Тому концепт гри з’являється в тексті “Антропології” зовсім не випадково. Певною мірою гра є тією концептуальною стратегією, яка допомагає Канту розгорнути *не спекулятивне чи природничо-наукове* розуміння людської природи, а прагматично-антропологічну модель пізнання людської природи.

Принагідно зазначимо, що кантівський аналіз гри як у естетичному, так і в антропологічному сенсі, відіграв значну роль у подальшому розвитку європейської філософської думки. Без цього кантівського аналізу не можливо уявити становлення романтизму. Так, уже кантівський сучасник Ф. Шілер, який безпосередньо і цілком свідомо спирався на його розробки, вважав, що саме гра вивільняє людину від матерії її життя, надає їй сили піднятися на більш високий щабель духу – до естетичної гри уяви, яка докорінно змінює людину, надаючи їй нових, творчих сил, розкриває її свободу: “Від цієї гри вільного плину ідей, яка ще зовсім матеріальна і цілком пояснюється законами природи, уява, в пошуках вільної форми, робить, нарешті, стрибок до естетичної гри. Це необхідно назвати стрибком, бо тут вступає у дію абсолютно нова сила” [3, с. 218–219]. Людська гра виступає як універсальний засіб подолання інертності як зовнішнього, так і внутрішнього світів. Мистецтво має особливе значення, бо воно для Ф. Шілера, не є суто естетичним феноменом, воно має значний антропологічний ресурс. Саме гра як естетико-антропологічна структура найповніше втілює, відповідно до Ф. Шілера, людський потяг до гармонійного існування. Звідси, до речі, його ідея щодо майбутнього політичного устрою як естетичної держави, на протигагу наявній природній чи навіть моральній державі. Естетична держава – це устрій, де гра в усіх її проявах, стане домінуючим способом людського буття. Звичайно, Кант ніколи не займався такими утопічними мареннями і не підносився у своїх думках до розрідженої атмосфери нової романтичної міфології, до становлення якої долучився геніальний німецький поет і драматург. Для Канта світ значно прозаїчніший. Єдине, на що сподівався філософ, так це на встановлення “вічного миру” шляхом створення у майбутньому конфедерації демократичних держав, але не на естетичних, а на значно прозаїчніших правових засадах, які передбачають невідворотність санкцій у разі їхнього недотримання. Можливо, що й це колись здавалося утопічним, однак, хіба об’єднання більшої частини країн Європи наприкінці ХХ ст. не є свідченням реалістичності кантівського проекту? Щодо естетичної держави, то поки що такого дива ми не простежуємо.

Цікаво, що М. Фуко ще на початку своєї наукової кар’єри (в середині 50-х років минулого століття), у вступі до франкомовного видання Кантової “Антропології”, зазначав, що кантівське відкриття гри як універсальної характеристики людини, уможливило розуміння ним двозначності, точніше невизначеності, штучності людської природи, її “неприродності”: “Цей рух гри особливо важливий: людина сама є грою природи, але вона грає цю гру і до того ж вона грає сама з собою, наприклад, коли вона бавиться із якимось ілюзорними почуттями, то це означає, що це її забаганка, хоча створюється відчуття, що людина є жертвою цієї гри; поки зберігається оцей обов’язок брати участь у грі, доти у людини зберігається здатність творити власні наміри” [6]. Таким чином, “гральна особливість” людського буття потребує від ученого пошуку якихось нових методів пізнання людини, методів, які б не відкидали надбання наукової думки, але при цьому брали до уваги і враховували фундаментальну мету антропологічного дискурсу – показати людину як учасника життя, яке розгортається за певними правилами, які вона сама витворює і водночас підкоряється. У одній із своїх антропологічних нотаток філософ зазначив, що у більшості випадків, коли ми хочемо зрозуміти людей, їхні дії, “ми шукаємо лише правила людських проявів, а не причини цих правил. Ми розглядаємо ці правила завжди конкретно, в дії, а не як щось таке, що існує само по собі” [11, с. 659]. Хіба ця ремарка не свідчить про те, що Кант фактично відмовився від натуралістичного підходу до розуміння загальних правил людської поведінки? І хіба це не свідчить, що саме гра стала тією моделлю, що уможливила відмову від натуралізації правил і норм людського життя? Тому можна погодитися з М. Фуко, що у певному сенсі Кант переглянув традицій-

ний зміст тих концептів, за допомогою яких просвітницька філософія і наука зазвичай досліджували людину. Кант запропонував дещо інше – не натуралістичну, а реляційну модель вивчення людської природи: “Людина в “Антропології” не є ані *homo natura*, – підкреслював французький філософ, – ані предмет свободи; її визначення знаходяться в межах операційних синтезів її стосунків зі світом” [6].

Щобільше, кантівська версія антропології передбачала віднаходження для неї якогось окремого місця в тогочасній системі знань про природу і людину. На його думку, антропологічне знання не доцільно зараховувати до складу якогось філософського розуміння людини, навіть за умов, що це буде погляд не теоретичної, а практичної філософії. Щоправда у Канта має місце концепт так званої “практичної антропології”, однак зміст і контекст застосування цього концепту не дозволяють стверджувати, що філософ мав на увазі якийсь варіант антропології, що може претендувати на *співмірність* з практичною філософією, тобто, етикою і філософією права. Кант ніколи не відмовлявся від розуміння антропології (причому будь-якого гатунку і типу) як дисципліни, яка ні за яких обставин не може розглядатися як підрозділ чи частина практичної філософії, бо для цього їй не вистачає декількох важливих моментів: 1) найголовнішого – апіорних принципів, тобто, опертя на такі принципи розуму, які здатні продукувати апіорні синтетичні судження в царині антропології; 2) отож за будь-яких обставин кантівських підхід не передбачав, що в рамках якоїсь антропологічної доктрини ми зможемо віднайти, відкрити трансцендентальні апіорні принципи, що уможливають чітко аподиктичні синтетичні судження, тобто судження, що розширюють наші знання про самих себе, свою природу, причому розширюють без звернення до емпіричного досвіду. В багатьох місцях своїх творів Кант підкреслював емпіричний характер антропології, відтак неможливість її побудови як деякої нормативної, апіорної науки.

З іншого боку, цілком очевидно, що антропологія, зокрема улюблена ним прагматична антропологія, не є емпіричною наукою на кшталт фізики, хімії, зоології чи, навіть, емпіричної психології, з якою у Канта, як ми бачили, були дуже складні стосунки. Тоді який емпіричний досвід мається на увазі філософом, коли він пише в багатьох місцях своїх трактатів, рукописних нотаток і матеріалів лекцій про те, що за будь-яких обставин антропологія має справу з досвідом, вона є емпірична наука? Спробуємо розібратися.

Ще раз зазначимо – предметом антропології є низка феноменів, вивчення яких неможливо здійснювати спираючись виключно на методи емпіричних наук. Однак і апіорні принципи чистого розуму не дають нам належного розуміння їхньої специфіки. Насправді ж антропологія має справу з деякими “проміжними феноменами”, з якими люди стикаються і в яких живуть як у певному світі, бо вони (феномени) є породженнями людської активності, їхньої діяльності. Люди не усвідомлюють оцю свою природу чи, навпаки, людське сприйняття надає власній природі, її феноменам якогось самостійного (природного чи надприродного) статусу. Хоча їхній сенс не є чимось натуральним (як явище природи), чи апіорним (як принципи чистого розуму), їхній сенс суто прагматичний.

Ми вже зазначали, що кантівська позиція передбачала вивчення людини як частини природи і цим аспектом він успішно займався у своєму курсі з фізичної географії, де, як відомо, є цілий розділ, присвячений фізичній антропології. Однак для Канта нова антропологія, яку він започаткував, мала дещо іншу мету – вона повинна опікуватись “прагматичним дослідженням того, *що він*, як вільно діюча істота, робить чи може і мусить робити із самого себе” [10, с. 119]. Саме наявність такої інтенції повинно забезпечити кожного із нас не доктринальними знаннями про людину як частину природи, а, перш за все, прагматичними знаннями, які знадобляться нам у житті, бо вони здатні збагатити наше спілкування з іншими людьми, забезпечити нас необхідними засоби задля орієнтації в багатоманітності культур і світів. А звідси основна ідея кантівської антропології, ідея, що змінює орієнтири теоретичної рефлексії щодо людини, змушує зовсім по-іншому подивитися на функцію знання. Кант формулює основну ідею прагматично зорієнтованої антропології так: “Вивчення людини як *громадянина світу*” [10, с. 120]. І цьому контексті він протиставляє егоїстичне і космополітичне ставлення людини до світу. Потрібно зазначити, що у своїй антропології він тлумачить егоїзм не як хибну і вкрай обмежену позицію, якої людина повинна позбутися, а як певний персональний кут зору на світ, без якого вона не здатна піднятися на інший щабель розуміння себе й світу – космополітичний.

Отож, на думку Канта, лише відштовхуючись від власної егоїстичної позиції людина спроможна зрозуміти інших, їхній світ, побачити і почути інших, усвідомити, що, окрім власного світу, існують і мають право на існування інші світи. Лише егоїзм дає людині тверді підстави почути інших і при цьому дійти висновку, що інші можуть і мають право на своє інобуття, яке, зазначає Кант, не охоплюється і не поглинається ніяким моїм “Я”: “Людина розглядає себе і поводить себе не як “Я”, що охоплює увесь світ, – зазначає філософ, – а тільки як громадянин світу” [10, с. 130]. Єдино прийнятною формою співіснування мене й інших є визнання і прийняття плюралістичності наших світів, тобто позиція толерантності. Власне тільки ця позиція надає людині відчуття космополітизму, підносить її до усвідомлення себе як громадянина світу. І саме тому досить переконливо звучить кантівський висновок: “Все що сказано про це стосується антропології” [10, с. 130]. При цьому, наголошує Кант, не важливо “чи маю Я, як мисляча істота, підстави визнати окрім власного існування ще й існування всіх інших істот, що

знаходяться зі мною в спілкуванні (їх сукупність називається світом), – це питання не антропологічне, а чисто метафізичне” [10, с. 130].

Для втілення свого проєкту антропології поза метафізикою, під “прагматичним кутом зору” Кант, як відомо, радив використовувати, окрім різноманітного наукового матеріалу, ще й історичні й літературні твори, – описи подорожей, мемуари, автобіографії, твори із загальної історії. Кант радив також не гребувати зустрічами з іноземцями, спілкуванням із земляками, друзями і колегами. Все це, на його тверде переконання, повинно надати антропологові корисного знання, яке допоможе йому краще і глибше зрозуміти різні обставини життя і звичок людей. Без такого знання вивчати антропологію Кант не вбачав за можливе. У лекціях з антропології німецький філософ з цього приводу зазначає: “Є два способи навчання: у школі й у світі. У школі кожний вивчає схоластичне знання, яким володіють професійні вчені. Однак у ділових стосунках зі світом кожний спирається на популярне знання, яке належить усьому світу” [12, с. 1209]. Тому не викликає подиву той факт, що суто натуралістична антропологія Платнера асоціюється у Канта саме з такою схоластичною доктриною про людину, в той час як мета антропологічного дослідження полягає в тому, щоб надати людині такі знання про власну природу, які б знадобилися їй для “загального життя” [12, с. 853].

Таким чином, Кантова прагматична модель антропології є принципово новим підходом до вивчення людської природи, який спирається на дескриптивне, а не теоретико-концептуальне тлумачення людини. І на цьому шляху німецькому філософу вдалося створити дуже цікаву модель людини, яка долає, на його переконання, обмеженості як емпіричного, так і метафізичного тлумачення людини. Кант виявив, що прагматична модель антропології не збігається з його трансцендентальним вченням про морально-релігійний вимір людини. У цьому полягає унікальність цієї моделі, її специфічні концептуальні можливості щодо пізнання людини.

Література:

1. Вернадский В. И. Кант и естествознание / В. И. Вернадский // Избранные труды по истории науки. – М. : Наука, 1981. – С. 190–214.
2. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 447 с.
3. Шиллер Ф. Эстетика / Ф. Шиллер. – Київ: Мистецтво, 1974. – 360 с.
4. Adickes E. Kant als Naturforscher. 2 Bde. / E. Adickes. – Berlin: de Gruyter, 1924–1925.
5. Erdmann B. Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann / B. Erdmann. – Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1882. – 222 s.
6. Foucault M. Introduction to Kant's Anthropology from a pragmatic point of view [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm>. – Назва з екрана.
7. Frierson P. R. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy / P. R. Frierson. – Cambridge University Press, 2003. – 222 p.
8. 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.
9. Holzhey H. Kants Erfahrungsbegriff / H. Holzhey. – Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1970. – 330 s.
10. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. VII. – S. 119–333.
11. Kant I. Handschriftlicher Nachlaß Anthropologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XV. – 982 s.
12. Kant I. Vorlesungen über Anthropologie / I. Kant // Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, Bd. XXV. – 1691 s.
13. Makkreel R. A. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History // Kant and the Sciences. Ed. by E. Watkins. – Oxford University Press, 2001. (185–201).
14. Stark W. Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology / W. Stark // Essays on Kant's Anthropology. Ed., by Brian Jacobs and Patrick Kain. – Cambridge University Press, 2003. – P. 15–37.
15. Schleiermacher Fr. Anthropologie v. Immanuel Kant. Königsb., 98 / Fr. Schleiermacher // Athenaeum, 1798, II, 2. – S. 300–306.
16. Wilson H. L. Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance / H. L. Wilson. – New York : SUNY, 2006. – 165 p.
17. Wood A. Kant and the Problem of Human Nature / A. Wood // Essays on Kant's Anthropology. Ed., by Brian Jacobs and Patrick Kain. – Cambridge University Press, 2003. – P. 38–59.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України **Д. М. Шевчук**

Андрій Карпенко

КАТЕГОРІЯ СУБ'ЄКТА У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Статтю присвячено побудові концептуального диспозитиву історико-філософської реконструкції категорії суб'єкта у філософському дискурсі Мартіна Гайдеггера. Встановлено парадигмальний характер категорії суб'єкта, яка поряд із категоріями буття, часу, події-присвоєння (Ereignis) постає константою Гайдеггерівського філософування. Експліковано зміст Гайдеггерівської критики суб'єктивності як прояву нігілістичних інтенцій в історії європейської цивілізації.

Ключові слова: суб'єкт, суб'єктивність, суб'єктність, Dasein, турбота, буття.

A. Karpenko. The category of subject in Martin Heidegger's philosophy: exposition of the problem

The article exposes the problem of historico-philosophical reconstruction of the category of subject in the philosophical discourse of Martin Heidegger. It is proved that subject along with being, time and event-of-appropriation (Ereignis) is a constant theme of Heidegger's thinking. Heidegger's criticism focuses on subjectivity as a token of nihilistic intentions of European civilization. Heidegger sets forth the question of the subject as the prior problem and the obstacle on his way towards asking the question about Being. The German philosopher claims that since the times of ancient Greeks the latter had been abandoned to oblivion, repressed by the figure of the transcendental subject of modernity drawing human thinking away from ontology to essentialist anthropology. In his early works Heidegger proposes existential transcription of the transcendental subject still required by phenomenology of Husserl but meant to get overcome through exposition of Dasein's modes of existence in the world. For Heidegger, attribution of absolute sovereignty to rationalizing subject in modern philosophy breeds anthropocentric ideologies in other spheres of human activities, which are blind and deaf to the light of nature and the call of being. Historiologically Heidegger executes conceptual destruction of European metaphysics aimed at reconstruction of the question of Being suppressed by the viral subjectivity. To disclose the subjectivist ideologies, he coins the term "Subjektivität" (subjectivity) which refers not to some essential property or quality of certain beings (e.g. human beings) but the principle move of Being as such opening itself for the work of gathering and mastery of re-creation. Despite his constant attempts to overcome the logics of metaphysics Heidegger can be hardly said to have it done so, since his analytic work remains transcendental. Nevertheless his category of subjectivity evidently correlates with successive attempts to conceptualize some ontology without all too humane anthropology.

Key words: subject, subjectivity, subjectity, Dasein, care, being.

A. Карпенко. Категория субъекта в философии Мартина Хайдеггера: постановка проблемы

Данная статья посвящена построению концептуального диспозитива историко-философской реконструкции категории субъекта в философии Мартина Хайдеггера. Установлен парадигмальный характер категории субъекта, которая вместе с категориями бытия, времени и события-освоения (Ereignis) является константой хайдеггеровской мысли. Эксплицировано содержание критики субъективности как проявления нигилистических интенций в истории европейской цивилизации.

Ключевые слова: субъект, субъективность, субъектность, Dasein, забота, бытие.

Перші двадцять років незалежності української держави охарактеризувалися нав'язливими спробами конститування власної історії, викликаними синдромом історизму як домінантного принципу радянського мислення. За пошуками загальних знаменників для ідентифікації з Іншим, українське суспільство забуло поставити пряме питання про власну сучасність, про конкретність самої події, в наслідок якої воно отримало право на розбудову власної державності. Можливо, саме зараз, коли кризовість постала перманентним атрибутом нашого соціального буття, прийшов час відпустити тенденцію до історизму та ревізійністської міфотворчості рухатися за власною інерцією і поставити питання про історію і зокрема історію філософії у новий спосіб. Спосіб, заснований на питанні про можливість української філософії (читай – культури, світогляду) онтологічно орієнтованої не на минуле, а на сучасність з її плінністю і динамікою, з ентузіазмом до майбутнього. Стратегічне завдання історії філософії, на нашу думку, полягає у віднаходженні та позитивній експлікації концептуальних моделей, конгеніальних до продуктивних сил української культури у загальносвітовому контексті, таких, що відповідають структурно-семантичному диспозитиву можливості української філософії. Цей диспозитив ми розуміємо як питання про філософсько-антропологічний смисл існування людини. Туга за втраченою гармонійною єдністю з власною землею, трагедія деградації родинних зв'язків, складнощі пристосування до цивілізаційних зрушень визначають лейтмотиви української культури, до сьогодні зачарованої романтичним суб'єктом або його деструкцією. Нашому світогляду складно "зняти" цю

діалектику. Горизонт подолання романтичного суб'єкта – аналітика історично конституційованих моделей філософської концептуалізації проблеми суб'єкта у досвіді світової філософії. Отже, тема суб'єкта постає для нас такою, що є конститутивною стосовно утвердження можливості української філософії.

З іншого боку суб'єкт постає ключовим концептом у контексті становлення постнекласичної парадигми мислення, який затребує новітнього синтезу науки та філософії. Шлях здійснення такого синтезу йде через критику.

Одним із фундаторів новітньої філософської критики науки є Мартін Гайдеггер, у творчості якого категорія суб'єкта в раціоналістичній транскрипції науки постає предметом глибинної рефлексії.

Попри загально визнаний статус найдискутивнішого мислителя минулого століття, фундаментальне узагальнення змісту філософської спадщини Мартіна Гайдеггера в межах української філософської культури – справа майбутнього. Дотичними до проблематики нашого дослідження є праці таких українських науковців, як О. Варшавський, І. Пантелєєва, І. Пухта. Зокрема О. Варшавський вбачає тематизацію цього питання в проблематиці “*“monoca”*”, редукованої традиційною метафізикою до “пунктума” самомислячого суб'єкта і продуманої заново в подійній онтології Гайдеггера під поняттям “спірності” “четвериці””, яке “обґрунтує тематизацію концепту мови таким чином, що мова є не просто долученим у додаток до буття епіфеноменом, але – імманентно причетною і часу, і буттю” [1, с. 4]. І. Пухта доходить висновку, що “Трансформованою версією класичної концепції суб'єкта в герменевтичній онтології Гайдеггера виступає екзистенціал “турбота” (*Sorge*), який виконує дві головні функції суб'єкта: “лежить в основі” єдності багатоманітного (екзистенціалів) та є трансцендентальною умовою “зустрічності” *Dasein* із “всерединісвітовим” суцям, що в класичній філософії трактується як даність об'єкта суб'єкту” [3, с. 16]. І. Пантелєєва зауважує: “розробка Гайдеггером історичної герменевтики першого періоду ґрунтується на двох принципах: перенесення питання про герменевтику в онтологічну площину та констатація того, що герменевтичний характер буття трансцендентальної суб'єктивності міститься у її “мовності”” [2, с. 11]. Як бачимо, українські дослідники виявляють два горизонти Гайдеггерівської транскрипції категорії суб'єкта – екзистенціальну й мовно-герменевтичну.

Значно активнішою та більш плідною є рецепція Гайдеггерівської думки філософською спільнотою Росії. Серед російських дослідників треба відзначити праці В. Бібіхіна, О. Дугіна, С. Ставцева. Для В. Бібіхіна та О. Дугіна, попри значні розбіжності їх позицій, важливим є момент адаптування думки Гайдеггера до ґрунту російської культури. С. Ставцев, своєю чергою, акцентує трансцендентальний характер фундаментальної онтології Гайдеггера.

Безпосередньо до проблематики суб'єкта у філософському дискурсі Гайдеггера зверталися й зарубіжні дослідники М. Інвуд, Д. Карр, Ф. Рафо. М. Інвуд виявляє розрізнення між категоріями суб'єктивності та суб'єктності в дискурсі Гайдеггера. Д. Карр критично осмислює кореляцію критики Гайдеггера з феноменологією Гуссерля. На думку Франсуа Рафо, тему суб'єкта у філософії Гайдеггера репрезентовано в дискурсі про *Dasein* людини.

Мета нашого дослідження полягає в розробці концептуального диспозитиву історико-філософської реконструкції категорії суб'єкта у філософії Мартіна Гайдеггера.

Минуле століття було багатим на різноманітні онтології, в яких “розчинялися” ті або інші варіанти антропологій разом із відповідними концептуальними моделями суб'єкта. В категоріальній тріаді “буття-істина-суб'єкт”, яка визначає вихідні координати будь-якого філософування, буття постало домінантою, витіснивши істину та суб'єкта в тінь метафізики, розмітивши їх в певному симптоматологічному лімбі підозри, сумніву та непевності як знаменники юрми централізмів, похідних від неподоланої метафізики.

Тема суб'єкта охоплює низку категорій: самість, індивідуальність, сингулярність тощо. У історико-філософському контексті суб'єкт ідіоматично прив'язаний до картезіанського “*Cogito*” і загалом до модерної філософії. Численні спроби подолати апорії суб'єкт-об'єктної матриці філософування від Спінози до постструктуралістів ставили тему суб'єкта в критично-негативний спосіб. Але критика не є запереченням. Тому актуальним для сучасної історико-філософської науки постає вирішення завдання реконструкції контекстів критики різноманітних концептуальних моделей суб'єкта (план історіографії); виявлення логічних моделей суб'єктивності та узагальнення відповідності сучасної теорії суб'єкта до логіки історії теорій суб'єкта. Постмодерні онтології виходять з критики трансцендентального суб'єкта, але чи пропонують вони натомість власну антропологію, ось у чому полягає головне питання нашого дослідження.

Філософом, у творчості якого онтологічна домінанта і критика метафізичних теорій суб'єкта складають певний тематичний лейтмотив, є Мартін Гайдеггер. У своїх пошуках спочатку онтологічного, згодом – поетичного мислення Гайдеггер одразу натрапляє на фігуру модерного суб'єкта, похідну від руху забуття та згнічення питання буття. Гайдеггер однозначно ототожнює історію трансцендентального суб'єкта з еволюцією нігілізму. Він постійно підкреслює необхідність деструкції форм філософування, в яких простежується домінування суб'єктивізму. “У традиції, яка йде від Декарта, суб'єктивність конститує перешкоду на шляху постановки питання про буття” [5, с. 76]. Постановка питання про буття передбачає постійну боротьбу з похідними від метафізики суб'єктивності антропологічних і гу-

маністичних ідеологій. Осмислення буття виносить за дужки проблематику суб’єктивності: “Треба зважити простий факт, що в “Бутті та часі” проблема ставиться за межами сфери суб’єктивізму – уся антропологічна проблематика утримується на відстані, нормативною темою постає виключно досвід присутності спрямованою на питання про буття – задля того, щоб стало зрозуміло, що Буття, якого прагне сягнути дослідження “Буття та часу”, не можна редукувати до того, що конститується людиною-суб’єктом [2, с. 347].

Прагнення позбутися суб’єкта є глибинною інтенцією Гайдеггерівського проекту, реалізація якої робить неможливою побудову цілісної етичної теорії. І не даремно саме етичний бік Гайдеггерівської філософії постав об’єктом гострої критики та загальним місцем реконституювання нередукованої внутрішньої самосвідомості в каркас фундаментальної онтології. Тінь неможливості антропології та гуманізму, яку відкидає постать онтології, викликає занепокоєння і острах. Чи не є спроба подолання метафізики суб’єктивності, яка породжує немічну фігуру смертної людини, водночас надмірною і реакційною? Наскільки можна відсторонитися від внутрішнього виміру досвіду, конституційованого відношенням до власної самості? Стереотипною є думка про надмірність деструктивності в проекті фундаментальної онтології, елімінує беззаперечну індивідуальність того, хто мислить, вимір самореференційності мислення та свідомості.

На наш погляд, онтологічне мислення не так заперечує або елімінує проблематику суб’єктивності, як прагне викрити глибинні горизонти детермінації існування людини, а це з необхідністю передбачає критику конкретних концептуальних моделей суб’єктивності людини, метафізичної репрезентації суб’єкта. Симптоматичним для певних рефлексивних текстів є позірне, однозначне ставлення до дискурсу Гайдеггера, що породжує чисельні інверсії операцій екзистенціальної аналітики і фундаментальної онтології.

Природа самості актуалізується Гайдеггером в аспекті екзистенції (смиловому модусі буття), а не в аспекті субстанціональності (модусі присутності, наявності). Філософ наполягає на тому, що тільки в екзистуванні “Dasein” є саме. У модусі екзистенції “Dasein” спонукається до самості. Згідно з Гайдеггером, модерне відчуття суб’єктивності не може вичерпати ресурси детермінації самості в екстенсивному плані її смислу і не повинно служити єдиною моделлю в плані конструювання її форми. Навпаки, той факт, що у модерній формі людина “постає розпорядником, опікуном, ба навіть власником і володарем суб’єктивності” лише виразніше окреслює відмінності між ними і відкриває простір для залучення інших можливостей детермінації сутності людини. Тут проявляється відмінність між суб’єктивністю модерних традицій та ще не визначеною фігурою, про яку так наполегливо сповіщає Гайдеггер. Він відмовляється вбачати сутність буття людини в дослідженні універсальної людяності, людини взагалі, а наполягає на конкретній постановці: “Ким є ми самі?” знаменник “хто” контрапунктом відмічає наскрізну тему Гайдеггерівської філософії. Топіка суб’єкта також прив’язана до тематики відповідальності буття людини стосовно буття як такого, питання про необхідність в існуванні людини як свідка даності буття, постійні вказівки на турботу та пильнування про істину буття як єдине покликання людини.

Від ідеї про “Dasein” як принципово мого до міркувань про належність до події привласнення буття простежується думка про найближчу, найбільш властиву та свою якість людини, концептуалізація цієї думки віднаходить спосіб власного здійснення – деструкцію суб’єктивності, яка є нічим іншим як “подоланням перешкод” на шляху до глибинних сутнісних горизонтів буття людини. Згідно з Гайдеггером, таке запитування про пізнання первісних фаз становлення свідомості, які визначають її оберненість до самої себе (авторефлексивність).

Таким чином, треба подолати позірні інверсії деструктивних операцій Гайдеггерівського дискурсу, спрямованих до виміру досуб’єктивного мислення, мислення в його первісних формах. Суб’єкт демонтується, щоб відкрити доступ до його онтологічного базису. Суб’єкт з першою темою, за якою екзистенціально аналітика відкриває “Dasein”. І якщо мислення буття має йти всупереч суб’єктивності, якщо воно має наважитися на інтерпретаційне насилля, то ці обставини впливають із тієї герменевтичної ситуації, в якій “Dasein” завжди вже існує посеред певної зрозумілості речей. І форми такого стихійного, інерційного розуміння мають бути критично осмисленими в контексті експлікації смислових модусів індивідуального єства, формально означених зв’язкою “я є”. Насилля герменевтичної деструкції, однак є конструктивним стосовно закритих для суб’єктивістських і антропологічних версій метафізичних категорій – людина як мисляча тварина, людина як чиста свідомість – онтологічних умов, які конституують існування людини. На це вказує таке висловлювання Гайдеггера: “Таким чином мислення в “Бутті та часі” протистоїть гуманізму. Але це протистояння не значить, що таке мислення перетворюється на супротивника гуманності, відстоює негуманність, захищає нелюдність й принижує достоїнство людини. Мислення йде супроти гуманізму тому, що він ставить *humanitas* людини недостатньо високо” [5, с. 330]. Увага до “*humanitas*” є постійним мотивом Гайдеггерівської думки. Мислення буття як у формі фундаментальної онтології, так і в рефлексіях щодо “*Ereignis*”, принципово ґрунтується на спробах осягнути існування людини в його сутності.

Гайдеггер наголошує: “будь-яка онтологія, навіть найпримітивніша, із необхідністю оглядає “Dasein”. Там, де пробуджується філософія, у полі зору постає це суще, кожного разу з відмінним усвідомленням та баченням власної фундаментальної онтологічної функції” [6, с. 172–173].

Суб’єктивність постає тут не як момент, який можна залишити осторонь, а як необхідний горизонт філософського запитування. Гайдеггер вбачає гомологічність у структурах модерного повороту до суб’єкта і власного повороту до “Dasein” як до локації питання про буття. Він визнає, що “шлях, яким пішов Кант, повертаючи до суб’єкта, є єдино можливим і правильним” [6, с. 103].

У текстах періоду фундаментальної онтології питання стосувалося способу виявлення буття суб’єкта, тією мірою, якою “Dasein” людини є місцем розуміння буття. Розробка такого способу ви-магала онтологічного прояснення суб’єкта, тобто способу буття “cogito”.

“В історичному спрямуванні план екзистенціальної аналітики можна пояснити так: Декарт, кому приписаний винахід “cogito sum” як точки відліку модерного запитування філософії, досліджував “cogitare” цього “ego” – у відомих межах. Водночас sum залишилося цілковито недослідженим, хоча воно й ставиться разом із “cogito”. Аналітика ставить онтологічне питання про буття цього “sum”. Лише після відповіді на це питання, постає відкритим для мислення спосіб буття цього cogitationes” [4, с. 61]. Таким чином, встановлюється розрізнення між суб’єктивізмом і онтологічною аналітикою суб’єкта як перешкодою на шляху постановки питання про буття і єдиною можливістю такої постановки.

Згідно з Гайдеггером, суб’єктивізм полягає в поєднанні епітемологічної переваги суб’єкта з відсутністю онтологічного дослідження його буття, характерного для модерної філософії. Модерна філософія, навіть якщо вона покладає суб’єкта як центр, норму та основу, не зважає на значення його буття і, відповідно, приписує йому хибні категорії, які походять від християнської теми творіння і антично-середньовічної онтології природи. Конституювання первісності суб’єкта в модерній онтологічній традиції аж ніяк не означає того, що виявленням постав особливий спосіб його буття, а саме це і складає завдання екзистенціальної аналітики. “У зв’язку із цим ми повторюємо: наголос на суб’єкті, характерний для філософії від часів Декарта, справді несе певну інтенцію філософського запитування, яка тільки загострює те, що відшукувала вже античність; з іншого боку, необхідно не просто розпочинати з суб’єкта, а питати: чи не повинна (і якщо так, то у який спосіб) філософська проблематика розпочинати з буття суб’єкта таким чином, щоб орієнтація на суб’єкт не була односторонньо суб’єктивістською. Можливо, що філософія має йти від “суб’єкта” і знову повертатися до “суб’єкта” зі своїми кінцевими питаннями, але їй не можна ставити власні питання односторонньо суб’єктивістськи” [6, с. 220].

Думка про те, що фігура суб’єкта є перешкодою на шляху постановки питання про буття в контексті цієї цитати, набуває певної конкретизації щодо характеру подолання цієї перешкоди, яке визначається лише як онтологічне осмислення категорії суб’єкта, а не її однозначне заперечення. Крім того, проблема онтологічного визначення категорії суб’єкта посідає центральне місце в горизонті орієнтації екзистенціальної аналітики. На увагу заслуговує також той факт, що Гайдеггер констатує наскрізний характер теми суб’єкта в історії філософії, лише “загостреною” у декартівській версії. Розгляд проблеми існування людини є необхідним у постановці питання про буття.

Література:

1. Варшавський О. П. Концепція мови в онтології Мартіна Гайдеггера (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Олександр Павлович Варшавський. – Дніпропетровськ, 2004. – 20, [1] с.
2. Пантелєєва І. А. Соціальність філософії мови Мартіна Гайдеггера: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Ірина Анатоліївна Пантелєєва – Донецьк, 2003. – 20, [1] с.
3. Пухта І. С. трансформація класичної концепції суб’єкта у філософській герменевтиці: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Ірина Степанівна Пухта – Львів, 2008. – 22, [1] с.
4. Heidegger M. Gesamtausgabe Abt. 1. Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Bd 2 Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Fr. a. M.: Vittorio Klostermann, 1977. – 600 s.
5. Heidegger M. Gesamtausgabe Abt. 1 Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Bd 9. Wegmarken / Martin Heidegger. – Fr.a. M.: Vittorio Klostermann, 1976. – 202 s.
6. Heidegger M. Gesamtausgabe: Abt. 2: Vorlesungen, 1923-1944. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phanomenologie / Martin Heidegger. – Fr.a.M.: Vittorio Klostermann, 1975. – 482 s.

Рецензент – кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ “Донбаський державний педагогічний університет” **Л. І. Мозговий**

УДК 316.4

Тамара Кушерець

ПЕРЕХІД ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДО РЕАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ У "ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ"

У статті розглядається здійснений такими представниками "філософії життя", як Ф. Ніцше і В. Дільтей, перехід від трансцендентального до реального суб'єкта історії, який здатний до поліваріативного відкриття напряду історичного процесу, виходячи із власної життєвої соціокультурної ситуації. Під час здійснення такого переходу була відкрита та сфера людської суб'єктивності, яка виявляється практично, тобто у процесі творчої самореалізації.

Ключові слова: суб'єкт історії, критична філософія історії, трансцендентальний суб'єкт, реальний суб'єкт, надлюдина.

T. Kuserets. A transition from transcendental subject to real subject of history in the Lebensphilosophie

The article deals with a transition from transcendental subject to real subject of history, a pattern employed by Friedrich Nietzsche and Wilhelm Dilthey, the leading representatives of the Lebensphilosophie. Pathetic criticism of these philosophers' ideas is tied with repudiation a substantial origin of Hegelian absolute Idea inside historic process for such a presentation annihilates individual human creativity. The author shows that Nietzsche's rejection of these ideas is at once a refutation of the presentation that history is to be perceived as a field where essential human powers occur. Nietzsche suggests an idea of history's ability to suppress and paralyze life impulses. It entails a conception of the "eternal recurrence" and an image of Übermensch who is able to resist such an influence. And this perspective would be crucial for mankind. Classical conceptions of the philosophy of history have been criticized because of their dependence on "history of mass", history of regular and necessary, which presuppose belief in progress. The author highlights these ideas are foundation of elite model of a subject of history, which to the contrast to class and supranational models relies on recognition of privileges but rejects an idea of equality in human relations.

The article emphasizes that the representatives of the Lebensphilosophie radically revisited a modern presentation which identified subject and consciousness. On the contrary, they suggested the new fundamental principle of the human subjectivity, i.e. corporal "ego volo" that has never been used in thinking and self-consciousness. In opposition to rational scientific cognition there was confronted a special experience of immediate merger with being, a stance when consciousness is apprehended as an essential part of life impulse. Now a way to conceive the world is intuition unburdened with concepts and scientific criteria. As the specific reality subjectivity becomes apparent specifically, i.e. in practice by creative self-realization.

Key words: subject of history, critical philosophy of history, transcendental subject, real subject, Übermensch

T. Кушерець. Переход от трансцендентального к реальному субъекту истории в "философии жизни"

В статье рассматривается осуществленный такими представителями "философии жизни", как Ф. Ницше и В. Дильтей, переход от трансцендентального к реальному субъекту, который способ к поливариативному определению направления исторического процесса, исходя из собственной жизненной социокультурной ситуации. Во время осуществления такого перехода была открыта та сфера человеческой субъективности, которая проявляется практически в процессе творческой самоорганизации.

Ключевые слова: Субъект истории, критическая философия история, трансцендентальный субъект, реальный субъект, сверхчеловек.

Глибоке розчарування в ідеях Просвітництва і німецької класичної філософії стосовно історії та її суб'єкта знайшло своє відображення у європейській філософській думці другої половини XIX ст. в темі "Критики історичного розуму", що об'єднала представників таких різних напрямків як "філософія життя", неокантіанство, неогегельянство та неопозитивізм. Її утвердження пов'язано передусім з відмовою від беззастережної віри у можливість людського розуму осягнути глобальний зміст історії людства, розтлумачити його як прогресивно спрямований процес, що приведе до торжества гуманізму і розуму у суспільному житті. У зв'язку з цим критикувалося субстанціональне мислення історичного суб'єкта, що претендував на вияв єдиної першопричини суспільного життя, яка, розгортаючись, в історії стала підґрунтям усіх її подій.

Першими, хто виступив проти догматичних схем історизму, були Ф. Ніцше і В. Дільтей, які відмовляючись від спадку класичного раціоналізму, проголосили категорію життя базовою для розуміння світового устрою, природи та історії. Якщо для класичних історіософських уявлень історія була полем

розгортання людських сутнісних сил, то для Ніцше вона виступила як небезпечна сила, яка здатна подавляти та паралізувати життєві імпульси. “Якщо ви, всупереч усьому, вживетеся в історію великих людей, то вам вдасться витягти звідти верховну заповідь прагнення до зрілості і звільнити себе від паралізуючого виховного впливу епохи, яка бачить свою вигоду в тому, щоб не дозволяти вам стати зрілими, щоб панувати над вашою незрілістю і експлуатувати вас” [7]. Історія постала як необхідне зло, породжене людиною у її життєвих проявах, яка є немислимою без певних культурно-історичних традицій. Звідси Ніцше виводить “закон” однакової корисності історичного та неісторичного для “здоров’я” як індивіда, так і народу чи культури. “За надлишку історії людина перестає бути людиною, а за нестачі неісторичного вона ніколи б не почала і не відважилася бути людиною” [8, с. 245]. З позицій цього закону критикується європейська гуманістична традиція, яка, порушуючи необхідний баланс, пригнічує життєвий імпульс та створює спотворений образ людини.

Своє власне бачення відносин “людина-історія” Ніцше висловлює у міркуваннях про те, що індивід виступає водночас і як охоронець або прихильник традиції, і як такий, що прагне звільнитися від її тиску. Ця різновекторність життєвої настанови лягла в основу розрізнення трьох видів розуміння історії суб’єктом пізнання – монументальної, антикварної та критичної. Так, “монументальна” історія створюється, за Ніцше, для поверхових аналогій великих подій минулого з сьогоденням, що може стати причиною великих страждань, якщо опиниться у руках невігласів. “Антикварна” історія створюється шляхом простого збирання фактів про минуле, які довільно підбираються її розробниками. Німецький філософ виказав свою неприязнь як до довільних спекулятивних конструкцій історії, так і до історії, яка ґрунтується на емпіричних фактах та приховує свій апологетичний пафос через гучні заяви про об’єктивність. Найбільшою цінністю історія набуває тільки у “критичному” варіанті, коли сама стає засобом критики минулого, яке завжди гідне осуду. Ніцше прихильний до історії, яка стає анти-історією, саме такий її варіант він використовував для реконструкції іудейсько-християнських коренів європейської цивілізації, з якою вступив у боротьбу. Узгоджена оповідь про ланцюг історичних подій, за Ніцше, можлива лише в художній формі, яка виступає протиотрутою від “хвороби історії”, притаманної романській культурі. Як взірць німецький мислитель розглядав зразки древньогрецької думки, пов’язаної зі “справжньою” культурою як творчістю, єдністю “жити”, “думати” і “бажати”.

Ніцше ставить під питання традицію філософії модерну самостійно виводити критерії для своєї епохи і звертається до давньогрецького духу. “Він використовує приставну драбину історичного розуму, щоб відкинути її й затвердитися в міфі, як у чомусь іншому, ніж розум” [13, с. 97]. Модерн втратив у його розумінні своє виняткове становище і став лише епохою у довгій історії раціоналізації, яка розпочалася з руйнування міфу, започаткованим Сократовим філософським мисленням та християнством як монотеїстичною релігією. Проте звертання Ніцше до минулого не має нічого спільного з реакційним закликком “Назад до першоджерел!”, в якому проявляється суть телеологічного мислення та протиставляються першопочаток і мета. Таким історизм не позбавляє від духовної кризи індивідуалізованого суспільства, бо він інсценує світ як виставу і перетворює гедоністів-сучасників у пихатих глядачів. Тому “тільки надісторична сила мистецтва, що виснажує себе, у нагальності може принести спасіння від істинної нужди і внутрішньої злиденності сучасних людей” [13, с. 97]. Лише у мистецтві, у найбільш суб’єктивних засобах його вираження модерна людина може доторкнутися до архаїчного. Як стверджує Ю. Габермас, Ніцше не був оригінальним у діонісійському потрактуванні історії, однак він був противником прирівнювання Діоніса і Христа на підставі того, що їх пришествя оновить світ, як це мало місце в романтизмі. Він послідовно проводить ідею очищення естетичного феномену від усіх теоретичних і моральних нашарувань, звільнений від яких творчий дух буде насолоджуватися силою довільності своїх ілюзорних образів. Потенція творення смислів разом з довільно отриманою чуттєвістю утворює неспотворену форму естетичного ядра волі до влади [13, с. 103].

“Критична” історія несумісна з уявленнями про трансцендентального суб’єкта. Ніцше гостро висміював розгортання єдиного субстанціонального начала гегелівської абсолютної ідеї в історії за те, що такі уявлення нівелюють індивідуальну людську творчість. “Не вірте історичній праці, якщо вона не є продуктом рідкісних умів; а ви завжди зумієте помітити якої якості розум історика з тих фактів, через які йому доводиться висловлювати яке-небудь загальне положення чи повторювати ще раз добре відомі речі: істинний історик має володіти здатністю перекарбовувати загальновідоме у дещо нечуване і проголошувати загальну позицію в такій простій і глибокій формі, що при цьому простота не помічається через глибину, а глибина – через простоту” [7]. Пошук глобального смислу історії, на який претендували класичні історіософські концепції, Ніцше критикував за те, що вони були пов’язані передусім з “історією мас”, історією закономірного та необхідного, що приховано передбачало віру у прогрес, яка не узгоджувалася з його власною концепцією “вічного повернення”. Він мріяв про ті часи, коли люди будуть мудро утримуватися від будь-яких спроб створити узагальнюючу історію людства або схему суспільного розвитку, коли місце мас будуть посідати окремі особистості та їх пророцтва: “Я люблю усіх тих, хто схожий на важкі краплі, що падають поодиноці із темних хмар, які повисли над людьми: вони провіщають, що наближається блискавка – і, як пророки, загинуть” [9, с. 10]. Лише

поява у “становленні життя” великих особистостей, на його думку, буде цікавити майбутніх знавців історії, які усвідомлять, що закономірне і масове є лише гальмом для великих звершень або їх слабким відголоском. Своє призначення Ніцше вбачав у тому, щоб бути провісником настання ери надлюдини, для якої людська історія є лише етапом. “Людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною – канат над прірвою... В людині великим є те, що вона – міст, а не мета; що можна любити в людині так це те, що вона є перехід і падіння” [9, с. 9]. Омріяна Ніцше надлюдина, позбавлена таких людських вад, як ресентимент і помста, здійснить радикальний розрив з наявною цивілізацією та її основними інститутами: від держави і права до любові та моралі включно. Проголошені Сократом і Христом антиприродні цінності мають поступитися місцем цінностям нової культури, які знаменуватимуть натуралізацію людини та її возз’єднання з природою. Собі Ніцше відвів почесне місце динаміту, який, заявивши про переоцінку цінностей, змінив вектор історичного розвитку, “розрубав історію навпіл”. Вималювана ним схема історичної перспективи подається у поетичній формі, де хоча і присутня ідея звільнення, однак вона позбавлена ретельного раціонального обґрунтування.

Ця обставина не є випадковою, бо закономірно впливає із бажання представників “філософії життя” радикально переглянути новоєвропейське уявлення про ототожнення суб’єкта зі свідомістю. Ніцше намагався показати, що ілюзія очевидності “я мислю” була досягнута чисто граматичним шляхом, який виключав рефлексію семантичного багатства використовуваних термінів, що витісняло із справжнього свідомого життя метафору, символ, міф, свідчення сну та божевілля. Завдяки Декарту запанувала думка, яка пояснює, класифікує та впорядковує, а суб’єкт зводиться до “мислячої речі” або гносеологічного робота. Ніцше відкриває іншу першооснову людської суб’єктивності, ніколи не представлену в думці й самосвідомості – тілесне “ego volo”, яка вказує на роботу тіла та тілесні функції, які й виступають повсюдно посередниками між будь-якими біологічними, психофізіологічними та культурно-історичними процесами, відносинами, подіями. Сліди цієї першооснови повсюдно знаходить природне світло рефлексії, яке може і не поглиблюватися до свідомих форм, а може, навпаки, породжувати їх за участі граматичних структур мови [10, с. 21–22]. Ніцше, таким чином, відтворює у проблемі суб’єкта і розвитку “Я” “досвід тілесності”. З метою досягнення логічної повноти “Ego cogito, ergo sum” він пропонує звернутися до проблеми часу не як до аполлонічної форми його розсудочного мислення, а як до діонісичної форми його “тілесного переживання”, або “тілесного мислення” [3]. Нове світовідчуття повертає людину до “дорефлексивних” зв’язків з життям.

Ніцше стояв біля витоків формування елітарної моделі суб’єкта історії, яка ґрунтувалася на правомірності привілеїв та запереченні ідеї рівності в людських стосунках. “Справедливість каже мені так: “Люди – не рівні”. І вони не повинні стати рівними! Чим була б моя любов до надлюдини, якби я казав інакше?” [9, с. 78]. Ідеальна держава, на думку німецького філософа, має засновуватися на принципах аристократизму, де кожен має чітко визначений статус і вносить посильний вклад у справу “поліпшення роду”. Найкращі, або еліта, наділяються правом і святим обов’язком розкривати свій потенціал у напрямку появи надлюдини, а також використовувати пересічних людей як засіб для досягнення своєї мети. Саме зі здоровою та сильною елітою/аристократією філософ пов’язує розквіт життя в усій його повноті, і, навпаки владу натовпу представляє як силу, що призведе лише до занепаду і смерті. Демократична держава здатна лише знецінити вартість людини, звівши її до рівня посередності. Її інститути забезпечують панування слабких над сильними, натовпу над особистістю. “Держава ототожнюється Ніцше зі знищенням індивідуальності, перетворенням соціуму в стадо, нехтуванням у особистості “жадання влади” [4, с. 165]. Демократична держава та особистість у філософській спадщині Ніцше постають ворогами, оскільки така держава прагне зробити прийнятним життя для якомога більшої кількості людей, не даючи можливості “кращим” віддатися владі глобального інстинкту – жадання влади.

У філософії Ніцше індивідуалізм із інтелектуальної сфери поширюється на сферу пристрастей, де виразно проступили його анархічні аспекти. Культ героя став наслідком такої трансформації індивідуальної моделі суб’єкта історії, вразливість і вади якої пов’язані з тим, що не всім випадає доля стати ватажками й утверджувати перевагу своєї волі. “Ця філософія, як і всі інші форми анархізму, неминуче приведе, якщо її визнавати, до деспотичного панування тих героїв, яким більше поталанило. А коли така тиранія встановиться, вона придушуватиме в інших ту саму етику, за допомогою якої вона сама піднеслася до влади. Отже, в цілому ця теорія життя сама себе спростовує, бо якщо прийняти її, вона приводить на практиці до чогось десь протилежного: диктаторської держави, в якій індивід тяжко пригноблений” [12, с. 501]. У потоці абсолютного вічного повторення-становлення виникає постать “надлюдини”, яка здатна реалізувати свою волю, утвердити для себе власні цінності, нехтуючи суспільними, але її творчість може бути спрямована проти людського. За іронією долі, у таких твердженнях Ніцше передбачив майбутню долю втілення своїх ідей про “користь” і “шкоду” історії для життя. “Його небезпідставно вважають одним із пророків трагедій ХХ століття, оскільки ідея надлюдини об’єктивно виявилася теоретичним попередником реальних тоталітарних вождів. Однак, як і у випадку з Марксом, швидше за все задум був абсолютно іншим, ніж це продемонструвала історична практика” [11, с. 117]. Попри всі намагання порвати з традицією модерну, “ніцшеанський проект надлюдства є

змістовно близьким до марксизму: ніцшеанське поняття ресентименту відповідає марксистській категорії відчуження” [6, с. 169]. Вони позначають різні модуси втрати людиною власної сутності відповідно в культурній та економічній сферах, а тому основним завданням стає пошук втрачених альтернатив.

Якщо Ніцше у своїх намаганнях радикально розірвати всі зв'язки з філософією історії вдається до утаємничених поетичних описів, то інший представник “філософії життя” В. Дільтей висловлює свої думки в академічній манері, тобто у тій самій формі, у якій були написані класичні історіософські праці, хоча і піддає останні критиці за претензію їх авторів на загальнозначущість та істинність в останній інстанції. Так, він критикував Гегеля за пошук єдиної першооснови, субстанції історичного розвитку людства та спекулятивної конструкції щодо його смислу, виходячи із визнання всезагальної розумної волі. Дільтей пропонує при вирішенні цих питань апелювати не до розгортання об'єктивного духу, а до безпосередньо даного. “Ми сьогодні повинні виходити із реальності життя; в житті тотальність духовних взаємозв'язків здобуває силу. Гегель конструював метафізично, ми аналізуємо реальне” [1, с. 41].

Життя у його варіанті критики історичного розуму постає тотожним історичному становленню духовного (психічного), що об'єктивується у різноманітних феноменах культури. Уявлення про людину як суб'єкта такого історичного розгортання творчих життєвих сил Дільтей пов'язує зі здатністю мислячого і діючого індивіда осягати іманентний смисл у діях інших людей, які включені у важливі культурні ансамблі. Соціальна взаємодія уявляється як така, що пов'язана з розумінням, яке досягається завдяки інтуїції. Лише усвідомлення історичності людини відкриває вільний від “павутиння догматичного мислення” доступ до духовних творінь у всій їхній неповторності. “Реальний історичний процес у нього виявляється розірваним на певні замкнені культурні системи, що існують у межах загальних історичних законів, проте мають свої специфічні варіанти еволюції. Реальна еволюція існує для нього як психотипіка та паралелізм процесів, все те, що має виводитися із порівняльної індукції і що, таким чином, дає рамки й загальну схему для конкретних, одиничних ліній розвитку” [14, с. 150].

В. Дільтей, на відміну від неокантіанців, не відкидав потреби у пошуку єдності загального та одиничного в історичному процесі. І хоча життя розглядається ним як єдиний потік, але мислиться воно не як першооснова, а як дещо, що розгортається у серії дискретних соціокультурних феноменів різного ступеня загальності. Виявлення цілісного смислу історії не пов'язувалося з трансцендентальним суб'єктом, а поставало завжди відкритим питанням, що потребує конкретної відповіді у тій чи іншій життєвій та історичній ситуації. Як суб'єкт пошуку такого смислу постає людина-інтерпретатор, що виходить передусім із розуміння своєї власної життєвої ситуації.

Таке потрактування потребувало нового вирішення питання про умови існування історичного знання та компетенції людського розуму щодо його продукування. Розв'язання цього питання лежало у площині нової методології, яка мала ірраціональний характер. Об'єктом історичного пізнання тепер постає індивідуальний характер здобутків людської культури, а суб'єктом – індивід, який перебуває у певній історичній та духовній ситуації. Дільтей дійшов висновку про неподільність інтерпретатора та подій, які він інтерпретує, що тільки і могло забезпечити правильне пізнання явищ, що вивчаються. Як і його вчитель Шлейєрмахер, він був переконаний, що спільність людської природи є надійним гарантом достовірного переживання історичних подій. Осягнення історії уявлялося німецьким філософом залежним від реальності духовного контексту, в якій мислячий індивід включений. Структура духовного світу суб'єкта робить можливим пізнання історичного розгортання цілісності духовної дійсності лише за умови вирізнення окремих дій, які сприяють формуванню цієї цілісності та мають суб'єктивну мотивацію. Розуміння “духовного світу” завжди ґрунтується на “внутрішньому світі”, психологічній причетності індивіда до подій та історичних явищ, що цікавлять його як історика. Психологічне вживання у доступні знаково-символічні вираження “чужого буття” Дільтей назвав розумінням.

Розробити сталу систему категорій, яка б описувала процес осягнення суб'єктом німецький філософ вважав неможливим. Процес розуміння потребує залучення усіх “реальних” або “життєвих” категорій. Найважливішими поняттями виступають у нього “життя” та “переживання життя”, до яких додається категорія “значення”, що позначає розкриття змісту історичних подій у переживаннях суб'єкта. Із “переживання життя” виводяться поняття цінності та мети, бо історичні явища здобувають значення і смисл лише тоді, коли вони стають вартісними і розглядаються через фокус конкретних цілей суб'єкта пізнання і дії. Отже, категорії цінності та мети застосовуються Дільтеєм як до самої реальності, так і до процесу її пізнання. “...Історія здобуває смисл лише тоді, коли соціальна реальність у динаміці її часового становлення виступає як ціннісна предметність, розглядається через спектр певних цільових установок суб'єкта, що її пізнає” [1, с. 44]. Такою ціннісною предметністю постає у Дільтея людство в цілому, яке виступає в ролі абсолютної цінності, введеної з метою уникнення крайнього релятивізму в процесі пізнання та необхідності вказувати на якийсь конкретний проект її реалізації. Окремі історичні події розглядаються частинами загальної історії людства, яка є відкритою, а тому їх значення виявляються завжди незавершеними та такими, що в подальшому будуть перетлумачуватися, оскільки майбутнє виявлятиме все нові й нові перспективи, по-новому висвітлюючи минуле і теперішнє. Заслуга Дільтея полягає в тому, що він подав історію відкритою та такою, що вимагає від суб'єкта постійної

роботи із з'ясування ціннісно-світоглядних підстав своїх рішень. Здійснюючи такий пошук, суб'єкт виявлятиме у наявній ситуації свого існування глибинний внутрішній зміст, який розкриватиметься через відкриття "діючих цілісних утворень", механізмів їх життєвого розвитку та вітальних сил, що лежать у їх основі. Німецький філософ вважав, що такий історичний релятивізм носить своєрідний емансипаційний характер, бо "історичне усвідомлення кінченості кожного історичного феномена, кожної людської і суспільної обставини, відносності кожного типу віри є останній крок до визволення людини" [1, с. 45].

Отже, в процесі критики історичного розуму представникам "філософії життя" вдалося здійснити перехід від трансцендентального до реального суб'єкта історії, який здатний до поліваріантного відкриття напряму історичного процесу, виходячи з особливостей власної життєвої соціокультурної ситуації. "Філософія життя" першою взяла на себе завдання показати безглуздість людської діяльності в межах субстанціонально-каузального уявлення про світ та дати нове тлумачення людського існування. Смысл людського буття, на думку таких представників цього напряму, як Ф. Ніцше і В. Дільтей, не полягає у слідуванні пізнаним об'єктивним законам навколишнього світу, бо це лише вузький сектор "практичної раціональності", який полягає у пануванні над речами. Оскільки раціональне (наукове, систематичне, логічне) знання стосується лише несправжньої сфери буття, свідомість уявляється такою, що входить у деяку сферу буття, із якої людина отримує неясні, не фіксовані логічно неспростовні імперативи і смисловий фон свого життєвого призначення. Людина відчуває причетність до цієї сфери десь на периферії свого звичного повсякденного існування, підсвідомо сприймаючи її всупереч своїм природним настановам, цінностям, звичкам. Саме останнім протиставляється особливий досвід безпосереднього злиття з буттям, коли свідомість стає невід'ємною від життєвого переживання самого буття, життєвого пориву. Інтуїція стає не тільки засобом усвідомлення цієї сфери, але і способом осягнення світу, необтяженого поняттями та критеріями науки і таким, що перебуває за межею історично сформованих соціально-зорієнтованих форм активності. Автори критичної філософії історії намагалися виокремити й охарактеризувати ту сферу людської суб'єктивності, яка загалом не може бути об'єктивованою і не може стати предметом пізнання. Вони вважали суб'єктивність специфічною реальністю, яка виявляється особливим чином – практично, тобто шляхом творчої самореалізації.

Література:

1. Губман Б. Г. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. – М. : Наука, 1991. – 192 с.
2. Колесников А. С. Становление проблемы субъекта: от Декарта до современной философии // Формы субъективности в философской культуре XX века. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 10–25.
3. Ледницкий Д. Д. Проблема субъекта і розвитку "Я" в творчості Ф. Ніцше : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.05 – історія філософії. – Дніпропетровськ, 2001.
4. Майорова І. С. Погляди Штірнера та Ніцше на взаємовідносини особистості й держави // Актуальні проблеми духовності : збірник наукових праць. – Випуск 9. – 2009. – С. 162–193.
5. Марков Б. В. Ницше в России и на Западе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/around/russiya/markov/>.
6. Миронов В. Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 163–175, с. 169.
7. Ницше Ф. Несвоевременные размышления: о пользе и вреде истории для жизни [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – Режим доступа: <http://lib.ru/NICSH/razmysleniyal.txt>.
8. Ницше Ф. Собрание сочинений. – М., 1908. – Т. IX.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Избранные произведения. Книга первая. – Итало-Советское издательство "Сирин", 1990. – 446 с.
10. Подорога В. А. Мир без сознания. Проблема телесности в философии Ф. Ницше // Проблема сознания в современной западной философии. Критика некоторых концепций / Отв. ред. Т. А. Кузьмина. – М., 1989.
11. Панафідіна О. П. Ідея історичного фіналізму у світовій філософській думці // Актуальні проблеми духовності : збірник наукових праць. – Випуск 9. – 2009. – С. 103–125.
12. Рассел Б. История западной философии / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
13. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : пер. с нем. – М.: Издательство "Весь Мир", 2003. – 416 с.
14. Яшук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя від 20 червня 2013 р., протокол № 6

УДК 111.852:165.614

Оксана Сарнавська

СИНЕСТЕТИЧНІСТЬ ВИМІРІВ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА

У статті розглянуто зміст, особливості, характерні ознаки сучасного мистецтва. Проаналізовано вагомі естетичні зміни мистецтва початку третього тисячоліття у зв'язку із впливом технологічної цивілізації, а саме: утворення нової естетичної чуттєвості, художньої мови, художнього простору, а також нових видів мистецтва. Досліджено ознаки сучасного естетичного досвіду – віртуалістики через вивчення особливого чуттєвого (візуально-аудіо-гаптичного) сприйнятого серидовища та особливої ролі в ньому синестезії.

Ключові слова: естетика, мистецтво, естетична віртуальна реальність, синестетичність, віртуалістика, естетична чуттєвість.

O. Sarnavska. Synesthetic contemporary art

The article deals with content, features and characteristics of contemporary art. Significant aesthetic changes of the beginning of third millennium art were analyzed due to the influence of technological civilization, namely the formation of a new artistic language, art space, and new forms of art. Detailed attention is paid to the peculiarities of the field of visual arts and penetration of visuality in the creative arts.

Mechanisms and principles of aesthetic virtual reality through the study of the interaction characteristics of the individual sensibility and computer technology.

Features of modern aesthetic experience such as virtualistics through the study of specific sensory (visual – audio – haptic) of perceived environment and the special role of synesthesia in it were investigated.

The article deals with the tradition of the growing role of enhanced sensitivity from modern to postmodern art with a positive impact on the arts in general and the particular feature.

Were found specific aesthetic interactions of synaesthesia in video art, internet art and virtual arts. Outlined ways of modern art from the influence of enhanced sensitivity to its formation.

Analyzed the negative effects of synaesthesia involvement in contemporary art – practices.

Key words: aesthetics, art, aesthetic virtual reality, synesthesia, virtualistics, aesthetic sensibility.

O. Сарнавская. Синестетичность измерений современного искусства

В статье рассмотрено содержание, особенности, характерные черты современного искусства. Проанализированы важные эстетические изменения искусства начала третьего тысячелетия в связи с влиянием на него технологий, а именно создание новых эстетической чувственности, художественного языка, художественного пространства, а также новых видов искусств. Исследовано особенности современного эстетического опыта виртуалістики через изучение особенного чувственного (візуально-аудіо-гаптического) восприятия среды и особенной роли в нем синестезии.

Ключевые слова: эстетика, искусство, эстетическая виртуальная реальность, синестетичность, виртуалістика, эстетическая чувственность.

Вивчення естетичної проблематики та закономірне розширення її меж пов'язані з глибоким осмисленням сучасних питань, а також віднаходження у цих питаннях нових вимірів та зрізів, викликаних ситуацією постмодерну. У новітніх умовах постає питання про реструктуризацію предметного поля естетики. "Естетичний бум" (В. Вельш), що відбувся у ХХ ст., розширив межі дисциплінарного простору традиційної естетики. Інтерес науковців до теми нової естетичної чуттєвості, нової естетичної реальності збігається з напрямом розвитку сучасної естетики, культурології, мистецтвознавства.

Сьогодні особливо гостро ставить проблему людини, її буття, світовідношення, світорозуміння, формування її як особистості та індивідуальності. Плюралізм світогляду сучасної людини та багатовекторність культури потребують розвитку її чуттєвості, здібностей та детермінації людського прагнення до вдосконалення.

У руслі порушеної проблеми питання синестетичності вимірів сучасного мистецтва розглядається як складний та багатовекторний процес, оскільки його аналіз опирається на загальнотеоретичну базу естетики, класичні підходи, розроблені в її межах, та є відкритим новим постмодерним тенденціям, що виявляються у спрямуванні сучасного естетичного знання на концептуальний плюралізм. Традиційна естетика, намагаючись проаналізувати закономірності естетичного освоєння людиною дійсності, в культурно-історичних умовах сьогодні знаходить відповіді на питання, зумовлені глибиною естетичних чуттєвих реакцій сучасної людини з позицій діалогічності та толерантності.

Феномен сучасного мистецтва досить добре відчувається на рівні свідомості, але він настільки складний, багатогранний і незавершений, що всі спроби його дослідження є важливими й актуальними, адже дозволяють намітити головні тенденції, напрями та вектори динаміки його розвитку. Сьогодні не-

має єдності у визначенні та осмисленні самого поняття “сучасне мистецтво”, тому що воно сформоване класичною естетикою, а для посткласичної естетики більш затребуваними стають зовсім інші поняття: “арт-практика”, “арт-проект”, “артефакт”. У цій площині з’являються й принципово нові події, а саме виникнення енвайронментів (особливий художній простір), розвиток нового жанру – акцій (хеппенінгів, перформансів, флеш-мобів) – деяких напівтеатралізованих, іноді абсурдних дійств. Кожне із зазначених явищ носить загальний синестетичний характер, адже сьогодні не залишається будь-якої, навіть найменшої естетичної події чи явища, де б не залучалися у їх створенні та сприйнятті усі види відчуттів, тому що одним із головних завдань сучасного мистецтва залишаються завдання викликати інтерес, зацікавлення, нехай навіть через афект, емоційний стрес, шок. Проте постійне залучення у структурі твору мистецтва і структурі психіки реципієнта усіх органів чуття (сьогодні вже і через 3D-, 5D-технології) викликають розхитування порогів чутливості, що, з фізіологічної й психологічної точки зору, не є корисним та й не збагачує чуттєвий досвід.

Французький естетик-постмодерніст Ж. Бодріяр у статті “Естетика ілюзій, естетика втрати ілюзій” сучасне синестетичне мистецтво характеризує з погляду втрати тонких нюансів чутливості сприйняття та чуттєвості. З одного боку, завдяки технічності межі естетичної чутливості розширюється, проте автор констатує, що сучасне мистецтво втрачає особливу споглядальність, символічність та глибину. Так, Ж. Бодріяр, аналізуючи кіномистецтво, пише, що воно “втратило особливу здатність зачаровувати, породжувати ілюзії, адже все занурене в гіпертехнічність, гіперрефективність, гіпернаочність, жодних білих плям, жодних натяків, жодної тиші” [1, с. 3]. А це, на думку французького постмодерніста, обов’язково призведе до поверхневості, самоочевидності артефакта, втоми від перенасичення, і, нарешті, до панування симулякру мистецтва, культури і буття загалом.

Думку Ж. Бодріяра підтримує та розвиває український дослідник естетики В. Личковах. Сучасне мистецтво він розглядає крізь призму технологізації мистецтва, яка створює “люмпенську видовищність”, відому ще за часів Стародавнього Риму. В. Личковах констатує у сучасній культурі загальну втрату свідченості, справжності та внутрішньої трансцендентності, й однією з причин цього явища називає те, що масове мистецтво через залучення всіх органів чуття, через розширення загальної чуттєвості, через синестетичність видів мистецтва із поміж усіх своїх функцій в першу чергу зосередилося на реалізації лише розважальної та комерційної, тому споглядач мистецтва через постійне перебування в стані збудження втрачає вимогливість, вибірковість та вдумливість, перетворюючись часто на споживача. “Парадокс полягає у тому, що інтимне, часто домашнє за своєю природою сприйняття сучасного аудіовізуального мистецтва через засоби масової інформації та комунікації веде за собою клішованість художнього сприйняття” [3, с. 3].

Іншою важливою ознакою синестетичності сучасного мистецтва є гранична розмитість меж видів класичного мистецтва, зокрема, чистої літератури, живопису, або ж музики вже не залишається, адже ми сьогодні стаємо свідками активного впровадження інтертексту, гіпертексту, відеоряду та кінотексту. Сучасна тенденція переважання в постмодерні мистецтв синестез-систем врахувала ідею розширення сенсорних здібностей особистості за допомогою нових методів побудови художньої композиції (симультанізм, кінтезім), впровадження в художні твори таких тем та образів, які спрямовані на екстерорецептивність та інтерорецептивність відчуттів й загалом на розвиток здібності людини розширено сприймати мистецтво та світ. Дослідники постмодерністської естетики Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі писали про те, що народжується новий тип естетичної чуттєвості – постмодерністської чуттєвості, у якій головним для людини стає не процес розуміння мистецтва та переживання його як співтворчості, а користування мистецтвом як механізмом, експериментування з ним, тому й дослідження питання чуттєвості змінюється кардинально. З’являється поняття “нова чуттєвість” – втрата реальності відчуттів та сприймань, набуття чуттєвості характеру гри та умовності. Така чуттєвість характерна для філософії постмодернізму та культури постмодерну в цілому – парадигмальна настанова на сприйняття світу як хаосу [2, с. 32].

Означена настанова є концептуальним оформленням, результатом рефлексивного осмислення глибинних орієнтацій культури постмодерну, що програмно релятивізувала практично всі свої компоненти: технологію, політику, науку, філософію, усі види мистецтва, склад повсякденності, стиль мислення, комунікаційні стратегії – тобто “сам стиль життя” (Х. Фостер). Постмодерністський стан стає характерним і молодіжній музичній культурі, і підлітковій поведінковій субкультурі (Б. Сарт, Ш. Уайтач). Дослідження Р. Гелдера, С. Форатона показали, що постмодерністський стан характеризує сьогодні етнографію, історію, соціологію. Таким чином, за оцінкою В. Вельша, конгруенція постмодерністських феноменів як у різних видах мистецтва, так і у громадських феноменах – від економіки і до політики і, щобільше, – у наукових теоріях і філософських рефлексіях, є очевидною. Однак важливо, що “постмодерн” – епоха не стільки в розвитку соціальної реальності, скільки, на думку З. Баумана, А. Хеллера, Ф. Фехера, в еволюції осмислення останньої.

Бачення світу крізь призму постмодерністської чуттєвості знаходить себе перш за все в таких сферах концептуалізації, як мистецтвознавство, естетика, культурологія, філософія. Основною ознакою

для дослідників у інтерпретації світу є відмова від ідеї цілісності, ієрархічної структури, центрованості та гармонійної впорядкованості світу: “ми живемо без спеціальних розміток і вказаних координат у міріадах загублених подій” (М. Фуко).

Культура постмодерну, як зазначав В. Вельш, “незворотно плюралістична”. Настанова на сприйняття світу крізь призму постмодерністської чуттєвості проявляє себе також у рефлексивно усвідомленому постмодерністською культурою феномені “зворотної апокаліптичності”. На думку автора, в культурі постмодернізму “передчуття майбутнього, катастрофічного чи ж рятівного, змінилося відчуттями кінця” [4, с. 317]. У цій системі координат поняття хаосу оцінюється як фундаментальне для категоріальної системи постмодерністської філософії.

Іншим цікавим підходом в осмисленні синестетичних вимірів сучасного мистецтва та ролі у його формуванні нової естетичної чуттєвості є теорія складки, яку проаналізували у своїх творах У. Еко, Г. Хакен, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Р. Інгарден. У сучасній філософсько-естетичній літературі складка постає як “значимий термінологічний засіб фрагментарного, конструктивного подолання і подальшої парадигмальної розробки філософії Іншого” [2, с. 49]. Складка означає подвоєння смислів, проникнення одних смислів у інші, розширення загального смислового поля. Мистецтво як відкрита, складна, нелінійна система, функціонує в середині таких самих синергійних систем, як культура, суспільство, обмінюється, збагачується здобутками, насичується новими досягненнями, зрештою, продукує міжвидові контакти, створює синестетичне міжвидове поле. Взаємодія різних, з точки зору класичної естетики, видів мистецтва, наприклад, музики і поезії, створює підстави для появи таких понять, як “мелодійність віршу”, “поетичність музичного образу”, які філософи-постмодерністи назвали складками на полі мистецтва.

Проте такі складки мають не лише синестетичну природу формування нових видів мистецтва, а й складну комунікативну сутність, адже “людина ніколи не споглядає світ “на пряму” (безпосередньо), але завжди через Іншого. Здійснюючи вимушений маневр, ми фіксуємо наявність певних меж власного сприйняття, які зрештою долаються за допомогою того перцептуального потенціалу, яким володіє інший. Непізнана сторона світу усвідомлюється особистістю за допомогою Іншого, але у вигляді складки” [2, с. 57]. Наявність музичних закономірностей в поезії є музикальністю поезії, тобто музичність є результатом вивчення й усвідомлення поезії за посередництвом Іншого – або музики (це синестетичність мистецтва), або ж поета-синестетика (і це є комунікативністю мистецтва).

Отож, сучасне мистецтво є складним нелінійним, ризоморфним явищем, а види сучасного мистецтва постійно, нерівномірно, вільно перетинаються, об’єднуються, збагачуються, утворюючи складки поетичності, мелодійності, живописності, пластичності, графічності, ритмічності. Такі процеси ведуть до збільшення території традиційних видів мистецтва, а в подальшому і до “детериторизації мистецтва”, коли кожен елемент у складній, ризомній системі стає поліфункціональним, самостійним, самодостатнім і таким, який зможе вже сам утворювати нові, іноді непередбачувані складки.

Складчата поверхня мистецтва, характерна для епохи постмодерну, формується по принципу додатовості, доповнюваності та ускладнення, що демонструє розширення смислу, змішування різних смислів, збільшення свободи тлумачення, інтерпретації, інваріантності. Цей синергійний процес, своєю чергою, потребує трансдисциплінарних підходів до вивчення сучасної естетичної реальності.

Важливою характеристикою синестетичності сучасного мистецтва є особливий синестетичний досвід, який російські дослідники постмодернізму В. Бичков та Н. Маньковська називають віртуалістикою. Віртуальна реальність – специфічне чуттєве (візуально-аудіо-гаптично) сприйняття середовище, що створюється за допомогою електронних засобів комп’ютерної техніки і повністю реалізується в психіці реципієнта, який у цьому середовищі може виступати активною дійовою особою. На відміну від класичного мистецтва, віртуальні арт-світи не зображають життя, не вимагають споглядання, а вільно моделюють його. Ті сміливі завдання, які ставила перед собою естетика авангарду та модерну – висока активізація суб’єкта сприйняття мистецтва, його залученіть до процесу створення і розвитку мистецтва, повне злиття мистецтва та повсякденного життя, організація звичного життя за законами мистецтва, за допомогою віртуалістики сьогодні успішно вирішується. Проте важливою умовою надання віртуалістиці статусу феномену мистецтва є збереження реципієнтом свого власного Я, чітке відчуття дистанції між реальним Я і Я віртуальним.

Ще одним аспектом осмислення проблеми реального Я та ролі у цьому процесі віртуалістики є поширений сьогодні феномен ескапізму, коли особистість через постійне відчуття задоволеності досягненнями у віртуальній реальності намагається якомога довше у ній залишатися, втікаючи від реального світу. Механізми партіципації і закон реальності відчуттів дозволяють особистості відчути себе і героєм, і творцем віртуальної реальності, а технічні засоби, за допомогою яких створено той чи інший твір, посилюють ефект ідентифікації.

Віртуальна реальність як естетичний феномен, нові синестетичні види мистецтва віртуалістики, способи їх створення та можливості їх сприйняття – зовсім нові проблеми сучасної філософії та естетики. Головні аспекти цих проблем зосереджені навколо питання нової реальності, що відкривається

людині, й співвідношення цієї реальності з фізичною та метафізичною реальністю класичної філософії та естетики. Усі ці питання потребують не одного дослідження та пошуку нових гіпотез, теорій, створення певного категоріального апарату та його застосування і впровадження.

Література:

1. Бодріяр Жан Естетика ілюзій, естетика втрати ілюзій [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sj.obliq.ru/article/198> (24.06.2012).
2. Делёз Ж. Гваттариф. Капіталізм и шизофрениа / Ж. Делёз. – М. : Логос, 2001. – 53 с.
3. Личковах В. Філософія сучасного мистецтва [Електронний ресурс]. – Режим доступу: jgreenlamp.narod.ru/lich.htm (24.10.2012).
4. Stanley Trachtenberg, Ed. The Postmodern Moment. A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts. – Westport-London, 1985.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування від 26 червня 2013 р., протокол № 12

Вікторія Вершина

ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ІВАНА ІЛЬІНА

Стаття присвячена антропологічній проблематиці у філософії Івана Ільїна. Як ключові структурні елементи образу людини, у Ільїна автор виділяє такі феномени, як духовність, любов, страждання. Аналізуються погляди філософа на суть духовності; природу, види її атрибутивні риси любові та страждання.

Ключові слова: Іван Ільїн, філософська антропологія, образ людини, релігійність, дух, духовність, любов, страждання.

V. Vershina. Image of person in philosophy Ivan Iljin

This article is dedicated to anthropological problem in philosophy of Ivan Iljin. As key structural elements of image of person in philosophy of Ivan Iljin the author distinguishes such phenomena, as spirituality, love, and suffering.

Spirituality in philosophy of Ivan Iljin has exceptionally religious essence and examined as the only veritable way of life of a person. Ideas about a spirit and spirituality of a person completely determine the ideas of philosopher about love and suffering. Iljin distinguishes love as the whole phenomenon which is characterized by the row of attributive aspects. In such aspect love comes forward as some basis of further modifications of love on two conditions: love ordinary, workaday, and love inspired. Presence of unspiritual love, love to the unworthy objects, which bear in itself an evil and create one, Iljin establishes, but estimates such love sharply negatively, only as a condition and possibility for awakening of love spiritual. However the author counts such approach a scheme and one – sided, eliminating all complications and contradictions of this phenomenon.

A category of suffering is third key structural elements of person's image in philosophy of I. Iljin. Suffering comes forward the source of the spiritual awakening of person and his further becoming as a "person". A hypothetical person in which a capacity absents for suffering is creature "anthropomorphous". Thus, in reflections about a man and suffering of Iljin in certain sense "faithful to itself" is an ethics maximalist, not acknowledging possible transitions and conventions. Image of person, is presented in philosophical anthropology of Iljin, is some artificial construction, rationalized chart of person, but on the essence in a great deal contradictory and deeply tragic. Veritable happiness is declared by Iljin as possibility, attainable due to a presence and overcoming of suffering, the spiritual transforming, in fact, is utopia for an earthly person.

Key words: Ivan Iljin, philosophical anthropology, image of person, religiousness, spirit, spirituality, love, suffering.

В. Вершина В. Образ человека в философии Ивана Ильина

Данная статья посвящена антропологической проблематике в философии Ивана Ильина. В качестве ключевых структурных элементов образа человека у Ильина автор выделяет такие феномены, как духовность, любовь, страдание. Анализируются взгляды философа на сущность духовности; природу, виды и атрибутивные черты любви и страдания.

Ключевые слова: Иван Ильин, философская антропологія, образ человека, религиозность, дух, духовность, любовь, страдание.

Формування образу людини зумовлене соціокультурними особливостями епохи та формами громадської практики, що відповідно визначають домінування того або іншого образу, а також його варіативність у контексті культурно-історичної динаміки. Передусім, проблематичне саме поняття "людина", яке є базисним для безлічі областей знання. Але й досі це поняття не має інваріантного для усіх дисциплін змісту і, подібно до хамелеона, змінює своє семантичне забарвлення залежно від ракурсу розгляду [1]. Також дуже розпливчата і термінологічно не визначена категорія "образ людини", оскільки можна говорити про деякий "магістральний" образ у межах кожної історичної епохи, яка, своєю чергою, зумовлює різноманіття можливих інтерпретацій основної антропологічної парадигми.

Сьогодні в соціокультурній ситуації цивілізаційної й антропологічної кризи дуже популярна та затребувана філософська спадщина Срібного віку. Серед філософів цієї епохи ім'я Івана Ільїна займає особливе місце. Більшість авторів обґрунтовують масштабність, значущість, актуальність, глибину і пророчу прозорливість філософських шукань Ільїна. За глибиною і широтою діапазону наукових досліджень проводяться паралелі між творчістю Ільїна і титанами епохи Відродження. Сьогодні до філософії російського мислителя звертаються не лише представники вітчизняної культури й науки, що цілком закономірно, але також і зарубіжні дослідники. Цю проблематику розглядали Г. Аляєв, Н. Гаврюшин, А. Гулига, І. Євлампов, А. Замалеев, А. Іванова, В. Кувакін, Ю. Лисиця, В. Панфілов,

В. Слободчиков, І. Смірнов, Т. Суходуб, С. Хоружий, Е. Троїцький, Філіп Т. Грієр та ін. З середини 90-х рр. минулого століття різні аспекти філософії Ільїна активно розробляються як у російських, так і в українських дисертаційних дослідженнях. На тлі пріоритетного інтересу до Ільїна – інтерпретатора Гегеля, правознавця, державника й апологета "російської ідеї", актуальною темою для розгляду представляються саме антропологічні побудови філософа, зокрема, реконструкція образу людини, а також експлікація тих структурних елементів, що його кристалізують.

Світоглядним і методологічним фундаментом антропологічної концепції Івана Ільїна виступає його власна релігійність і розуміння ним релігійного почуття як основи усього життя людини. Релігія найреальніша в житті віруючого і релігійному досвіду належить головне значення та головне місце в душі людини. Суть релігійного досвіду полягає в зверненні до Бога; але саме звернення до Бога "робить людину духом" [3, с. 54]. Духовність виступає і як сутнісний елемент образу людини у філософії Ільїна. Вважаємо необхідним уточнення змісту, який вкладає Ільїн у категорії дух, духовність.

Дефініція духу визначається філософом через певні аспекти людської екзистенції. Приведемо тільки декілька визначень духу, які подає Ільїн:

1. Дух найголовніший у людині. Кожен із нас повинен знайти і ствердити в собі своє "найголовніше" – і ніхто інший замінити його в цьому утвердженні і знаходженні не може [3, с. 51].

2. Чоловік є дух, тобто нетілесна творча енергія зі своїми особливими цінностями і цілями, з особливими критеріями, з вищими життєвими формами і законами: це закони і форми духовної самостійності, свободи і самозвільнення, гідності і відповідальності, вдосконалення, очищення, богосиновства, любові, свободи і безсмертя [3, с. 411–412].

3. Дух є все те, що за умови "духовного прозріння" можна визначити через потребу священного і радість відповідного рангу; дар молитви; силу співаючого серця; житло совісті; родовище художнього смаку [3, с. 52].

4. Це сила, яка відкриває людині справжній, гідний Предмет для його любові, той Предмет, який сам по собі вищий за світ, але який таїться і в природі, і в речах, і в людях, і в людських відносинах і створеннях, яким варто жити, який варто любити і за який тому варто й померти [4, с. 75]. Для позначення духовної сили в людині Ільїн також визнає такі поняття, як "духовний смак", "чуття до досконалості", "бачення божественного", "боголюбивий розум", "очевидність".

5. Дух – це і сила особистого самоствердження в людині, але не в сенсі інстинкту і не в сенсі раціоналістичного "усвідомлення" станів свого тіла і своєї душі, а в сенсі правильного сприйняття своєї особової самосутності, в її гідності. Людина, що не усвідомила своєї гідності, не знайшла свого духу [3, с. 51].

6. Дух є дар вибору, переваги і самовизначення. Дар свободи зростає в процесі самозвільнення; він може і повинен стати сущим духовним мистецтвом; він може привести людину до повноти свободи – у Божестві [3, с. 59–60].

У своїх розмислах про духовне Ільїн дає досить великі й нечіткі дефініції та характеристики, які поширюються як на розуміння суті людини, її атрибутивних властивостей, так і на уявлення про людське призначення і сенс життя. Дух виступає і як початок людської істоти (її сутнісна особливість, але яку людина ще повинна набути), і як енергія, і як сила, що пробуджує, але і самостверджує людину в її гідності, а також дар свободи, можливість (і необхідність!) морального вибору. Духовність у Ільїна виступає єдиним способом справжнього буття людини, суть якої визначається діалектичною єдністю тіла, душі й духу. Духовний розвиток особистості зумовлює духовний розвиток соціально-політичної сфери. Вищий моральний принцип полягає у вимозі володіння повноцінним релігійним почуттям, повноцінною і предметною вірою, оскільки тільки релігійний досвід є основою усього цінного і значущого в людському житті [9].

Безпосередньо з уявленнями про духовність пов'язано розуміння Ільїним феномену любові. Невід'ємним структурним елементом образу людини є уявлення про любов, її сутність, інтенціональність, силу й дієвість. Проблематика любові незмінно привертає увагу філософа, який упродовж усього свого життя слідував переконанню в тому, що людина без любові жити не може. Детальний аналіз цього явища знаходимо в одній з найбільш дискусійних робіт Ільїна "Про опір злу силою" (1925 р.). Звернення до теми любові актуально для нього та пов'язано з критикою толстовства й обґрунтуванням власної філософської позиції, оскільки самий опір злу виникає з натхненної любові, нею здійснюється, їй служить, до неї веде, її насаджує, ростить і зміцнює [3, с. 74].

У розумінні сутності любові у Ільїна, передусім, можна виділити любов як деякий цілісний феномен, фундаментальне почуття, на основі якого можлива подальша диференціація на два об'єктивно наявних стани: любов, що є сама по собі, незалежно від духу, його предмета, мети і завдань, і любов натхненна. У цілому для любові характерні відкритість душі, потяг і сила, прийняття, співчуття, розчулений спів з глибини, здатність до єднання й ототожнення з коханим, творчість. Але тут Ільїн деталізує можливі прояви атрибутів любові. Так, сила може розтрачуватися даремно в боротьбі за помилкові цілі; душа, розкрита для любові, беспорядна і тому відкрита для проникнення того, що може виявитися негідним любові; "розчулений спів" може бути викликаний насолодою гріха. У контексті предметної спрямованості любові Ільїн також ставить питання і про те, хто (що) заслуговує або ж не заслуговує

на співчуття, про проблему єднання і ототожнення із злом, яке виснажує цю здатність і перекручує благодатність любові. Таким чином, названі атрибутивні характеристики любові, на перший погляд, мають конотативний сенс і відбивають піднесеність, благородство, навіть святість любові як такої, але, з точки зору Ільїна, за своєю суттю, є нейтральними і детерміновані інтенціональністю (предметністю) самої любові. Як така любов є “спрага і голод”, але тамування і насичення “не передбачають самі по собі ні якості питва, ні достоїнства їжі” [4, с. 74].

Як вже було сказано, Ільїн розрізняє два стани любові. Перший вид любові є початком сліпої пристрасті, інший є любов натхненна. Або любов інстинкту, або любов духу. Чітко розмежувавши любов бездуховну й натхненну, Ільїн виділяє ознаки-антиподи. Перша поєднує в собі силу потягу та духовну безпорадність, закономірність інстинкту й духовну випадковість, біологічну безпомилковість і духовну нерозбірливість. Така любов сліпа, упереджена, своєкорислива, пробирається навпомацки, переслідує тільки насолоду, але при цьому виснажується, чадить і гасне, є процесом вмирання. Іншими словами, це любов без духу, що безпредметна і “не бачить”. Друга, любов натхненна, є безумовним ідеалом для Ільїна. Відповідно, вона – “істинний”, “справжній” стан любові, саме їй присвячені практично усі роздуми мислителя. Така любов здійснює політ, служить, будує, є горіння і пожвавлення життя. Любов духовну Ільїн називає першим і найглибшим джерелом духовного досвіду, його основним і необхідним “органом”. Для людини, що любить, є один зміст, довкола якого вона збирається і концентрується (чи то людина, колекція картин, музика, або гори), душа того, що любить, починає “розжарюватися і горіти”. Ільїн апелює до Платона, повторюючи його думку про душевне багатство і душевну бідність, які дає людині любов. Незважаючи на усі страждання і переживання, той, що любить, багатий духовно, а значить, підкреслює Ільїн, любов завжди є радість [5, с. 154].

Труднощі людського існування Ільїн вбачає в тому, що два стани любові порівняно рідко поєднуються. Водночас Ільїн частково суперечить своїй власній безкомпромісності в характеристиках станів любові, оскільки зазначає: два види любові зовсім не ворожі і не протилежні. Щобільше, в одній з останніх робіт “Шлях до очевидності” Ільїна знаходимо прагнення до примирення обох станів любові, обґрунтування їх взаємної детермінованості й необхідності: Дух є вище єство інстинкту, а інстинкт є елементарна, але обмежено-доцільна сила самого духу [6, с. 311].

Третім структурним елементом образу людини у філософії Ільїна вважаємо категорію страждання, яка трапляється вже в ранніх роботах мислителя, але найбільше уваги приділено стражданню в текстах пізнього періоду – “Співаюче серце. Книга тихих споглядань” і “Аксіоми релігійного досвіду”. Ільїн вказує, що ще в безхмарному дитинстві виникають інтуїції страждання, припущення про те, що світ повний страждань. Ці припущення перетворюються на знання у міру дорослішання, становлення людини. Понад усе схильні до страждання витончені люди.

Ільїн переконаний, що будь-яке страждання без винятку має деякий вищий сенс. Почуття полегшення людині може принести усвідомлення страждань всього світу: відкрий своє серце і ти побачиш страждання всесвіту. Як дитя природи і член світового організму, людина страждає разом зі “всякою земною твар’ю” (тут погляди Ільїна чимось нагадують буддизм). Говорячи про розділеність людського страждання зі всім світом, водночас Ільїн підкреслює те, що людське, “наше” страждання виникає з властивого людям способу життя, даного і незмінного. У характеристиці страждання, як і у визначенні суті людини, у Ільїна звучить трагізм і навіть приреченість. Саме у стражданнях, яких неможливо уникнути, Ільїн вбачає “нашу долю”, “закон існування, загальний спосіб життя, що володіє усією земною твар’ю, що немає буття без страждання, що всяке земне створіння по самому єству своєму покликано страждати і приречено на скорботу” [7].

Водночас Ільїн називає страждання “даром”, оскільки саме страждання будить людський дух і є чинником створення людини, фундаментом духовної диференціації, будь-якого вдосконалення і відбору кращого. Згідно з Ільїним, істинні любов, щастя і свобода переплетені з переживанням страждання. “Той, хто хоче навчитися свободі, той повинен здолати страждання” [7]. Можна навіть зазначити, що Ільїн переживає почуття захвату перед стражданням: страждання є не прокляття, а благословення; у ньому прихований деякий духовний заряд, початок нових досягнень – деяке багатство, що бореться за своє здійснення. Цитуючи слова Гегеля про те, що усе велике на землі створено пристрастю, Ільїн називає страждання джерелом усього, великого і малого, сіллу життя, чию силу необхідно нескінченно підтримувати. Для позначення суті і функції страждання Ільїн використовує безліч метафор: стрімка сила життя; головне джерело людської творчості; тонкий і гострозорий учитель міри; вірний вартовий і мудрий радник; суворий заклик до облагородження і вдосконалення; ангел-хранитель, що захищає людину від вульгарності і від зниження [7].

Страждання є головним джерелом людської діяльності, різні види страждання викликають різну інтенціональну спрямованість людини. Фізичні страждання (голод і спрага) спонукають до праці. Душевно-духовні страждання породжують тяжіння до досконалості, потребу боротьби із злом, в цілому сприяють роботі духу. Людина приречена на страждання, але людина, позбавлена здатності страждати, також приречена.

Будь-яке страждання має вищий духовний сенс. Свобода також розуміється Ільїним через страждання: тільки вільна воля людини здатна усвідомити сенс страждання, здійснити перетворення людини через вільну молитву й любов. Невирішеною у цьому контексті для самого філософа залишається лише доля людини, що страждає: чи досягне вона очищення і гармонії в справжньому земному житті, або ж ці дари дадуться їй через втрату її земного тілесного вигляду.

У філософському дискурсі неодноразово формулювалися визначення людини через категорію амбівалентності. Людина характеризується як істота спочатку подвійна, суперечлива, причому аспекти протистояння можуть бути різними: тілесність і духовність, добро і зло, індивідуальність і соціальність, конечність і туга по нескінченному, духовна сила і тілесна слабкість і тому подібне. У Ільїна також зустрічаємо подібне трактування. Людина самостійна і безпорадна. Будучи вільним духом, людина підпорядкована усім необхідностям природи і обмежена усіма неможливістю єства. Відособленість, внутрішня замкнутість, самотність кожної індивідуальної душі і її залежність від сліпої волі безлічі інших людей. Велика узагальнювальна сила свідомості, що розкриває духовні горизонти і що охоплює світи, замурована в стінах свого тіла і залежить від тілесної організації та потреб. Щастя і страждання протистоять один одному в рамках бінарної опозиції, але в одночас складають смислову єдність – щастя людини в страдданні, мистецтві усвідомити сенс страждання і прожити страждання.

У багатьох дослідницьких роботах простежуються спроби ідеалізувати антропологічні представлення Ільїна, показати об'єктивність і безсторонність не лише його філософських ув'язнень, але і методологічну значущість педагогічних повчань у контексті проблеми людини. Так, Д. Честнейшина вважає, що Ільїн відмовлявся від одновимірного бачення людини, спробував уникнути редукції людини до якої-небудь окремої форми її прояву, прагнучи осмислити людину в усіх аспектах її життєдіяльності [10]. На думку В. Панфілова, віруючі російські мислителі, орієнтовані на Божественне одкровення, благодать і на віруючого читача, все ж розуміли, що шляхи отримання духовності можуть бути різними – науковим, художнім, буденним, політичним, а не тільки релігійним [8, с. 26]. Такі судження є дискусійними, оскільки Ільїн справді розглядає людину крізь призму її природи, соціальності, розумності, як істоту державну, правову, витік і результат національної культури. Але саме початок духу, духовність Ільїн вважає тим детермінуючим чинником, який конститує сутність людини. Разом з тим мислитель неодноразово підкреслював саме релігійний початок життя, отримання істинності через любов до Бога, а потім до людини. Філософську антропологію Ільїна представляється можливим сформулювати через максимум “людина – це дух, витоком становлення якої є любов до Бога”. Любов грає ключову роль в інтерпретації Ільїним шляху становлення людини (Ільїна часто характеризують як російського попередника екзистенціалізму, і навіть Гегель, на думку І. Євлампієва, у філософа виявляється “екзистенціалістом” навіть більшим, ніж сам Кьєркегор [2, с. 36]).

Таким чином, образ людини, представлений у філософських роботах Івана Ільїна, кристалізують три ключові структурні елементи: духовність, любов, страждання. Духовність у Ільїна має виключно релігійну сутність і розглядається як єдиний істинний спосіб буття людини. Уявлення про дух і духовність людини цілком детермінують уявлення філософа про любов і страждання. Ільїн виділяє любов як цілісний феномен, який характеризується рядом атрибутивних рис. У такому аспекті любов виступає як деяка основа подальших видозмін любові на два стани: любов звичайну, буденну, і любов натхненну. Наявність бездуховної любові, любові до негідних об'єктів, що несуть у собі і творять зло, Ільїн констатує, але оцінює таку любов різко негативно, тільки як умову і можливість для пробудження любові духовної. Такий підхід все ж представляється дещо схемним і одностороннім, таким, що не охоплює усіх складнощів і суперечностей цього феномену. Категорія страждання є третьою ключовою структурних елементів образу людини у філософії І. Ільїна. Страждання виступає джерелом духовного пробудження людини і його подальшого становлення як “людини”. Гіпотетична людина, у якої відсутня здатність до страждання, є істота “людиноподібна”. Таким чином, у роздумах про людину Ільїн в певному значенні “вірний собі” – етичний максималіст, що не визнає можливих переходів і умовностей. Образ людини, представлений у філософській антропології Ільїна, є деяка штучна конструкція, раціональна схема людини, але за своєю суттю багато в чому суперечлива і глибоко трагічна. Істинне щастя, що декларується Ільїним як можливість, що її може досягнути людина через наявність і подолання страждання, духовне перетворення, по суті, є утопією для земної людини.

Література:

1. Григорьева Н. Я. Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека: автореф. дис. д. филос.н.: 09.00.03. – М., 2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dissercat.com/content/evolyutsiya-filosofskoi-antropologii-v-1920-1950-kh-gg-radikalizatsiya-obraza-cheloveka#ixzz2LU66ave5> (05.04.2013).
2. Евлампиев И. И. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб. : Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2004. – С. 7–64.

3. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта: Исследования. – Т. 1–2. – М.: ООО Парогъ, 1993. – 448 с.
4. Ильин И. О сопротивлении злу силою / Ильин И. А. // Путь к очевидности. – М. : Республика, 1993. – С. 6–132.
5. Ильин И. А. Путь духовного обновления / Ильин И. А. // Путь к очевидности. – М. : Республика, 1993. – С. 134–288.
6. Ильин И. А. Путь к очевидности / Ильин И. А. // Путь к очевидности. – М. : Республика, 1993. – С. 290–403.
7. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://royallib.ru/read/ilin_ivan/poyushchee_serdtse_kniga_tihih_sozertsaniy.html#81920 (15.05.2013).
8. Панфилов В. А. Духовное творчество как феноменальное основание метафизики гуманитарных знаний и философии науки: монография. – Днепропетровск: “Инновация, 2010. – 136 с.
9. Станкевич А. Р. Нравственные принципы и проблема становления личности в философии И. А. Ильина: автореф. дис. ... канд. филос. н.: 09.00.03. – СПб., 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/nravstvennye-printsipy-i-problema-stanovleniya-lichnosti-v-filosofii-ia-ilina#ixzz2L4DIr8Dl> (18.04.2013).
10. Честнейшина Д. А. Социально-философская антропология И. А. Ильина: автореф. дис. ... канд. филос. н.: 09.00.11. – Архангельск, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskaya-antropologiya-ia-ilina#ixzz2L57OvBSi> (26.03.2013).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії факультету суспільних наук і міжнародних відносин Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара від 26 червня 2013 р., протокол № 19

УДК 1:572

Лариса Стасюк

С. К'ЄРКЕГОР І "ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ"

У статті досліджується проблема впливу екзистенціалізму С. К'єркегора на становлення і розвиток ідей представників "діалектичної теології". Розкривається сутність критики датського філософа гегелівської діалектики як передумови виникнення неоортодоксальних тенденцій у релігійних уявленнях про людину і світ початку ХХ ст. Особлива увага зосереджується на вивченні відношення та використання С. К'єркегором і прихильниками "діалектичної теології" засад протестантської ортодоксії.

Ключові слова: екзистенціалізм, діалектичний метод С. К'єркегора, "діалектична теологія", діалектика Г. Гегеля, протестантська ортодоксія, неоортодоксія.

L. Stasiuk. Kierkegaard and "dialectical theology"

The article deals with the problem of the influence of existentialism of S. Kierkegaard on the formation and development of the ideas of "dialectical theology" representatives. It turns out that an important theoretical basis for the neo-orthodox outlook is his "existential" dialectic, approval of irrational knowledge of God and the world, etc.

It reveals the essence of the critique of the Danish philosopher of Hegel's dialectic as a background for neo-orthodox trends in religious ideas about the human and the world in the early twentieth century. It shows that S. Kierkegaard believed in the subjectivity of the truth and the dialectic, focusing on the individuality of human existence, choice and action, searching for the truth in irrational paradigm, and denied Hegel's attempts to create the theory of the objective knowledge, criticized any universality, excessive logic and rationalism.

The particular attention is focused on S. Kierkegaard and the supporters of the "dialectical theology" attitude study and use of the Protestant orthodoxy principles. In particular, it appears that the Protestant origin of Kierkegaard's outlook stipulates his commitment to Lutheran doctrine, especially to the idea of restoration by means of freely choosing of the individual relationship to God, the idea of the justification of faith in faith itself, the concept of non-comparability of divine and human principles. The author disclosed the content of the basic orthodox principles of M. Luther and J. Calvin, who developed the markers of the "dialectical theology" in their theories.

Keywords: existentialism, dialectical method of S. Kierkegaard, "dialectical theology", Hegel's dialectic, Protestant orthodoxy, neo-orthodoxy.

Л. Стасюк. Кьєркегор и "диалектическая теология"

В статье исследуется проблема влияния экзистенциализма С. Кьєркегора на становление и развитие идей представителей "диалектической теологии". Раскрывается сущность критики датского философа гегелевской диалектики как предпосылки возникновения неоортодоксальных тенденций в религиозных представлениях о человеке и мире начала ХХ в. Особое внимание сосредотачивается на изучении отношения и использования С. Кьєркегором и сторонниками "диалектической теологии" основ протестантской ортодоксии.

Ключевые слова: экзистенциализм, диалектический метод С. Кьєркегора, "диалектическая теология", диалектика Г. Гегеля, протестантская ортодоксия, неоортодоксия.

Грунтовнішому розумінню соціокультурних трансформацій, особливостей міжособистісних комунікацій та осягненню людиною своєї сутності сприятиме звернення до екзистенціалізму як до однієї зі стрижневих і найвпливовіших течій у сучасній філософії та суспільній думці. Сьогодні ми стаємо свідками того, як девальвується вагомість науки у духовних процесах суспільства, дегуманізуються міжлюдські відносини, уніфікується індивідуальне буття людини, перед якою постає необхідність не лише пошуку переконливих і достовірних відповідей на поставлені світоглядні запитання, а й потреба бути здатним за будь-яких комунікативних умов зберегти свою самість, неповторність, унікальність, що зумовлює практичну значущість і актуальність тематизації екзистенції. Адже прибічники екзистенціалізму культивують проблематику утвердження та втілення людиною свого буттєвого проекту за різних несприятливих обставин.

Структурування, новий погляд на духовні надбання попередніх генерацій і набуття ними впорядкованого розмаїття стають для людини тими життєвими підвалинами, які уможливають забезпечення їй сталості у процесах буттєвих перетворень, а екзистенційне знання сприяє осмисленню ще невідкритих векторів людської суб'єктивності. Так, провідні ідейні та релігійні течії ХХ ст. намагалися формувати уявлення про автентичність і мораль людини на основі її екзистенції, її безпосереднього буття "тут" і

“тепер”. Одним із таких впливових напрямів протестантської думки стала “діалектична теологія”, яка визначила основні орієнтири і зміст подальшого розвитку протестантської теології у контексті “антропологічного повороту” філософії початку ХХ ст. Своєрідною предтечею “діалектичної теології” є ідейна спадщина С. К’єркегора, насамперед у питанні розуміння людського буття як скупчення постійних нездоланих суперечностей, а отже, неможливості синтезу протилежностей, як це передбачала гегелівська діалектика.

Нині існує численна теологічна і філософська бібліографія, присвячена аналізу творчості С. К’єркегора як філософа, релігійного мислителя, письменника. Особливу цікавість викликають праці зарубіжних авторів А. Бергесса, Ж. Дерріда, Дж. Паттісона, Жд. Капуто, Л. Макі та інших. Суперечлива рефлексія к’єркегорівської філософії іноді спричиняла антитетичні оцінки його творчості, що відображено у здобутках російських і українських авторів Б. Биховського, П. Гайденко, С. Ісаєва, В. Пігулевського, П. Сауха, О. Суховія, А. Фрішмана, З. Хусаї та інших.

Осмилюють феномен “діалектичної теології” У. Басланд, Г. Боркнам, Е. Буш, О. Вебер, Й. Диркен, Г. Фріс, В. Шмітхальс, М. Еванг та інші, які виявляють філософські інтенції І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, С. К’єркегора, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра у вченнях носіїв неоортодоксальних переконань. За радянської доби низка історіософських та релігійних аспектів “діалектичної теології” висвітлюється у працях Г. Габінського, В. Гараджи, М. Трофімової, Д. Угриновича, а за пострадянських часів – у наукових доробках С. Аверинцева, П. Гуревича та інших. Джерельною базою нашого дослідження стали також сучасні релігійно-філософські теорії російських науковців В. Антропова, О. Ворохובהва, О. В’язовської, В. Лобаєва, А. Миронової, Т. Ліфінцевої, В. Федорова та інших, які акцентують увагу на житті й творчості провідних діячів “діалектичної теології” та вітчизняних фахівців В. Докаша, П. Кралюка, В. Любашенко, Р. Соловія, М. Черенкова, П. Яроцького та інших, які узагальнюють релігієзнавчо-філософські засади ортодоксального протестантизму за конфесійними ознаками. Однак у вищевказаних студіях не достатньо наголошується на концептуалізації впливу к’єркегорівської екзистенційної традиції на зародження неоортодоксальних тенденцій у контексті демаркації відношення С. К’єркегора і представників “діалектичної теології” до вчень ортодоксального протестантизму.

Отож, метою нашого дослідження є експлікація впливу к’єркегорівської екзистенційної філософії на формування поглядів речників “діалектичної теології”. Для реалізації мети необхідно виконати такі завдання: розкрити сенс тих ідей к’єркегорівської екзистенційної традиції, які безпосередньо вплинули на процес становлення “діалектичної теології”; окреслити зміст інвективи С. К’єркегора проти Г. Гегеля, що стала своєрідним поштовхом для формування неоортодоксальних переконань; з’ясувати особливості відношення, можливого абсорбування й відновлення С. К’єркегором і “діалектичною теологією” ідей та концепцій протестантської ортодоксії М. Лютера та Ж. Кальвіна.

Засновник “діалектичної теології” К. Барт вважав переконливим к’єркегорівській діалектичний метод і надалі представники “діалектичної теології” сприйняли цей метод розв’язання філософських проблем, відтворили низку його екзистенційних викликів. Якщо гегелівська діалектика прагне створення конгломерату протилежностей та використання окрім наявного у тезисі й антитезисі знаходження чогось третього, то у діалектичному методі С. К’єркегора вибір пропонується робити у межах наявних протилежностей, тезису і антитезису. Саме тому датський мислитель, визначаючи діалектику Г. Гегеля хибною, критикує її не лише за надлишкову об’єктивізацію і логічність, а й за те, що внаслідок заперечення антитезою тези утворюється синтез, а це призводить до пріоритетності у гегелівській діалектиці негативного. “Наскільки нелогічним, – як слушно зазначає С. К’єркегор, – повинен бути рух у логіці, якщо негативне – зло, і наскільки неетичною повинна бути етика, якщо зло – це негативне” [6, с. 121].

Варто зауважити, що критика С. К’єркегором ідей Г. Гегеля стала певною підготовкою зародження неоортодоксальних тенденцій у філософській теології кінця ХІХ – початку ХХ ст. Загальновідомо, що за часів С. К’єркегора у філософській парадигмі панувала гегелівська система з оперттям на абстрактні істини і сутності, акцентуації на раціонально-логічному способі осягнення світу та людини. Протестантський теолог А. Швейцер, характеризуючи реакцію на славнозвісну гегелівську формулу “Все розумне дійсне і все дійсне розумне”, заявив, що з моменту її написання “розпочалося ХХ століття з його технобіссям і напором сцієнтизму” [5, с. 105], в результаті чого відбувалося безумовне ігнорування інтровертного буття індивіда та маргінезація його суто екзистенційної свободи. Означена ситуація певним чином провокує виникнення ідей про пріоритетність непідвладності людського буття логічному аналізу, про своєрідну невичерпність філософії об’єктивного ідеалізму і таким чином “інвектива К’єркегора проти філософії Гегеля стане зрозумілою, якщо взяти до уваги її панівне становище в інтелектуальному житті” [3, с. 16].

Позитивним аспектом домінування філософії Г. Гегеля для впровадження екзистенційної традиції є те, що вона мотивувала датського мислителя до фундаментальнішого дослідження внутрішньої сутності людини, її екзистенції, виявленої у вільному виборі, комунікаціях, розкритті її індивідуального призначення, особливо у ситуації потрапляння людини на межу буття й небуття. Будучи антиномічною гегелівській діалектиці суперечностей, суб’єктивна діалектика С. К’єркегора “розривала діалектичну

єдність суперечливих моментів” [7, с. 45] і репрезентувала внутрішній вибір людини перед непростою дилемою “або-або”, тобто вибору між добром і злом, у якому відповідно до його альтернативної концепції відсутня перспектива особистісного вибору, а отже, і потреба у безкінечному примиренні, і якщо можна говорити “про якесь примирення, то лише примирення совісті із здійсненими діями за умови каяття” [4, с. 250]. У к’єркегорівському трактуванні протилежності існують за умов взаємовиключення та наявності альтернативного вибору “або-або”, проте у гегелівському баченні становлення індивідуального “Я” визначається єдністю протилежностей буття та небуття у вищому синтезі. Крім того, гегелівська філософія констатувала безальтернативне опосередкування незалежно від сфери добра чи зла, що зумовлювалося надмірною об’єктивізацією і логічністю.

Особливий ригоризм С. К’єркегор спрямовує на заперечення гегелівського постулату про ототожнення буття і мислення й наголошує, що мислення повинне підкорятися вимогам як релігійного, так і етичного існування. Невід’ємним інгредієнтом імплікації релігії та суб’єкта постає релігійна етика, оскільки саме етичною, а не пізнавальною, на його думку, повинна бути істинна суб’єктивність. Підкреслимо, що кальвінізм спростовує розмежування між “окремою людиною” і “етикою” (у розумінні Серена К’єркегора), хоча у питаннях релігійної віри людина тут повністю полишена сама на себе” [2, с.125].

За переконаннями датського мислителя, єдиною вивіреною основою реабілітації людського відчаю і тривоги є Бог, до істинної віри в якого повинен підштовхувати стан екзистенційної кризи. Звернемо увагу, що віру він розглядає як найвище в людині і як безапеляційну умову постання перед Богом, а також стверджує те, що віра взагалі не потребує осмислення, оскільки всі роздуми відбуваються у контексті всезагального, яке мислитель спростовує і зосереджує філософські інтенції на індивідуальності людського існування. Підвищуючись над раціоналістичною парадигмою, над всезагальним, к’єркегорівська віра “не зважає на те, що наше мислення знаходить можливим і неможливим, так як і етика проголошує дозволені і недозволені” [10, с. 110]. У цих к’єркегорівських потенціях виразно простежуються мотиви ортодоксії М. Лютера, де єдиним способом отримання Божественної благодаті утверджується особистісна віра та індивідуалізм як вияв активності, підприємливості, виконання земного обов’язку, покликання та повсякденної діяльності у професійному просторі як “найвищий прояв християнської любові до ближнього” [2, с. 71]. До речі, систематизованіше і ширше ця ідея проповідується у теологічних розвідках Ж. Кальвіна, де “невтомна праця в рамках своєї професії” [2, с. 127], стає важливою передумовою впевненості кальвініста у спасінні.

Повертаючись до мотивів лютеранської ортодоксії у візіях С. К’єркегора, співзвучним його вченню є лютеранське твердження про неможливість існування ніяких раціональних чинників для віри через спотворення розуму людським гріхом та егоцентризмом і через нездатність апіорі проникати у таїну милості Бога, оскільки вона пізнається виключно за допомогою віри. Своєю чергою, К. Барт, усвідомлюючи значущість ідей С. К’єркегора про насамперед ірраціональність соціального буття та відчуження людини від Бога, для аналізу і пошуку ефективних моделей виходу з ситуації кризи ustalених соціокультурних та релігійних цінностей, переконань “намагався поєднати їх з ортодоксальними протестантськими доктринами невикорінної гріховності людини, неосаяжності Бога розумом, спасіння через благодать” [9, с. 46].

Не лише К. Барт брав за основу свого вчення деякі погляди С. К’єркегора, а й інші прихильники “діалектичної теології” поділяли і підкреслювали значущість його творчості. Зокрема, П. Тілліх вважав, що С. К’єркегор як представник релігійного напрямку екзистенційної філософії “створив “діалектичну” психологію, яка зробила величезний внесок в антираціоналістичний і антимеханістичний підходи тлумачення людської природи” [8, с. 315–316]. Хоча, на перший погляд, може скластися думка, що у відношенні до протестантської ортодоксії між ними існують певні розбіжності, адже С. К’єркегор вважав лютеранство регресом релігії, тоді як діалектичні теологи намагалися актуалізувати теологію М. Лютера і Ж. Кальвіна. Проте при ґрунтовнішому дослідженні уточнюється, що критика стосувалася ідей М. Лютера, у яких С. К’єркегор вбачав деякі елементи раціоналізації релігії, проте насправді зачинатель Реформації, як уже було нами підкреслено, виступав проти раціонального обґрунтування віри, проголошував її Божим даром і загалом наголошував на необхідності звільнення релігійного життя від схоластичного раціоналізму.

Саме з ідеєю пошуку обґрунтування віри не в розумі, а в самій вірі С. К’єркегор погоджується з М. Лютером, що знаходить продовження у представників “діалектичної теології”, а саме у їх переконанні щодо беззмістовності будь-яких раціоналістичних суджень про Бога, оскільки людською мовою неможливо розкрити його суть. Відтак, К. Барт у роботі “Очерк догматики”, розкриваючи значення християнської віри і сутність вірування, задля посилення власної аргументації опирається на таку цитату М. Лютера: “Вірую, що ні своїм розумом, ні своєю силою не можу вірити в Господа мого Ісуса чи прийти до нього” [1, с. 26].

Формуючи екзистенційну діалектику як нову історичну форму, неперевершеною і “найдивнішою” С. К’єркегор вважав діалектику віри, віддалену від об’єктивного судження. Звичайно ж, релігійний мислитель, не ігноруючи значущості людських почуттів, радощів, страждань тощо, вагомими

визначає духовні виміри буття людини, де діалектика віри як внутрішній емоційно-вольовий акт розгортається в особливих екзистенційних категоріях, таких як “абсурд”, “відчай”, “страх”. Адекватному представленню трагічного і парадоксального буття людини у світі, вираженого в досягненні невідворотності смерті, відчаю і страху, сприяє, за С. К’єркегором, розроблена ним “екзистенційна” діалектика, де страх трактується як відчужена сила, що захоплює людину, і вона через невизначену боязнь не може і не хоче звільнитися від нього. Життєві перипетії підштовхують до пошуку підвалин людського буття, Начала, що не знає страху, яким стає лише прийнятий виключно завдяки вірі Бог. Отож страх, на думку філософа, відіграє роль перехідної ланки до віри як до найсублімованішого душевного стану людини. Засновник “діалектичної теології” також використовує категорію “страх” проте в іншому розумінні. У своїх лекціях він зазначає, що “найсерйознішою перепоною для віри завжди є зверхність і страх у людському серці” [1, с. 31]. Життя людини, продовжує К. Барт, – це постійне коливання між зверхністю і страхом, через що проривається лише віра і від чого людина не може сама звільнитися. Утім і у С. К’єркегора, і у неортодоксів орієнтиром на шляху людини до Бога є визнання ірраціональності, трагічності та парадоксальності свого існування.

Таким чином, можемо дійти висновку, що передусім “екзистенційна діалектика” та ідея про ірраціональне обґрунтування віри С. К’єркегора стали вагомим теоретичним началом “діалектичної теології”. Одним із ключових чинників зародження неортодоксальних тенденцій є антагонізм к’єркегорівської суб’єктивної діалектики віри гегелівському об’єктивізму й раціоналізму. Світогляд С. К’єркегора в загальному розвивався у релігійному просторі протестантської традиції, критичні зауваження лютеранській теології мали передусім зовнішній характер. Виразники “діалектичної теології”, відмовляючись від формального догматизму, прагнуть оновлення християнства шляхом повернення до основоположних вчень і доктрин ортодоксального протестантизму.

У перспективі ґрунтовного розгляду потребує питання впливу к’єркегорівського парадоксального погляду на віру та парадоксальності загалом, зумовлених апелюванням датського мислителя до суб’єктивного, на розвиток “діалектичної теології”.

Література:

1. Барт К. Очерк догматики. Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 года / Карл Барт / Перевод с немецкого Ю. А. Кимелева, под редакцией Д. М. Носова. – Санкт-Петербург : Издательство “Алтея” (СПб), 1997. – 272 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер / Перекл. з німецької О. Погорілого. – К. : Основи, 1994. – 261 с.
3. Долгов К. От Киркегора до Камю. Очерки европейской философской этической мысли XX века. – М. : Искусство, 1990. – 388 с.
4. Киркегор С. Наслаждение и долг / Серен Киркегор / Гармоническое развитие. – К. : Aer land, 1994. – С. 225-419.
5. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / Сергій Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
6. К’єркегор С. Понятие страха // Страх и трепет / Серен К’єркегор. – М. : Республика, 1993. – С. 115–248.
7. Кузьменко И. Интерпретация этического учения К’єркегора в советской историко-философской литературе / И. Кузьменко // Вопросы истории этической мысли в преподавании этики. – М. : Московский университет, 1991. – С. 41–48.
8. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих ; пер. с англ. – М. : Юрист, 1995. – 479 с.
9. Християнство: Словарь / под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др. – М. : Республика, 1994. – 559 с.
10. Шестов Л. Киркегради екзистенціальна філософія (Глас вопиющего в пустыне) / Лев Шестов. – М. : Прогрес-Гнозис, 1992. – 304 с.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування А. Є. Залузжя

УДК 1:37

Галина Берегова

АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

У роботі порушено проблеми сучасних філософських досліджень у системі вищої освіти України, обґрунтовано актуальність, визначено напрями та стратегічну роль філософських досліджень на сучасному етапі розвитку українського суспільства.

Зазначено, що сучасні дослідження з філософії освіти полягають у соціально-філософській концептуалізації світоглядно-формуючого потенціалу філософського знання у вищій школі України, обґрунтуванні й розробці нового концептуально-методологічного підходу до формування особистості майбутнього фахівця засобами філософських наук, надання науково-обґрунтованих пропозицій і рекомендацій щодо вдосконалення змісту, методів і прийомів навчання, учіння й виховання студентів у контексті гуманізації і гуманітаризації вищої освіти.

Ключові слова: філософія освіти, вища освіта, навчально-виховний процес, світогляд особистості, гуманізація, гуманітаризація, філософсько-освітні концепції.

G. Beregova. The topicality of the Philosophical Research in the System of Higher Education of Ukraine

The article raises the problems of contemporary philosophical research in the system of higher education in Ukraine and outlines the ways of their possible and rational solving in view of the need for developing new approaches to training and education of the younger generation.

Referring to the teaching methodology enriched with social and humanitarian issues and aspects of humanizing education as well, the topicality of the problem is grounded, the directions and strategic role of the philosophical studies at the current stage of the development of Ukrainian society are determined.

The article highlights the fact that philosophy provides a new level of understanding the educational and training issues, programming the changes in higher education by means of purposive selection of the educational material, which is based on practical results of educational activities.

It is indicated that the current research in philosophy of education lies in the social and philosophical conceptualization of outlook-forming potential of philosophical knowledge in higher education of Ukraine, the justification and development of a new conceptual and methodological approach to the formation of identity of future professional by means of philosophy, the provision with scientifically based suggestions and recommendations for improving the content, methods and techniques of teaching, learning and training the students in the context of humanization and humanitarization of higher education.

The tentative trends of contemporary philosophical research in the sphere of higher education in Ukraine are outlined, the main of which being the humanistic culture-forming potential of philosophy in the system of education and training of future generations; the meaningful filling of philosophical knowledge in higher education depending on specialty and specialization, the humanization and humanitarization of the national higher education and the development of new concepts of philosophy of education and technologies of forming the value-normative outlook of an individual as well.

The paper makes the conclusions about theoretical and practical value of philosophical and educational research in Ukraine that consist in justification and implementation of the educational concepts that make it possible to use philosophical knowledge as a tool for forming an outlook pragmatically focused on the social and educational outcome (forming a person of the future who is able to ensure the survival of the civilization and mankind) and to contribute to the creation of a new system of training highly qualified specialists in the information society according to the requirements and challenges of the time.

Keywords: philosophy of education, teaching and educational process, higher education, personal outlook, humanization, humanitarization, philosophical and educational concepts.

Г. Береговая. Актуальность философских исследований в системе высшего образования Украины

В работе затронуты проблемы современных философских исследований в системе высшего образования Украины, обоснована актуальность, определены направления и стратегическая роль философских исследований на современном этапе развития украинского общества.

Указано, что современные исследования по философии образования состоят в социально-философской концептуализации мировоззренческо-формирующего потенциала философского знания в высшей школе Украины, обосновании и разработке нового концептуально-методологического подхода к формированию личности будущего специалиста средствами философских наук, предоставление научно-обоснованных предложений и рекомендаций относительно усовершенствования содержания, методов и приемов обучения, учения и воспитания студентов в контексте гуманизации и гуманитаризации высшего образования.

Ключевые слова: философия образования, высшее образование, учебно-воспитательный процесс, мировоззрение личности, гуманизация, гуманитаризация, философско-образовательные концепции.

В умовах реформування сучасної української системи вищої освіти найголовнішим завданням є створення якісно нової системи підготовки високоосвічених спеціалістів інформаційного суспільства, які відповідатимуть вимогам і викликам часу. Ці завдання актуалізуються з огляду на сучасні трансформаційні процеси в Україні, що висувають перед фаховою освітою необхідність розробки оновлених підходів до навчання й виховання молодого покоління з метою науково-філософського розуміння глобальних проблем сучасності та можливостей їх вирішення.

Осмилення феномена освіти розпочинається з часів античної філософії й логічно продовжується французькими просвітниками, представниками німецької класичної філософії та німецького гуманізму, прихильниками антропологічної філософії, екзистенціалістами, послідовниками прагматизму, аналітичної філософії і постмодерністами [5].

Цінними для дослідження теоретичних засад філософії освіти у сучасному соціокультурному просторі є ідеї, що містяться у роботах з проблем інформатизації та глобалізації освітнього простору (П. Аветисян, М. Акулич, Н. Бурбулес, Т. Бган, Е. Брадман, В. Зінченко, Ю. Драгнев, О. Карпюк, К. Монкмен, В. Меламуд, М. Триняк та ін.), філософського осмилення феномена освіти в історії педагогіки (Б. Бім-Бад, П. Монро, Ф. Кордаско, Р. Пітерс, Е. Кабберлі, А. Джуринаський та ін.).

Теоретично обґрунтували та сформулювали основні проблеми філософії освіти такі зарубіжні автори, як Дж. Дьюї, С. Гессен, В. Морріс, К. Томпсон, Г. Уліх, А. Уестон, У. Франкена та ін. Актуальними для визначення світоглядних засад філософського знання з огляду на гуманітаризацію вищої освіти є роботи представників гуманітарної філософії освіти, серед яких Г. Ноль, Е. Венігер, В. Флітнер, Г. Рот, Г. Здарзил, М. Лідтке, О. Больнов, І. Дерболав, К. Данелт, М. Лангевелд, М. Бубер, А. Петцелт, К. Шаллер, К. Мелленхауер, А. Ілліч, П. Фрейре, Д. Ленцен, В. Фішер, К. Вюнше, Г. Гізеке, С. Ароновітц, У. Долл й ін.

Аналізували освіту з аксіологічних позицій У. Баглі, О. Барліт, Г. Глухова, А. Єрмоленко, О. Картавих, Т. Косенко, Н. Крилова, І. Кузнецова, В. Малахов, М. Марчук, С. Михайлюк, М. Розов, Р. Хамфрей, з позицій гуманізації освіти – Ш. Амонашвілі, І. Аносов, Г. Балл, Г. Вольт, С. Ламон, Дж. Міллер, Г. Корнетов, С. Пальчевський, І. Родігіна, М. Романенко, Т. Свердлова, З. Паттерсон та ін.

Суттєво збагатили педагогічну методологію соціально-гуманітарною проблематикою, освітньою аксіологією, аспектами гуманізації освіти російські філософи ХХ–ХХІ ст. М. Алексєєв, О. Анісімов, Б. Гершунський, Е. Гусинський, А. Запесоцький, В. Розін, І. Семенов, Н. Сухова, М. Піщулін, Ю. Огородников, Г. Щедровицький, Е. Ільєнков й ін. [17].

Досить вагомим є методично-методологічний внесок у філософію освіти сучасних українських науковців, які плідно й активно працюють у сфері освіти та її модернізації, – В. Андрущенко, О. Базалука, А. Бичко, В. Беха, А. Бойко, В. Брюховецького, В. Вашкевича, Е. Герасимової, Л. Горбунової, Д. Дзвінчука, І. Добронравової, Т. Жижко, В. Загороднюка, С. Клепка, В. Кременя, К. Корсака, І. Книш, І. Кузнецової, М. Култаєвої, В. Кушерця, М. Левківського, В. Лутая, М. Михайлова, М. Михальченка, В. Муляра, І. Надольного, Л. Панченко, З. Самчука, Н. Скотної, В. Пазенка, І. Предборської, С. Черепанової, В. Шевченка й багато ін. [18].

Однак, попри велику кількість робіт, присвячених осмиленню філософських аспектів вищої освіти, окремі актуальні освітні проблеми у вітчизняних вищих навчальних закладах ще не знайшли стійкого й загальноприйнятого вирішення.

З огляду на вищезазначене, метою статті є обґрунтування актуальності філософських досліджень у системі вищої освіти України на сучасному етапі розвитку суспільства. У роботі відсутнє намагання надати філософським ідеям тільки практичної значущості й тим самим замінити “застарілу” педагогіку філософією освіти, оскільки завдання філософії вбачаємо не лише в досягненні практичних результатів, а й у забезпеченні нового рівня розуміння проблем освіти й виховання, що за допомогою узагальнених підходів і методів філософії передбачає передусім зміни у змістовому наповненні вищої вітчизняної освіти шляхом цілеспрямованого відбору навчального матеріалу, який здійснюється лише з урахуванням практичних результатів навчально-виховної діяльності.

Безперечним є той факт, що філософське знання у вищій школі здійснює стратегічну функцію у житті сучасного суспільства, що полягає у формуванні світоглядних позицій особистості студента, вибудовуванні його ціннісної ієрархії та коригуванні майбутньої професійної діяльності.

Висловлюємо тверде переконання в тому, що в основу дослідження світоглядно-формуючого потенціалу філософського знання у вищій вітчизняній школі варто покласти прагматистсько-інструменталістське вчення Дж. Дьюї, глибоко переконаного у дослідницькій ролі філософії щодо педагогіки. У методичних підходах до вивчення філософських дисциплін у ВНЗ доречно використовувати прагматизм (від грец. “*πραγμα*” – дія) як чинник практики та методологічний принцип філософії, оскільки саме в прагматизмі більшість філософів вбачає основу для подолання кризових явищ сучасної філософії та її виходу за межі академічної сфери в галузь широкої світоглядно-орієнтуючої проблематики. Методологічним компонентом прагматизму є інструменталізм, що був обґрунтований у вченнях У. Джеймса

та Дж. Дьюї і набув автономності в сучасній філософії науки як інтерпретація мови науки, структури, функцій і напрямів розвитку наукових філософсько-педагогічних теорій [11].

Інструменталізм у філософії освіти, на нашу думку, потрібно розглядати як філософсько-методологічну настанову, відповідно до якої продукти свідомості людини (поняття, моральні й естетичні ідеї, наукові теорії, гіпотези та ін.) постають засобами пристосування до навколишнього середовища, внесення у нього визначеності й порядку, перетворення дійсності в "зрозумілий" і зручний для життя світ. Такі засоби, тобто "інструментарій", освоюється людьми в процесах спільної діяльності, виховання і навчання та застосовуються для вирішення практичних проблем, адже інструменталізм як філософське підґрунтя сучасної освіти подає більш глибоке розуміння таких понять і їх дуалістичного співвідношення, як теорія і практика, досвід і розум, почуття і мислення, моральне і фізичне тощо, та змушує відшукати саме у філософії як загальне спрямування навчально-виховного процесу у вищій вітчизняній школі, так і його інструментарій з огляду на необхідність раціонального використання гуманістично-культуротворчого потенціалу освіти.

Особливо підсилюють актуальність філософських досліджень у системі вищої освіти України наукові роботи В. Андрущенка з комплексних проблем філософії, змісту та модернізації освіти, статусу глобальних цінностей і функцій освіти в системі суспільної організації та самоорганізації, О. Базалука – детермінуючий вплив системи освіти на формування реалій інформаційного суспільства, формування планетарно-космічного типу особистості, образу людини майбутнього, С. Клепка – осмислення і вирішення головних проблем сучасної освіти й освітньої політики в демократичному суспільстві, оптимальний шлях розвитку системи освіти України в європейському контексті, В. Лутая – сучасні філософські системи та проблеми формування світоглядів ХХІ ст., синергетична парадигма освіти, М. Култаєвої – культурно-освітня сфера, розум в освіті та життєтворчості сучасної людини й ін. [1; 3; 6; 7; 12; 13; 14; 18].

Розглядаючи проблеми коригувальної функції філософської компоненти в системі сучасної вітчизняної вищої освіти, вважаємо за потрібне спиратися на низку важливих соціокультурних чинників: 1) кризовий стан освіти в результаті переходу суспільства від постіндустріального до інформаційного стану, що вимагає нової класифікації та перегляду змісту знань, покликаних забезпечити інформаційний арсенал особистості майбутнього фахівця й ціннісно-сміслову обґрунтування його діяльності; 2) актуальність сучасного соціокультурного повороту до теорії загальнолюдських цінностей, що вимагає нових підходів до процесу формування особистості нового типу, здатної міркувати категоріями космічних масштабів і від освітнього рівня якої залежить якість життя людей не тільки певної країни, а й усієї планети; 3) необхідність спрямування та коригування освітньо-виховного процесу майбутніх фахівців шляхом гуманізації та гуманітаризації освіти з метою формування образу "людини майбутнього".

Зважаючи на світоглядно-формулюючий потенціал філософського знання у вищій вітчизняній школі, сфера філософії освіти охоплює обґрунтування аксіологічних і психолого-педагогічних передумов становлення світогляду нової, сучасної особистості майбутнього фахівця. Спираючись на дослідження О. Базалука, С. Клепка, М. Піщуліна, Ю. Огородникова й ін. [7, с. 15], зорієнтовані на формування нового, планетарно-космічного типу особистості, до основних категорій сучасної моделі вищої вітчизняної освіти зараховуємо:

- універсальність як здатність освіченої особистості результативно діяти в широкому діапазоні сфер життя;
- цілісність змісту освіти, яка утримує цілісність буття в поєднанні навчальних предметів, методів викладання й учіння, що спираються на інтелект, відчуття, інтерес до пізнання, а також духовну єдність світу та студента, не розділяючи їх на об'єкт і суб'єкт пізнання;
- фундаментальність концептуального вивчення законів світу, виокремлення фундаментальних сенсів буття, спрямованість освіти на універсальні й узагальнені знання, істотні й стійкі зв'язки, на структурний і змістовний перегляд навчальних курсів, їх узгодження з метою вироблення єдиних культурно-науково-освітніх просторів;
- компетентність і професійність, що за своїм значенням протилежні вузькій спеціалізації й охоплюють таку обов'язкову якість, як етична позиція до предмета вивчення та дослідження в контексті гармонії дієвості, практичності й людяності;
- гуманізацію та гуманітаризацію як процеси приведення освіти, її змісту і форми відповідно до природи людини, її душі та духу.

Безперечно, вища освіта майбутніх поколінь постає одним із найбільш важливих і динамічних елементів соціальної інфраструктури, адже від ефективності освітньо-виховної діяльності суттєво залежить успіх як соціально-економічних перетворень, так і спроможність українського суспільства переломити наростаючі негативні тенденції в розвитку духовної культури, відродити й збагатити найвищі моральні ідеали й життєві пріоритети людини.

Сучасні дослідження у галузі філософії освіти полягають в актуалізації та соціально-філософській концептуалізації світоглядно-формулюючого потенціалу філософського знання у вищій школі України, обґрунтуванні й розробці нового концептуально-методологічного підходу до формування світогляду

особистості майбутнього фахівця засобами філософських наук, надання науково-обґрунтованих пропозицій і рекомендацій щодо вдосконалення змісту, методів і прийомів навчання, учіння й виховання студентів у контексті гуманізації і гуманітаризації вищої освіти.

Відправним пунктом вищезазначених наукових досліджень може стати гіпотеза про необхідність обґрунтування та практичної реалізації нових методологічних підходів до формування світогляду майбутніх фахівців засобами філософських наук з метою подолання негативних наслідків трансформаційних процесів в освіті України, спричинених, на думку В. Андрушенка, як важкою екологічною й демографічною ситуацією, спадом виробництва, зростанням бідності, захворюваності та злочинності, так і “деформацією моральних засад життєдіяльності суспільства” [3, с. 6].

Система сучасних філософських досліджень у галузі вищої освіти України, на наш погляд, може охоплювати й вирішувати низку проблем методично-методологічного характеру: 1) гуманістично-культуротворчий потенціал філософії в системі освітньо-виховного процесу; 2) філософсько-психологічно-педагогічні підходи до формування світогляду особистості як інтегративного утворення; 3) змістове наповнення філософського знання в системі світоглядних орієнтацій особистості майбутнього фахівця залежно від фаху та спеціалізації; 4) гуманізація та гуманітаризація вищої вітчизняної освіти як ключовий чинник особистісного самовираження та самореалізації майбутнього фахівця; 5) методологічні орієнтири ціннісно-нормативної моделі світогляду майбутнього фахівця; 6) розробка нових концепцій філософії освіти і технологій формування ціннісно-нормативного світогляду особистості тощо.

Як бачимо, об’єктом подібних досліджень постає філософське знання у вищій школі України в його цілісності та внутрішній єдності, що охоплює сукупність теоретичних, методично-методологічних і практичних основ формування ціннісно-нормативного світогляду сучасної особистості майбутнього фахівця засобами філософських наук. Предметом досліджень логічно визначається сутність і механізми світоглядно-формуючого потенціалу філософського знання, здатні забезпечити успішну підготовку відповідальних, творчих, активних молодих людей з метою згуртування нації та цивілізації у планетарно-космічному масштабі.

Методологія філософських досліджень у системі вищої освіти України зумовлюється проблематикою визначених дослідниками завдань, об’єкта та предмета соціально-філософського аналізу, характером і джерелами отримання необхідної інформації, а також положенням про те, що філософія освіти сама по собі є методологічним орієнтиром сучасних освітньо-виховних процесів, а філософське знання утримує в собі значний світоглядно-формуючий потенціал з урахуванням сучасної соціокультурної ситуації в Україні.

У процесі подібних досліджень доречно використовувати теоретичні, методологічні й емпіричні методи. Причому, як правило, теоретичні методи стосуються вивчення наукових праць з актуальних проблем філософії освіти, викладання філософських дисциплін у вищих навчальних закладах, а також у ході критичного аналізу вітчизняної та зарубіжної філософської, психолого-педагогічної та методичної літератури з досліджуваних питань і проблем.

Методологічну основу філософських досліджень у системі вищої освіти України можуть становити концептуальні положення філософських і психолого-педагогічних наук, досягнення вчених у галузі філософії освіти, психології та педагогіки, пов’язані з формуванням світоглядних позицій, теорією спрямування практичної діяльності й морально-ціннісною культурою особистості. Так, методологічні принципи поліфонії та діалогізму забезпечують процес творення смислового простору комунікативної природи сучасної освіти та надають можливість сформувати ціннісно-нормативну модель світогляду майбутнього фахівця, метод синергізму допомагає розкрити ефективність нових концепцій освіти у вишах України в умовах епохи глобалізації, структурно-функціональний метод надає змогу уточнити складне переплетіння екологічних, антропокосмічних і соціокультурних реалій. Емпіричний дослідницький блок може складатися з методів анкетування студентів і викладачів, спостереження за навчально-виховним процесом, опитування викладачів з метою узагальнення філософсько-педагогічного досвіду, а також охоплювати аналіз методичного забезпечення у вищих навчальних закладах освіти та педагогічний експеримент.

Важливим моментом філософсько-освітніх досліджень у вищій вітчизняній школі є наукова новизна виконаних робіт, яка полягає у виділенні на основі комплексного підходу до освітньо-виховного процесу вищих навчальних закладів ніким не досліджених аспектів проблеми. У зв’язку з цим філософсько-методологічний підхід до освіти визнає С. Довгаль, спираючись на твердження про те, що “філософія освіти забезпечує узагальнену відповідь на кризові питання, оскільки займається граничними основами освіти й педагогіки (місце і смисл освіти в культурному універсумі, розуміння людини та ідеалу освіченості, смисл та особливості педагогічної діяльності тощо), і на цій основі здатна розробляти форми оптимізації освітньої практики” [10, с. 147].

Сучасна вітчизняна соціокультурна реальність диктує необхідність суттєвих змін у тенденціях розвитку освіти як засобу розвитку людини, основними серед яких є: адаптованість системи освіти до освітніх, соціокультурних і духовних потреб особи (людське життя – найвища цінність); поліва-

ріантність освітніх закладів, установ, систем (національна школа, навчальні заклади стаціонарного, заочного, міського, сільського, спеціального типів), неформальна освіта й самоосвіта; нові відносини між освітою і суспільством (оперативне й ефективне задоволення потреб українського суспільства, демократизація суспільного життя через освіту, забезпечення свобод і прав людини тощо); подолання міжнародної ізоляції, входження у європейський і світовий освітянський простір; зростання ролі та значення загальнолюдських цінностей як критеріїв результативності освітянської діяльності. Ці й інші тенденції відображають складний і важкий шлях реформування системи освіти в Україні, піднесення її рівня до розвитку світової культури, вимог демократичних перетворень в українському суспільстві, суттєво допомогти у вирішенні яких і покликана філософія освіти.

Сучасні вітчизняні дослідження у галузі філософії освіти, на наш погляд, є взаємоперетином філософії та освіти як людських практик і соціально-культурних інституцій й окреслюють два основні моменти наявного стану вітчизняної освіти: 1) освіта не здійснює функцію виховання того типу світогляду, що дасть можливість вирішити глобальні проблеми людства; 2) офіційно діюча система освіти постійно відчужується від інтересів і цінностей людей. З огляду на стан сучасної соціокультурної реальності, філософсько-освітні дослідження потребують передусім, як уже зазначалося, нових концепцій філософії освіти, що полягають у дієвому цілеспрямованому впливі на особистість засобами філософських знань, а також нових освітніх технологій, які спрямовані на формування ціннісних орієнтацій особистості й виховання почуття глобальної відповідальності людини за свої дії. Окрім того, потребують подальшого розвитку проблеми методології формування світогляду особистості майбутнього фахівця у вищих навчальних закладах України, систематизації теоретико-методичних підходів до формування ціннісних орієнтацій майбутніх фахівців, розвиток аксіологічного потенціалу особистості студента, методика роботи над екологічною освітою та піднесенням рівня екологічної свідомості студентів, шляхи формування планетарно-космічного типу особистості під час набуття професійних компетентностей.

Сучасні філософсько-освітні дослідження покликані носити характер світоглядно-методологічних засад і методико-методологічних аспектів формування нових світоглядних позицій майбутніх фахівців, у зв'язку з чим виникає потреба у коригуванні таких навчальних курсів, як "Філософія освіти", "Соціальна філософія", "Практична філософія", не тільки для студентів філософських факультетів вищих навчальних закладів. Висновки та методичні рекомендації філософсько-освітніх досліджень повинні використовуватися як під час укладання навчальних планів ВНЗ України, так і в навчально-виховному процесі вищої вітчизняної школи загалом.

Отже, теоретичне та практичне значення філософсько-освітніх досліджень в Україні полягає в обґрунтуванні й запровадженні в навчально-виховний процес таких вітчизняних концепцій освіти, які дозволяють використовувати філософські знання як інструментарій формування світогляду з прагматистською спрямованістю на соціальний і педагогічний результат – формування людини майбутнього, здатної забезпечити виживання цивілізації й людства.

Теорія та практика освітньої діяльності переконує, що оволодінню знаннями й технологіями сучасної освітньо-виховної діяльності суттєво сприяє філософія освіти, яка, розвиваючись у галузі практичної філософії й утворюючи комплексне та міжгалузеве вивчення освітніх процесів, ефективно поєднує соціальні науки з педагогікою. Саме філософія освіти покликана зорієнтувати та змістовно наповнити педагогіку новими знаннями, методами, способами, які, завдяки новітнім освітньо-виховним методикам, втілюватимуться у практику формування духовного світу сучасного покоління.

Теоретичне обґрунтування й актуалізація гуманістично-культуротворчого потенціалу філософії освіти дає підстави на сучасному етапі розвитку суспільства розглядати філософію як загальну теорію виховання майбутніх фахівців, а структуру філософського знання як інструментарій навчально-виховного процесу з орієнтацією на формування нових світоглядних настанов майбутнього фахівця на засадах міждисциплінарного поєднання соціальних і природничих наук.

Необхідність подальшої роботи філософсько-освітніх досліджень, на наш погляд, посилюється недостатньою кількістю та низькою якістю філософсько-методичних розробок, присвячених виробленню нового, сучасного світогляду майбутніх фахівців різних галузей виробництва в умовах глобалізації, адже більшість робіт з педагогіки, психології і філософії освіти стосуються в основному формування особистості майбутнього вчителя, який, своєю чергою, впливатиме на вироблення ціннісних орієнтацій молоді.

Література:

1. Андрущенко В. П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу) / В. П. Андрущенко // Вища освіта України. – 2001. – № 1. – С. 11–18.
2. Андрущенко В. П. Філософія освіти в Україні: стан, проблеми та перспективи розвитку / В. П. Андрущенко, В. С. Лутай // Наукові записки АН ВШ України. – Вип. 6. – 2004. – С. 59–72.
3. Андрущенко В. П. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / Фундаментальні проблеми філософії освіти // В. П. Андрущенко. – Філософія освіти: Науковий часопис. – № 1. – 2005. – С. 5–17.

4. Андрущенко Віктор Петрович / Біографія // Офіційний сайт НПУ імені М. П. Драгоманова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.npu.edu.ua>.
5. Антология мировой философии. В 4-х томах. – Т. 1. – Ч. 1, 2: Философия древности и средневековья / [ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-сост. первого тома и авт. вступ. статьи) и др.]. – М. : Мысль, 1969. – 936 с.
6. Базалук О. О. Філософія освіти: її роль та місце в системі філософського знання / О. Базалук // Філософські обрії. – 2010. – № 23. – С. 187–200.
7. Базалук О. О. Філософія освіти : навчально-методичний посібник / О. Базалук, Н. Юхименко. – К. : Кондор, 2010. – 164 с.
8. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М. : Совершенство, 1998. – 608 с.
9. Гусинский Э. Н. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. – М. : Издательская корпорация “Логос”, 2000. – 224 с.
10. Довгаль С. А. Філософія освіти як галузь наукового знання / С. А. Довгаль // Соціально-гуманітарні науки: [зб. наук. праць] – К., 2009. – Випуск 32. – С. 146–151.
11. Дьюи Дж. Реконструкция в философии / пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова / Дж. Дьюи. – М. : Логос, 2001. – 161 с.
12. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С. Ф. Клепко. – Полтава: ПОІППО, 2006. – 328 с.
13. Лутай В. С. Рух на випередження (Реформування вищої освіти на основі становлення філософсько-методологічної парадигми постнекласичної науки) // Вища освіта України. – 2001. – № 2. – С. 33–43.
14. Лутай В. С. Філософія сучасної освіти : [навчальний посібник] / В. С. Лутай. – К. : Центр “Магістр-S” Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.
15. Пищулин Н. П. Философия образования / Н. П. Пищулин, Ю. А. Огородников. – М. : МГПУ, 1999. – 234 с.
16. Сухова Н. М. Становлення методологічних засад філософії освіти як пріоритетної галузі гуманітарного знання : автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.03 / Н. М. Сухова. – К. : АПН України. Ін-т вищ. освіти, 2001. – 17 с.
17. Філософія освіти : навчальний посібник / [за заг. редакцією В. Андрущенка]. – К. : Вид-во НПУ імені Н. П. Драгоманова, 2009. – 328 с.
18. Філософські абрисы сучасної освіти : [монографія] / [І. Предборська, Г. Вишинська В. Гайденко та ін.] ; за заг. ред. І. Предборської. – Суми : ВТД Університетська книга, 2006. – 226 с.

УДК 130.2:81'22

Вадим Усачов

УЯВЛЕННЯ СЕМІОЛОГІЇ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Культурно-історична антропологія виступає як своєрідне відображення розвитку людини впродовж тисячоліть. Автор здійснює бачення семіології як своєрідної рефлексії відображення культури людини та її світогляду. Культура стає горизонтом антропології. Досліджуються погляди на трансформацію і моделювання культури, де мовні дискурси існують як феномен розуміння людського існування.

Ключові слова: антропологія, дискурс, простір, семіологія, культура, мова, філософія, знак.

V. Usachev. Presentation of semiology as cultural and historical anthropology

Cultural and historical anthropology comes forward as original reflection of development of man during millenniums. The author realizes the seeing of semiology as original reflection of culture of man and its world view. A culture becomes the horizon of anthropology. The looks are explored on transformation and design of culture, where linguistic discourses exist as the phenomenon of understanding of human existence.

Key words: anthropology, discourse, space, semiology, culture, language, philosophy, sign.

В. Усачев. Представление семиологии как культурно-исторической антропологии

Культурно-историческая антропология выступает как своеобразное отображение развития человека на протяжении тысячелетий. Автор осуществляет виденье семиологии как рефлексии отображения культуры человека и его мировоззрения. Культура становится горизонтом антропологии. Исследуются взгляды на трансформацию и моделирование культуры, где языковые дискурсы являются феноменом понимания человеческого существования.

Ключевые слова: антропология, дискурс, пространство, семиология, культура, язык, философия, знак.

Антропологія, особливо філософська, на межі тисячоліть стала досить проблематичним вченням. Повернення до антропоцентризму вже нікого не цікавить. Етологія, коли людина вписується у простір тваринного світу, зокрема у працях Лоренца, певною мірою розчарувала, міфологема походження людини від мавпи, як і весь комплекс тваринного буття, є неадекватним для розуміння перспектив розвитку людського роду.

Метою статті є розгляд семіології як культурно-історичної антропології, яка стає більшою мірою інтерпретативною проблемою, або проблемою формування інтерпретативних парадигм на підставі реконструкції досвіду культуротворення. Йдеться про суб'єкт культури як радикально плюралізований продуцент, який діє в контексті розмаїття дискурсивних практик культури. Все це дає можливість описати семіологію як феномен філософської антропології і філософії культури.

Семіологічних дослідження проводили Р. Барт, Ж. Бодрійяр, М. Фуко, а також Ч. Пірс, Ф. де Соссюра. Важливу роль грають дослідження Ю. Лотмана, М. Мамардашвілі, О. П'ятигорського. Важливим є феноменологічний контекст антропологічних досліджень, який визначається в роботах М. Понті, Е. Гуссерля, особливо О. Лосева, який поєднав феноменологічний, естетичний і синергетичний виміри культури. Саме він дає своєрідну інтерпретацію культури, яку можна позначити як самовизначення людини у кожній точці свого існування: екзистенційного, культурно-історичного, естетичного, мистецького та будь-якого іншого [10, с. 114].

Теологія, яка розпалася на безліч конфесійних рефлексій (зокрема, протестантська теологія П. Тіліха, православна антропологія, починаючи від батьків церкви і досліджень С. Хоружего, В. Бичкова та інших), теж не дає відповідей на велику кількість запитань. Культурно-історичні виміри антропології все більше стають схожими на низку образів людини, які змінюють один одного у просторі культури. Тобто знову горизонтом антропології стає культура. Екзистенційний аспект у М. Гайдеггера [8, с. 79], навіть у творах філософів 60-х років у контексті постмарксистського мислення знову стає проблемою. Все більше людина стає знаком без предикатів. Немає означуваного, немає означального, а є знак, позначка з ознакою людяності людини як такої, яка існує у просторі часу й культури, яка має культуру. Проте глибинних основ культури лишається все менше і менше. Роль міжзнакових відношень зростає, бо насиченість знаків стає надзвичайно великою, предмет відсувається і симуляція стає домінативною.

Звідси – проблема симулякрів, проблема турботи, за М. Гайдеггером [9, с. 77], ризоми, що описують французькі постструктуралісти. Адже зараз слід говорити про стан пострадянської, або посткомуністичної, антропології, яка сформувалася у київській культурологічній школі. Це досить своєрідний простір, що має свої імена. Серед них ми можемо назвати М. Поповича, С. Кримського, В. Табачковського, М. Тарасенко, Є. Причіпія, І. Молчанова. Назвемо імена, які все більше у нас асоціюються із

марксистськими поглядами – П. Копнін, В. Шинкарук, І. Бичко, В. Иванов. Ці вчені не запламити себе ортодоксальним марксистом, як В. Межуєв, у якого “сродна праця” є набутком або субстанцією культури. Антропологічні ідеали київської школи – це складна реальність. Посилаючись на дослідження В. Табачковського, спробуємо реконструювати складний епістемологічний, риторичний, екзистенційний, космологічно-неосферний та інші виміри культурно-антропологічного дискурсу. Він належить уже історії, але ще не закінчив свого існування.

Виникає новітня антропологія, метаантропологія, пошуки обріїв людяності. Метаантропологія свідчить про межовість людського буття, людської істоти як такої. У метаісторії, або метакультурних дослідженнях, метакультурна парадигма змушує говорити, що етнокультурний горизонт є вузьким, як і проблема національного духу. Ми потрапляємо у планетарний розум, у планетарні комунікативні реалії сьогодення, у планетарну етику, за К. Апелем [5], або комунікативну етику, постійно мусимо розуміти, що лінгвосеміотичний підхід лишається тим ґрунтом, невпізнаною системою, або відсутньою системою, про яку говорить У. Еко [11, с. 134].

Все можна трансформувати, але мову трансформувати неможливо як спілкування, як розуміння. Якщо розуміння втрачається, то про феномен людяності говорити не можна. Тому лінгвосеміотичний підхід важливо розглядати технологічно, як винесений на поверхню всіх трансформацій і мовних дискурсів принцип моделювання феноменів культури, а можна розуміти імпліцитно, глибинно, як мовні сенсові адекватності, які існують як феномен розуміння – послання, надія, істина, що не можуть не визначатися словами, у вигляді певних сигніфікатив надсенсів людського існування.

Антропологічний аспект лінгвосеміотичних досліджень говорить про серединність. Серединним терміном між твариною і Богом є людина. Людина існує як певний знак між світом божественного, теологічного континууму і світом тваринним, природним Універсумом, де вона, відірвавшись від першого, так і не піднялася до другого. Усі боги схожі на людей, а всі тварини говорять людською мовою. Іншої мови людина не знає.

Ця метамова універсуму вписується у простір метаісторії, метакультури, стає мовою самовизначення людини [1, с. 308]. Тобто культурно-історична антропологія – це простір, який можна позначити як низку образів лютаантропологічної проблематики, що потребує своїх адекватностей, своєї семіосфери, за Ю. Лотманом, або свого семіологічного простору рефлексії.

В. Табачковський у дослідженні, присвяченому антропологічним роздумам постмодерного періоду, зазначає: що “Ми живемо в часи, коли прогулянки історією здійснюються з упевненістю, що в людським житті більше немає матерії, жодних ідеалів – тут панує принцип відсутності принципів” [2, с. 270]. Такий коментар, або епілог, до антропологічної проблематики продукує велику кількість проблем. Відсутність принципів, мети є лише маскуванням їх присутності в іншому вимірі і в іншому значенні.

В. Табачковський запитує: “Чи є в такій екзистенційній безвиході суть ситуації людського самоздійснення в добу постмодернізму? Адже у цьому випадку довелося б самовизначитися в царині якогось “беззась” (рос. мовою – “беспредела”). Порятунком від останнього стає те, що кожна людина, взаємодіючи зі світом, визначається (свідомо чи частіше несвідомо) принаймні щодо такого – бути їй “позитивною” – чи “негативною” соціальною істотою. Як позитивна істота, людина допомагає іншим і доповнює їх; як істота негативна вона перебуває з іншими у відношенні взаємної загрози і протистояння. Людина виступає як людина у двох альтернативних можливостях: вона може не зважати на інших людей або ж рахуватися з ними. У сучасній антропологічній літературі межові вияви цих можливостей протиставляються як тяжіння індивіда до права вчиняти насильство щодо інших і потерпати від їхнього насильства чи відмовлятися від такого права заради власної безпеки” [2, с. 271].

Такі абстрактні роздуми та проблема агресивності культури, агресивності світу як і нестриманого активізму, який свого часу визначав М. Гайдеггер, має свої ознаки. Це знакові конфігурації, що визначаються як певні верхівки екстремізму, екстенсивного здійснення цілепокладання людини або визначення її надлишкової мети. Вона у всіх на слуху – це планетарний активізм, це планетарне охоплення ойкумени, це людина, яка володіє світом, яка створює планетарну етику, релігію, це людина передусім.

Цю тему мало хто порушує. Лише у радянські часи Г. Батіщев у книзі “Діалектика творчості” говорив про діалектику творчості Універсуму. Говорив не про людину, не про суб’єкта творчості, яким вона є, а про Універсум. Відтак цікавим є аберації пошуку сенсів людини, пошуку її обріїв бачення, дії, поведінки і того, що називають стан у контексті культури, у контексті семіозу дій знаків, дії всіх вчинкових актів, настанов, які людину очолюють у вигляді реклами, тобто всього розвиненого простору метакультурних алюзій [7, с. 7–17].

Хто є суб’єктом усіх цих алюзій? Людина? Дуже важко сказати, що це людина. Для якого суб’єкта зорієнтовано усі ці продукування? Для людини? Теж дуже важко це сказати. Хто є цим проміжним метакультурним, або метаантропологічним, об’єктом, чи суб’єктом, до якого звертається ця величезна кількість продукуючих актів? Знову запитання лишається без відповіді – воно риторичне. Культура перебуває у стані проблематизації, як і антропологія, як, до речі, і весь гуманітарний комплекс наук, що шукають власні знакові, семіологічні засадничі принципи, але знайти їх не так просто.

В. Табачковський зазначає: "Започатковуючи у 60-ті роки антропологічний поворот у вітчизняній філософії, ми відштовхувалися від молодомарксистського ідеалу людини як суб'єкта світовідношення, який перетворює і створює довколишній світ і самого себе, розвиваючи свої сутнісні сили безвідносно до будь-якого, заздалегідь встановленого масштабу. Цей ідеал виник у марксизмі не "з доброго дива", а був запозичений з новоєвропейської гуманістичної традиції, помножений на антропоцентричні зазіхання доби індустріалізму та на "месіанізацію" наймасовішої соціальної верстви перших етапів цієї доби.

Формула "світ не вдовольняє людину, людина своєю діяльністю змінює його", як і формула пріоритетності "другої природи", витвореної у процесі змін "першої", спрямували на нестримний прогресизм, який рухається "стовповими шляхами", передбачає уніфікацію "різностей", яких сповнений світ.

І ось з'являється інша світоглядна орієнтація, спрямована не на нестриманий активізм суб'єкта світовідношення, а на його здатність діяти, вписуючись в уже наявні контексти. З'являється орієнтація, спрямована на пошук активного – проте не активістського співіснування – з отими "різностями", яких сповнено світ, орієнтація не на ієрархію, а на гетерархію – як природного, так і людського, культурного, інтелектуального тощо. На гетерархію, яка не терпить вторгнення, а передбачає те, що постмодерністи іменують "дбайливою роботою в контексті" [3, с. 273].

Прогресизм, як і надмірна активність теорії діяльності, що була панівною парадигмою марксистського типу мислення, раптом зникла. Замість них з'являється безліч постмодерних практик і виникає ситуація не лише плюральності світу, а й децентралізованого, деуніверсалізованого і переважно, демаскованого індивіда, який втрачає свою цілісність. Починається певна драма, з'являються "семіози", семіологічні коди, які намагаються означити цей процес конструктивно і разом зафіксувати виникнення нової універсальності. Універсальності не прогресистського типу, а навпаки, антипрогресистського. Виникає проблема інтерпретації реальності в контексті суб'єктно-об'єктних, об'єктно-суб'єктних, суб'єктно-суб'єктних або позасуб'єктних обставин, які можна зазначити не лише як комунікативні відносини, а і як онтологічні.

Замість культурних відносин, які презентуються символами, знаками, міфологемами, використовують займенники "Я" і "Ти". На рівні відношення цих займенників дається можливість відтворити ті інсталяції, які створює досить легко М. Бубер у трактаті "Я і Ти" і не так легко М. Бахтін. Чому ми говоримо "легко" і "нелегко"?

М. Бубер із самого початку говорить, що не існує "Я" окремо без "Ти". Є певний синкретизм "Я" і "Ти", який відображає себе, визначає в дефініціях "Я і Ти" [6, с. 148]. М. Бахтін цього ніколи не стверджував. Крім того, він не зазіхав на суверенітет іншого. Він сподівався, що "Я" може увійти у простір іншого, означити себе всіма ознаками іншості і з допомогою досвіду набуття цієї іншості побачити знову світ якимось інакше. Така позиція говорить про модус інтеракції, модус активних або естетичних відносин, як їх визначає М. Бахтін, що фундує світ.

У Бубера є передуючий синкретизм, який повинен себе подвоїти, що призводить до появи примусових ознак, які втілюються в усіх бінарних опозиціях, створених сучасною і несучасною культурою. Культурологія, як і антропологія, шукає свої імена, "Я, Ти" або "Я – Ти". Всі вони досить відомі, але знов приходять у простір ХХ століття і набувають визначних конфігурацій або ознак, які стають певними знаковими структурами, якщо не синтагмами, тобто просторовими зонами, де відбувається та чи інша реальність "Я, Ти", сакрального або профанного буття людини.

В. Табачковський зауважує: "За умов обмежених порядків "інше" як "чуже" маніфестує себе до позапорядкового, що різними способами виходить на поверхню з країв та лакун усіляких порядків. Відтак немає світів, де б ми були цілком "вдома", не існує також суб'єкта, який би був цілком господарем у власній хаті. Людина і світ проблематизуються, що не може не спонукати суб'єкта світовідношення до ще більшої сумірності й обережної толерантності" [3, с. 276].

Здається, що ці констатації є пацифістськими. Їх ніхто не дотримується, вони певною мірою лишаться лише в аналогах антропологічної рефлексії, яка формується на зламі тисячоліть. Можна стверджувати, що класичні філософські антропологічні уявлення зазнають сьогодні чимало справедливих нарікань за притаманний їм своєрідний "світоглядний монархізм", епістеміологічно пов'язаний із картезіанським репрезентативізмом (пошуком однієї-єдиної першосутності) [3, с. 283].

Так, християнська антропологія була досить ідентичною у сутності боголюдини, її ніхто не заперечував. Вона існувала аж до того часу, коли її стали проблематизувати. Можна сказати, що антропологія як своєрідна рефлексія і водночас як своєрідна межова епохальна реальність, що виникає на межі століть, тисячоліть і щораз стає евристичним шляхом розуміння образу людини, продовжує свій проект, її ніхто не заперечує.

В. Табачковський – цікавий інтерпретатор і цілком своєрідний український мислитель, який намагається адаптувати максими класичної філософії та постмодерністського мислення до сьогодення. Усі ці ознаки, звичайно, можуть оцінюватися і осмислюватися по-різному: як діалог, як семіоз, як фоноцентризм, як багато інших премудростей, які ми вже намагалися описати, але за цим стоїть людина.

Такий антропологізм, антропологічний розмисел підводить до того, що людина у просторі людських взаємин має нести той потенціал людської культури, який належить людині родовій, яку побачили, знайшли у просторі культури такі дослідники, як Л. Фейєрбах, М. Шеллер, К. Маркс та інші.

Можна стверджувати, що антропоцентризм ніколи не зникав з антропологічних досліджень. Він у них присутній імпліцитно, але завжди має свої модули. Так, антропоцентризм зразка Відродження – дієвий, продукуючий і культурозначущий. Антропоцентризм культури ХХ століття – це зовсім інша іпостась, де суб'єктом стає анонімний, знеособлений суб'єкт, який продукує, створює світ. Діяльність стає його конститутивною ознакою. Навіть середньовіччя, коли стан був провідним, людина мала бути за своєю синергією, за богоспілкуванням активним, вольовим, рушійним імпульсом. В архаїчних культурах, де поведінка визначала все, діяльність не входила у простір культуротворення, людина могла перемагати, воювати, змагатися за землю і виборювати своє “Я”.

Це різні форми антропоцентризму, які можна визначати як культурно-історичні антропологічні типи, адже за цим стоїть знакова форма їх презентації. В архаїчних культурах вона канонічна, як і в античності, у середньовіччі амбівалентно-подвоєна, у Новий час егалітаристська, тобто зорієнтована на рівноправність усіх членів соціуму. У ХІХ–ХХ столітті, у марксистській традиції, що була різновидом позитивістської, антропологізм розумівся як активізм. Це суто європейська інтерпретація людини активної, вольової.

Українська антропологічна школа сформувалася в контексті різних можливостей антитетичних відносин до офіційної рефлексії, ідеологічних догм, виборювала своє місце в бутті. Так, С. Кримський зазначає: “Третє тисячоліття християнської історії, ери настало своєчасно. Уже наприкінці ХХ століття сталися події, які свідчили про злам історії. Футурологи стали пророкувати “кінець часів”, завершення історичної місії здобуття свободи, потреби переходу від економічного зростання за експонентою до простого відтворення оптимального рівня споживання, нульового циклу виробництва, тобто розуміння історії, прогресу, матеріального добробуту. Людство усвідомило ліміти практики, межі використання енергії, кінечність природних ресурсів, небезпеку екологічних катастроф, граничність фінансування науково-технічного прогресу, моральні обмеження експериментальної всюдозволеності втручання у таїни буття та духу.

У соціальних та духовних сферах набули поширення проблеми, які не мають розв'язання в загальній формі. Відчуття трансформаційного напруження, історичного руху посилюється наприкінці минулого століття, поки не набуло масштабу епохального переходу до нового періоду постісторії. Якщо вважати такий висновок ймовірним (ми будемо намагатися це довести), то постає питання, яке вже давно обговорюється: про типологію самого історичного процесу людської присутності у світі. На наш погляд, можна виділити такі типи історичного буття:

1. Передісторію, яка починається з освоєння вогню і завершується неолітичною революцією, тобто виникненням виробництва. Її змістом є початок освоєння соціальності як такої, використання соціальної машини, первинних колективів.

2. Історію як цивілізаційний процес, позначку металургійної ери. Вона характеризується людською діяльністю, пов'язаною з пріоритетами використання металів та їх сполук, насамперед бронзи, потім заліза та інших елементів. Вона завершується штучним виготовленням трансуранових елементів атомної енергетики.

3. Постісторія, яка освоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні, космічні та субатомні світи діяльності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму” [4, с 264].

Можна погоджуватися чи не погоджуватися з цими дефініціями, але метаісторія з її есхатологізмом і постісторія у позитивістському дискурсі, звичайно, стають дуже подібними. Людина постісторії і людина есхатологічних катаклізмів у чомусь схожі, але схожі не настільки, щоб ставити знак рівності між ними. Людина постісторії має свою знакову сферу, свій семіоз, розширений семіозом екстатичного, вибухового, надмірно широкого простору людини-бога, а людина есхатологічна – свій семіоз – прагматично орієнтований семіоз звужено редуکتивного простору культурогенезу.

Що сталося з людиною, коли вона з людини-бога перетворилася на людину постісторії? Важко осмислити цю трансформацію, але ми мусимо сказати, що лінгвосеміотичний підхід дає можливість у еквівалентних мовних адекватностях визначити простір постісторії і простір есхатологічний. У. Ерхардт, М. Гайдеггер, М. Бубер, а згодом вже новітні “пророки” – І. Пригожин, С. Кримський пророкують все нові й нові образи людини нашого часу. Яка вона? Вона є такою, якою її визначає історія, культура, вона трансформує світ культури у своїй діяльності та поведінці.

С. Кримський зауважує: “Глобалізація з необхідністю включає соціально-політичну складову. Вона є рушійною силою світового історичного процесу ХХІ століття, бо через цю складову інтеграційний процес набуває інституційних форм. Постісторія і характеризується формоутвореннями планетарного масштабу. Виникає світова соціальність, глобалізуються демократичні процеси та правові структури, при цьому особливість світової соціальності епохи постісторії полягає в тому, що вона не конститується у вигляді світового уряду, а виступає як певна міжнародна політика солідарності країн членів ООН у розв'язанні глобальних проблем людства.

Така політика та солідарна діяльність втілюються як у функціонуванні самої ООН, так і в інших інституціях, на зразок всесвітньої організації торгівлі (СОТ), організації з питань освіти, науки і культури

ри (ЮНЕСКО), організації охорони здоров'я (ВОЗ), а також інших міжнародних інституцій на зразок світового банку, механізми здійснення світового тощо. Діяльність формоутворень світового загалу і вказує на нові механізми здійснення світового процесу в епоху постісторії" [4, с. 282].

Перелік цих відомих фондаций свідчить про те, наскільки ми потрапляємо в постісторію. Навпаки, постісторія потрапляє у наш простір, якщо вона є. Вона так чи інакше втілюється у конфігураціях постадеквацій, тобто постмодерних бачень реальності, які визначаються як відсутня, або симулятивна, реальність. Тепер жодна фундація чи ЮНЕСКО не допоможуть людині зрозуміти той світ, який приходить у простір її буття.

Розділ "Дім – Поле – Храм" є одним із найцікавіших у дослідженні С. Кримського: "Існування людини характеризується перетворенням модусів людської присутності у світі на певні екзистенціали, тобто форми усталеного буття, соціальні конструкції, матерії та ідеї, вітальну мережу перевтілення матеріального та ідеального. Ці екзистенціали визначаються сакральною духовністю (вимірами спілкування людини з Небом та Землею), цінностями культури (як засобу переведення речей у речення), вимірами гуманістики (як історичного самоутвердження та відтворення людських сутнісних сил), характеристиками національного буття (як солідарної ідентифікації певних людських спільнот за специфічними ознаками індивідуалізації народів). Сакральна духовність тематизується концептами: віра, надія, любов, культурні цінності, ідеалами істини, добра, краси. Гуманістика позначається ідеалами особистості, долі, духу, а екзистенціали національного буття розкриваються завдяки життєвому наповненню концептів: Дім – Поле – Храм" [4, с. 291].

Здається досить повною розгортка категорій, які позначаються як екзистенціали. Дім, поле, храм водночас і сакральні, і екзистенційні, і світоглядні реалії. Кожен дім є світоглядною конструкцією, завжди є екзистенційним буттям, бо тут відбувається життя, є сакральним простором, бо тут є священний кут – покути, тут є піч, на якій намальований вазон (мається на увазі традиційна українська хата).

Усі знаки, символи, усі ці позначення, які є етнокультурними, не вимиваються з життя, продовжують своє існування і трансформуються у просторі глобальної мімікрії, яка зветься глобалізацією. Вони створюють імперативи, вказівки, програми.

ЮНЕСКО так і не вирішила своєї функції, не порушила проблеми моральності людини, про яку свого часу ще говорив А. Печчеї, не порушила проблем гуманітарної людини, вона свідчить про культурні цінності, але про суто об'єктні реалії, які варто зберегти, хоча зберігати потрібно саму людину, без якої всі ці реалії є примарами.

С. Кримський зауважує, що лексома "Дім" характеризує антропоцентричне буття від сім'ї до національної солідарності: "Дім" – це ніша людини в Універсумі.

Так само в загальному визначенні символіка концепту "Поле" означає життєвий топос людності, зв'язок природи з меню харчування. "Поле" – це не обов'язково степ; це семіотика природи (воно може стосуватися і лісу, і гірського ландшафту). Тут ідеться передусім про "поле життя"; джерело багатства, економічний простір виживання. "Поле" – це загальний знаменник походження етносу, рідний край, батьківщина, коріння роду тощо.

Ідея храму пов'язана зі святинями людини та її етносу, це вираз благословення вищих сил, небесного заступництва за певну спільноту. Він поєднується з національною ідеєю і в цьому розумінні означає зв'язок небесного та земного, ідеологію софійного, освяченого мудрістю буття" [4, с. 292].

"Дім, поле, храм" – це ті топоси і той час, у яких людина відбувається як цілісність. Не важливо, який храм, якої віри, який дім, яке поле, сповнене урбаністичних ландшафтних реалій, чи насичене травами, давниною, про яку писав Гоголь у "Тарасі Бульбі". Це простір романтичної, альтернативної, святоотецької реальності, але апологетичної історії. Вона є досить лакованою алеографічною картинкою, за нею мало відчуваються катаклізми людства зокрема катаклізми української людини. Не варто докоряти цим С. Кримському, В. Табачковському, адже українська антропологія, або антропософія, яку називають антропологією, є поки що більше ідеалом, ніж справжнім образом виборювання людиною свого ідеалу.

Чим зумовлене апологетичне, романтичне самовтілення ідеалу у простір сучасної культури, яка втратила будь-які ідеали? Симуляція, симулякри і подвійна симуляція у посткомуністичних реаліях культури вимагають романтизації ідеалу, віри, а віра наразі неможлива без лакованого, алеографічного зображення – не на зразок Феофана Грека, а на зразком Симона Ушакова.

Антропологія – складна система вчень, вона не може бути суто антропоцентричною, вона постійно перебуває на межі випробування людини або спонукою теоцентризму, або спонукою зооморфності. Вони завжди є. Молодь втрачає віру в ті ідеали, які описує С. Кримський. Але вони не є легітимною реальністю, а навпаки, протистоять світу мас-медіа, ТБ, яке щоденно транслює безкінечну плутанину політичних інтроверсій, і забуваємо, що за цим усим стоїть зовсім інша реальність: "Тараса Бульби" Гоголя, "Мені тринадцятий минало..." Шевченка – величезна кількість справжніх шедеврів.

С. Кримський порушує проблему кордоцентризму, сердечності української культури: "Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висунування на перший план не

формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, “серця” як метафори інтимних глибин душі. Цей архетип “філософії серця” розкривається як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П. Юркевич), як мікросвіт вираження внутрішньої гармонії з природою (Т. Шевченко), як джерело надії, передчуття, провидіння (П. Куліш) та ключ до “господства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра і краси (М. Гоголь).

Архетип “філософії серця” є типовим не лише для характеристики української культури, а й для архетипного методу її аналізу. Він є знаменним у тому методологічному розумінні, що стосується як загальнолюдських аспектів української культури, так і її особливих християнських засад та автентичних ознак. З того боку, філософія серця пов’язана з ідеєю двосвітності буття, з його поділом на “внутрішній” та “зовнішній” світи, з ідеєю подільності природи людини на “сердечну” (глибинно-емоційну, таємничу, надчуттєву, ірраціональну) та інтелектуальну, раціональну сфери. Ця концепція має загальнозначущий зміст, навіть досить потужну розробку в буддизмі, у східній мудрості взагалі. В особливому християнському розумінні ця філософія виходить з ідеї побудови людської моралі на “палаючому серці” людини як органі відчуття Бога і протистоїть античному сократівському розумінню моральності як функції від розумності людей та знання. У такому ракурсі архетип філософії серця діяв у вітчизняній культурі від часів Київської Русі і до праць Г. Транквіліона-Ставровецького, П. Юркевича та ін.” [4, с. 307–308].

Можна зауважити, що проблема кордоцентризму як певний символіологічний образ не проста. Для України характерна не централізація, а пересування, перманентний зсув сакрального топосу на периферію. Про це свідчать вчені, які досліджують архітектуру доби модерну.

Варто підкреслити, що кордоцентризм, яким би він не виглядав автоцентричним, – це лише християнська парадигма. Україна у християнському світі має ментальність тих двох сердець, які доходять до іманентного трансценденталізму, за Г. Сковородою. Ці два серця є тією глибинною дихотомією, яку людина не може подолати. Якби вона могла її подолати, всі проблеми духовності на терені української культури було б давно вирішено. Такий потужний поштовх філософсько-аналітичного бачення на християнському терені дозволяє говорити про те, що антропологія в її лінгвосеміотичному вимірі української школи стає досить проблематичною. З одного боку, вона наслідуює християнські традиції іманентного трансценденталізму, які йдуть ще від Канта, Сковороди, а з іншого – сходять до олеографічного кітчу, до неокітчу, неохристиянських алюзій, які так легко прищеплюються культурі ХХ–ХХІ століть. Це шлях виборювання, пошуків, шлях напруженого симбіозу, у якому дія знаків, архетипів, вічних глибинних спонук української ментальності не може бути спрощеною, лакованою іграшкою, як Золоті ворота у Києві, вкриті примітивним новоробом, а стає мурами Десятинної церкви, які очікують лише погляду з неба.

Земля і небо, людина і Всесвіт, людина і простір, людина і час – все це глибинні антропологічні проблеми, які має вирішити філософія, семіологія і українська культура загалом. На жаль, вони надзвичайно складні. Так, старше покоління, до якого належать С. Кримський і М. Попович, розглядає їх як ідеальну реальність, але у просторі теперішнього кітчевого стьобу постмодерних реалій вони потребують адекватної відповіді. Хто та людина, котра весь час проводить перед телеекраном? Чому цей екран примушує людину жити в такому світі? Усі ці питання не мають відповіді, але вони мають свої мовні ознаки, конфігурації, які можна легко описати в контексті лінгвосеміотичного виміру культури.

Література:

1. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
2. Табачковський В. Полісутнісне homo: Філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” / Віталій Георгієвич Табачковський. – К. : Парапан, 2005. – 432 с.
3. Табачковський В. Г. В пошуках невтраченого часу / Віталій Георгієвич Табачковський. – К. : Парапан, 2002. – 298 с.
4. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
5. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл Отто Апель ; перевод с нем. В. Куренной. – М. : Логос, 2001. – 344 [1] с.
6. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер. – М. : Высшая школа, 1993. – 176 с.
7. Батищев Г. С. Диалектика творчества. – М. : Прогрес, 1984. – 464 с.
8. Hopkins Burt C. Intentionality in Husserl and Heidegger. The problem of the original method and phenomenon of phenomenology. Dordrecht/Boston/London, 1993.
9. Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd 11. Frankfurt M.: 2006, p.77.
10. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Алексей Федорович Лосев. Форма. Стиль. Выражение. – М. : Мысль, 1993. – 297 с.
11. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко. – Львів: Літопис, 2004. – 752 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри іноземних мов Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського **І. А. Пантелєєва**

Наталія Доній

ФЕНОМЕНИ “ВІТАЛЬНІСТЬ” ТА “АВІТАЛЬНІСТЬ” У ПОСТКЛАСИЧНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

У публікації розглянуто концепції XIX–XX ст., об’єктом уваги яких став пошук джерела життєвої енергії та феномену, під дією якого відбувається падіння життєвості суспільства та індивідів. Аналіз виділених концепцій дозволяє окреслити сутність феноменів “вітальність” та “авітальність”, використання яких все частіше простежується в роботах науковців останніх років, що присвячені пошукам рецепту “лікування” гострої соціальної “хвороби” – самознищення людства.

Ключові слова: вітальність, авітальність, життєвість, пасіонарність, філософія життя.

N. Doniy. The phenomenon of “vitality” and “avitality” in the post-classical philosophical discourse

The aim of the article is an attempt to highlight the most important points in the non-classical philosophy representatives’ contribution revealing the essence of vitality and avitality as phenomena indicating the source of life energy and something resulting in decrease in vitality. Direct precursors of the vitality theory (and there are also latest studies of avitality as a phenomenon allowing to clarify what is and what is not vitality) in the discourse of social philosophy are the representatives of the “philosophy of life” (F. Nietzsche, A. Schweitzer etc.). Though they didn’t use the term “vitality” thinkers in their writings introduced the concepts the matter of which in the semantic term represents a certain force that forces a person to act and live a full life. A special place in the heritage of the representatives of philosophy of life is an attempt to identify and describe a phenomenon that might be called “non-living life”, i.e. life without desires, aspirations and life balancing on the verge of death.

The conclusion of author’s scientific researches lies in the centre piece called vitality which refers to a set of concepts and terms, some concepts are replaced with similar and repetitive ones. In addition, analysis of vitality as a vital energy is almost always accompanied with studies of another force, abandoning a “real life”, as noted V. Veresaev. Therefore, we believe that in future it will be more scientifically balanced to analyze the vitality only in dyadic examination “vitality-avitality” as it was presented in this article. It would be rational to carry out further researches of avitality as a social phenomenon, the expansion of which causes many negative aspects associated with the individuals’ voluntary refusal from the active life.

Keywords: vitality, avitality, life philosophy, passionarity, real life.

Н. Доній. Феномены “витальность” и “авитальность” в постклассическом философском дискурсе

В публикации рассмотрены концепции XIX–XX вв., объектом внимания которых стал поиск источника жизненной энергии и феномена, под действием которого происходит падение жизнестойкости общества и индивидов. Анализ выделенных концепции позволяет определить сущность феноменов “витальность” и “авитальность”, использование которых все чаще встречается в работах ученых последних лет, посвященных поискам рецепта “лечение” острой социальной “болезни” – самоуничтожение человечества.

Ключевые слова: витальность, авитальность, жизнестойкость, пассионарность, философия жизни.

Потрібно віддати належне європейським філософам XIX–XX століття – вони наполегливо шукали виходи з глухого кута суб’єкт-об’єктного світогляду Нового часу й трансформували категорію “життя людини” в одну з найбільших соціальних цінностей. Як відзначив російський дослідник В. Візгін “перетворення проблеми цінності життя в тематизоване джерело філософської думки знаменує собою мутацію класичної думки Нового часу в некласичне філософствування” [2, с. 7]. Діячі XIX ст. дуже сподівалися на “філософію життя” й екзистенціалізм, на категорію практики й принцип прагматизму, явно протиставляючи їх споглядальності та абстрактності філософської думки попередньої епохи. “Всіх мислителів і художників, які перекинули міст від минулого століття до того, який пульсує сьогодні в наших жилах, – пише Х. Ортега-і-Гассет, – ріднить апологія “активізму”. Замість роздуму і споглядання віддається перевага іншому життєвому принципу, заснованому на пристрасті і волі ... Всі, від Шопенгауера до Бергсона, нагадують, що найбільш рідкісне створіння Природи – мислення – виникло не з самого себе, а з дорозумної життєвої сили, і отже, в ній треба шукати його суть і сенс. Замикаючись у інтелектуалізмі, ми ризикуємо звести все існування до того, що представляє лише частину його і служить йому інструментом. А це призвело б до послаблення, до падіння життєвого пульсу. Те, що Ніцше назвав “висхідною вітальністю”, особливо відчутно на дорозумній стадії розвитку” [8, с. 64, 66].

Відтак, прямими попередниками теорії життєздатності (вітальності) (а в ній латентно присутні й елементи теорії авітальності як феномену, що дозволяє більш чітко зрозуміти, чим є й чим не є вітальність)

у дискурсі філософії є представники “філософії життя” (Ф. Ніцше, А. Швейцер та ін.). Безпосередньо не використовуючи термін “вітальність”, мислителі у своїх працях вводять різні поняття, які за семантичним навантаженням уособлюють певну силу, що змушує людину діяти й жити повним життям. Окреме місце в доробку діячів філософії життя посідає намагання виділити й описати феномен, який можна назвати “неживе життя”, тобто життя без бажань, прагнень й таке, що наповнене ризиком й постійно балансує на межі зі смертю. Тож здається своєчасним детальне вивчення тієї спадщини діячів неklasичного філософського дискурсу, де об’єктом прискіпливої уваги стали феномени виведені в назві статті.

Отже, метою нашої публікації є спроба виділення найбільш важливих моментів у доробку представників неklasичної філософії, які розкривають сутність феноменів “вітальність” та “авітальність”.

У цей час більшість дослідників, які зосередилися на обґрунтуванні доцільності застосування концепту “вітальність” у соціально-філософському дискурсі є представниками російської філософської школи (Л. Александрова, Є. Балацкий, В. Красіков, Н. Козлова та ін.). У контексті підвищеного інтересу до вітальності в окремий напрямок виділилися наукові розвідки Ю. Варги, О. Гідлевського, М. Голуб-Бережної, присвячені рефлексії опозиційних стосовно вітальності концептів “авітальність” та “танатальність”. Існування певної прогалини щодо досліджень вітальності та авітальності в вітчизняній філософській думці дає підстави вважати цей напрям доцільним і своєчасним, з огляду на причину активного поширення в останні десятиріччя цілеспрямованого процесу самознищення українцями себе, своєї нації.

Почнемо виклад основного матеріалу з аналізу концепції німецького дослідника, сумнозвісно-відомого завдяки роботі Ф. Енгельса “Анти-Дюрінг” – Євгена Дюрінга. Німецький філософ у цьому контексті є фігурою перехідною, але знаковою – він перебуває на переломі епох й наукових парадигм. Окремо додамо, що Є. Дюрінг може викликати різні почуття як науковець, але як людина він заслуговує глибокої поваги за свої мужність та працелюбство, адже втративши зір, він зміг стати активним лектором і впливовим письменником-публіцистом. Незважаючи на те, що філософська концепція цього німецького дослідника не відрізняється глибиною та послідовністю, проте теоретично цінним для окресленого напрямку дослідження є його позиція, що життя йде зсередини людини, адже “це “внутрішній” початок, що фіксується в явищах відчуття та свідомості, які позначають ту сферу, де може йтися про цінність існування” [5, с. 39]. Дюрінг був впевнений, що філософський песимізм середини ХІХ ст. це підсумок життєвої в’ялості та перенасиченості, а естетизм – це симптом падіння життєвих сил [5, с. 11].

У своїй праці “Цінність життя” Є. Дюрінг серед виведених опозицій, таких як хвороба/здоров’я, занепад/підйом виводить і опозицію життєзаперечення/життєствердження. Таким чином, вченим було порушено питання походження ворожих щодо життя світоспоглядань, які пізніше, після презентації З. Фройдом його концепції, були виділені спочатку в танатальні прояви, а наприкінці ХХ ст. були названі авітальними. Для Дюрінга важливим здалася доцільність розкриття в цьому аспекті сутності “пристрастей, необхідних для енергії життя” й однією з проблемних точок для нього стає питання “розриву з життям й можливістю ризику”. Вчений, задаючись справою визначення цінності життя, фактично переводить життя в якісне чи предикативне поле, що доступне вимірюванню, градуюванню, визначенню ступеня. При такому підході буттєва активність виступає як “життєвість”, що дозволяє Дюрінгу говорити “про ступінь життєвості існування” [5, с. 42]. Зазначимо, що такий поворот був характерним й для Ніцше, який теж поставив життя в перспективу оцінки ступеня його життєвості й шукав критерії, що стали б основою формування нової шкали цінностей, і який став фактично ідеологічним конкурентом Є. Дюрінга. Для Дюрінга життєвість – це синтез загальнодемократичних ідеалів із здоровим глуздом бюргера пізнього капіталізму (норми трудової моралі, впорядкованість раціоналізованого побуту, помірність стилю життя й т. ін.).

Входження життя у фокус філософських питань відбувається у Фрідріха Ніцше одночасно з обезцінюванням світу, що був даний для класичного *ratio*. Концепція життя Ніцше теж не уникла суперечностей, в чому був вже звинувачений Дюрінг. Але у випадку Ніцше треба пам’ятати, що несумісність у структурі його ментальних диспозицій та мотивів, викликана періодами здоров’я та хвороби (декадансу, як каже сам Ніцше) й у фіналі повне занурення в душевну хворобу.

Для Ф. Ніцше життя є тотожним культурі й історично це ототожнення визначає діонісійський початок у культурі Давньої Греції. Та з часом все змінилося і, як пише В. Візгін, “домінування аполонійського начала в постократичну епоху стало лакмусовим папірцем розриву між життям та культурою. З часом християнство лише посилює цей розрив, реалізувавши культ “антижиттєвого бога” [2, с. 13]. За Ніцше, ситуація подвійного розриву Діоніс-Аполлон, Христос-Сократ слугує джерелом небезпечного занепаду самого життя (причина декадансу), так й занепаду культури (сам декаданс). Як вважав Ніцше, особливо гостро така ситуація заявила про себе в ХІХ ст. в період демократичної цивілізації прогресу. Він відзначає у цьому зв’язку зростання протижиттєвої ерудиції, всезагальну механізацію життя, перетворення людей в часткових істот через залежність від машин (людина як “гвинтик” соціальної чи виробничої машини), панування вульгарності та стадності.

Вибудовуючи далі власну концепцію, Ніцше поняття “життя” пов’язав з поняттям “цінності” й в основі цього зв’язку поклав певне аксіологічне коло: надавати цінність чому-небудь може лише те, що саме по собі є цінним. Переводячи цю тезу на соціальні відносини, Ніцше стверджує, що аристократію знають, адже аристократія знає життя, а людина яка знає життя й бажає жити, сприймає себе як цінність. Фактично можна зауважити, що для німецького філософа виділяються два поняття, які прояснюють його розуміння життя: це становлення та велич.

Відповідно до позиції Ніцше, існувати означає жити, і навпаки: “буття – ми не маємо жодного уявлення про нього, ніж “жити”. Як же може “бути” що-небудь мертвим” й далі ““буття” як узагальнення поняття “життя” (дихання) уособлює “бути одухотвореним”, “бажати”, “діяти”, “ставати”. Протилежністю буде: “бути не одухотвореним”, “не бажати”, “не ставати”. Відтак: “буття” протиставляється не “не-буття”, “не те, що дещо здається”, а також і не дещо мертве (тому що мертвим може бути лише те, що може й жити)” [6, с. 326]. Тобто для Ніцше “вітальне” протистоїть “авітальному”, але авітальне зовсім не означає мертве. Мертве у Ніцше розуміється як безжиттєве – як оцінення життя, над яким ще ширше її відблиск, що доносить до індивідів саму ідею мертвого. Таким чином, фактично, філософ формує важливу думку: не завжди існування означає активне життя (вітальне), воно може мати й сенс пасивності, бездумної ризикованості (авітальність). Отже, можна констатувати, що основна віталістська теза Ніцше сформульована.

Ніцше бачить власну місію у відновленні “вітакультури” й завдяки впливу німецького біолога В. Рольфа виступає як послідовник біологічного принципу. Відповідно до цього принципу, збереження життя йде не через пасивну адаптацію до середовища як норму поведінки, а, навпаки, завдяки ризикованому розширенню, прагненню до посилення, зростання влади та творчому пануванню над середовищем. Головне в житті – це пристрасно творити нове, більш високе, більш повне могутності. Таким чином, віталістичні погляди Ф. Ніцше є більш активними, ніж погляди його попередників у віталістичному напрямі, для яких життя – це космічне явище (наприклад, як у Дж. Бруно). Ніцше – це шанувальник поклоніння життєвими стихіям, який є хворим “бездоглядною вітаманією та біолатрією” [2, с. 29]. Завдяки такій хворобі, Ніцше пропонує типологізацію цінностей європейської культури XIX ст. на основі фізіологічно визначаємих розходжень. Останнє є доволі актуальним у віталістично-аксіологічному плані. Так, філософ поділяє цінності слабких та сильних осіб [6, с. 40], цінності життя, що йде по висхідній, та цінності життя, що котиться донизу [6, с. 54, 66].

І ще декілька важливих моментів. Німецькому діячеві також треба було пов’язати власну філософію життя з філософією волі та обґрунтувати останню. І в цьому плані він вказує на такий момент: “Життя є окремим випадком, необхідно виправдовувати *будь-яке* існування, а не тільки життя, виправдовуючий принцип це той, який пояснює життя. Життя тільки засіб до чогось – воно є вираженням форм росту влади” [6, с. 388]. Відтак, можна стверджувати, що категорія життя у Ніцше підпорядкована концепту волі до влади, як остання – це основа метафізичної системи.

Крім всього іншого, Ніцше, як і Є. Дюрінг, намагається визначити життєвість життя й основним критерієм він називає корисність “у значенні збереження та піднесення влади певного зоологічного виду” [6, с. 318]. Найбільш страшним явищем, “моторошним з усіх гостей”, що коли-небудь відвідували людство для Ніцше, є нігілізм, що завис між антижиттєвим сенсом, що видохся, та безглуздом, але повним сил життям. Нігілізм – це позиція переходу, вичікування на роздоріжжі [6, с.35]. Таким чином, можна стверджувати, що для Фрідріха Ніцше життя – це вітальний хаос, і він фактично створив вчення про сильну та сповнену вітальності особистість, яка стоїть вище моралі, а саме тому може створювати нову мораль.

Значний інтерес серед діячів “філософії життя” XX століття представляє Альберт Швейцер. Концепція його книги “Культура і етика” зводиться до досить простої формули. Етична цивілізація – вітацентрична – є результат оптимізму, оптимізм походить від надлишкової Волі до життя. Своєю чергою, неетична цивілізація, центрована на авітальності – дитя песимізму, яка є наслідком дефіциту Волі до життя. Однак оптимізм у цьому випадку не варто розуміти в побутовому сенсі слова як віру в краще. Звернемо увагу на наступний нюанс у вченні Швейцера: “Він (оптимізм – *Н. Д.*) складається в прагненні до усвідомленого ідеалу” [10, с. 110]. Крім того, оптимізм не такий вже й “позитивний”, і ось що каже з цього приводу Швейцер: “... життя манить нас тисячею очікувань, з яких майже жодне не здійсниться ... Воля до життя дає мені стимул до дії ... Обманом воля до життя прагне схилити мене до того, щоб я продовжував тягти своє життя ... Воля до життя засліплює їх (людей – *Н. Д.*) свідомість, примушуючи її створювати таку картину світу, яка відповідає її надіям” [10, с. 278–279].

Швейцерівський песимізм володіє однією головною ознакою, – це відсутність здатності до аскези. І те, що для Швейцера – етична й неетична цивілізація, то пізніше для Льва Миколайовича Гумільова в його концепції пасіонарності – позитивні та негативні напрями прояву пасіонарності, системи та анти-системи, творення й вандалізму.

Фактично теорією походження етносів Л. М. Гумільов окреслив і сформулював феномен, до якого європейська думка підходила з різних боків протягом 100–150 років до нього, але так і не озвучила,

про що йдеться. Дуже багато діячів науки бачили, що пристрасть і породжуваний пристрастю підйом волі відіграють величезну роль в історії. Вчені розуміли все це, але не наважувалися вводити в коло своїх понять настільки ненауковий і такий, що зникає, феномен. Логічна простота пасіонарної теорії – у взаємооднозначності відповідно між “пристрастеподібним” рухом суспільства й індивідом, що володіє надмірним психологічним прагненням до такого руху – пасіонарністю. Для Л. Гумільова вітальність стає метафізичним поняттям, що дозволяє пояснити факт поділу людства на дві групи: перша – об’єднує активних індивідів, носіїв високої вітальності – пасіонарнів, бажаючих та здатних творити, продукувати нові ідеї й рішення; друга – поєднує осіб пасивних, з низьким рівнем вітальності, які утворюють інертну масу духовних споживачів. Якщо продовжувати аналіз концепції пасіонарності, то можна зазначити, що в реальності, суспільство в більшості складають індивіди з середньою вітальністю. Протягом онтогенезу та філогенезу вітальність не є стабільною характеристикою, що дозволяє пояснити різноманіття сенсів та домагань індивідуальної самореалізації. Крім того, нестабільність вітальності, як її характерна риса, дає підстави стверджувати про можливість її метаморфоз.

Про залежність життєздатності суспільства від домінуючого людського типу соціальні вчення згадують не часто, але в реальності це добре відомо. Г. Померанц у своїх мемуарах зазначає, що під час війни дух військ на фронті був високий, оскільки на перший план вийшли люди, як він висловився, “з пружною волею” [9]. Це тонке спостереження Померанца підтверджує засновник військової психології в Росії генерал М. Драгомірова, який вводить психологічну категорію “пружності” – головної якості, необхідної солдатів для перемоги [4, с. 81].

Особливість поняття пасіонарність у тому, що це – явище зі свідомою й усвідомлено-невідомою природою. Невідомість знаходиться в самому визначенні цього поняття, пасіонарність – це, як зазначив Гумільов, “фактор ікс”. Дотримуючись почуття справедливості відзначимо, що “фактор ікс” не є авторською знахідкою Гумільова. Про цей “ікс”, що є визначальним хоробрості й стійкості воїнів, вперше говорив Лев Миколайович Толстой у романі “Війна й мир”. Викладаючи власні міркування, Толстой говорить про силу війська: сила, згідно з фізикою, є добуток маси на прискорення. Маса війська – його чисельність. Сила війська – множення чисельності “на якийсь ікс”. Для Толстого, на протиположні західним мислителям, ікс – це дух військ і аж ніяк не будова бойових порядків або навченість солдатів.

Думається, ні у кого не викличе здивування апріорне твердження, що філософія, яка ставить на чільне місце Волю до життя, повинна виявитися найбільш близькою до вчення про “пристрастність”. Пристрастність – це в рівній мірі й дар чарувати життєвою енергією, і дар бути зачарованим цією енергією. Й тут доцільним є звернення до роботи відомого іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета “Повстання мас”. Книга ця, що оповідає про загальне поширення масових смаків і масової культури, здається класичним описом світу осіб, з майже відсутньою пристрастю до життя й низьким рівнем вітальності: “Й звісно, радикальніше за все ділити людство на два класи: на тих, хто багато вимагає від себе і сам звалює тяготи і зобов’язання, і на тих, хто не вимагає нічого і для кого жити – це пливти за течією, залишаючись такими, яким вони є, і не напружуючись перерости себе” [7, с. 19].

Звернемо увагу на те, що було зазначено вище: за Ніцше, творці нової моралі – це втілення надлишку субстанції, що носить імена: “життя”, “життєва сила”, “воля до життя”, “воля до влади”, “вітальність”. І Ніцше, і Гумільов пишуть роботи доводячи до досконалості одну просту соціальну формулу: переповнені певною енергією люди влаштовують революції проти традиційних порядків і втягують у це інших. Виведена формула суперечить уподобанню соціальних наук робити акцент на суспільстві, а не на особистості, та останнім часом вона стає досить поширеною. Іншим неоднозначним моментом цієї формули є проблема позитивності/негативності енергії, а в рамках нашого дослідження вітальності/авітальності.

У плані ілюстрування зазначеного вище звернемо увагу на доробок одного зі стовпів російської літератури – на Федора Михайловича Достоевського, творчість якого є постійним об’єктом уваги науковців. Російський письменник вважав, що для подолання традицій і законів не потрібно відчуття якоїсь особливої внутрішньої сили, скоріше це зробить “стара добра” аморальність, як легке звільнення від тягаря етики та релігії, для якого не потрібно ніякої особливої енергії, а потрібно лише придавити голос совісті. Совість же пригнічується зовсім не силою, а софізмами. У романах Достоевського борються витонченість аргументів і почуття святості-моральності, але Достоевському не спадає на думку, що ідеї можуть володіти потужною чарівністю поза зв’язком з їх логічністю або етичністю. Однак це ігнорування фактів, а лише інша парадигматична мова – етична. Те, що пізніше Л. М. Гумільовим буде інтерпретовано як наслідок особливої внутрішньої енергії, Достоевський легко шифрує мовою етики – провинна.

Отже, головний герой “Злочину та кари” – Родіон Раскольников, бажаючи через велику вітальність (життєву енергію) стати обраним, а словами Гумільова – стати пасіонарієм, потрапляє в ситуацію так званого “протестантського парадоксу”: свободи волі не існує, кому бути праведником і грішником – написано заздалегідь, і людина може судити лише за непрямими ознаками, чи обрана вона Богом, та намагатися відчутти себе обраною, а успіх свідчить не про заслуги, а про те, що так судилося. В аналогічну ситуацію

потрапляє Раскольников. Він хоче стати пасіонарієм, але ним стати не можна, ним треба бути, пасіонарності не можна домогтися ніякими зусиллям волі й ніякими вчинками, вона є щось вроджене. Злочин здійснюється Раскольниковим начебто для того, щоб у злочині отримати заряд енергії, а на справді – щоб довести, що ця енергія латентно присутня. А оскільки її, по суті, не було, то фактично злочин – це перевірка, це експеримент, це тест на наявність пасіонарності, результат якого негативний, – про відсутність останньої (пасіонарності) говорять і муки совісті Раскольникова, і неуспіх, легке розкриття злочину.

Напевно, один із перших авторів, хто оцінив проблематику Достоевського мірилом, узятим з філософії життя, був Вікентій Вересаєв у книзі, назва якої говорить сама за себе – “Живе життя” і яка викликає певне запитання: “Чи може життя бути не живим?”. На думку Вересаєва, Раскольников зазнав невдачі тому, що йому, так само як і більшості інших героїв Достоевського, не вистачає “живого життя”, яке “йде зсередини відчуття життя”. Цю таємничу силу життя Вересаєв пов’язує і з ніцшеанською волею до життя, і з бергсоніанським поняттям інстинкту. Світу хворобливих героїв Достоевського, що мучать і себе, і один одного, Вересаєв протиставляє світ душевно здорових і повних життя героїв Л. Толстого. І тут Вересаєв з певною прямолінійністю передбачає швейцарівську концепцію: душевно здорове суспільство (світ Толстого) є соціумом з нормальним рівнем волі до життя, моральні ушкодження починаються від нестачі останньої. Тобто фактично Вересаєв передбачає, але не вимовляє цього вголос, існування феноменів вітальності та авітальності в суспільстві, де вітальність – це характеристика (ознака) здорового суспільства, а авітальність – притаманна суспільству хворому.

Концептуальна схожість Вересаєва й Швейцера особливо виразно у важливій тезі про те, що підвищена воля до життя дозволяє людині прагнути до цілей, на перший погляд, нереальних. Швейцер, як зазначено вище, стверджує, що воля до життя обманює людину ілюзією досяжності цих цілей. Вересаєв більш радикальний. Розмірковуючи про персонажів Гомера, він говорить, що підвищена “сила життя” дає людині мужність і стійкість, які дозволяють прагнути до мети, навіть знаючи, що досягти її неможливо, і навіть знаючи, що боги і доля приречуть тебе на невдачу і загибель. Логічно обґрунтувати осмисленість діяльності, та й саме життя, не можна, життя дійсно жадливе і безглузде, але загадкова “сила життя” дозволяє ігнорувати цю обставину.

Водночас Вересаєв зробив дуже сміливе для російського письменника твердження: життя індивідуентне до добра і зла, і в якомусь сенсі повне зла життя краще nežивого добра. Таке ж, на думку Вересаєва, було судження Толстого: “З відсутністю добра Толстой ще може змиритися. Але чого він абсолютно не виносить, що викликає в ньому тугу, відразу, майже жах – це відсутність усе того ж життя, все тієї ж *сили* життя (курсив Вересаєва)” [1, с. 131]. Крім того, на думку Вересаєва, сучасна духовна ситуація характеризується нестачею життя, і це змушує людей бачити прояви життя головним чином у звірстві, у воєнізованому злі (згадаємо вікінгів). “Люди все сильніше усвідомлюють, що найголовніше в житті – життя. Навкруги, у собі та в людях, вони усвідомлюють страхітливую відсутність життя, відчують суху примусовість і мляву мертвотність добра. І вони відкидають добро та звертають погляди до прекрасного, хижого, давнього звіра. Підноситься на висоту “білява бестія”, Цезар Борджія, залізний кондотьєр, англієць-завойовник, хижа жінка-павучиха. Воля до життя ототожнюється з волею до панування, волею до могутності” [1, с. 138].

Отже, підбиваючи підсумок, зазначимо, що навколо стрижня, який можна назвати вітальністю, в посткласичній філософії представлено декілька понять і концепцій. Одні терміни підміняються іншими, аналогічними та такими, що структурно повторюють один одного, теорії виникають незалежно одна від одної або під впливом одна одної. Сутність цих понять та теорій одна – є якась сила, що змушує індивіда бути живим та життєздатним. Аналіз та розгляд вітальності як життєвої енергії майже завжди супроводжується згадуванням іншої сили, що може змусити індивіда відмовитися від “живого життя”, як влучно зазначив В. Вересаєв. Дослідниками існування подібної сили усвідомлюється, але на неї майже не витрачається розумових зусиль й згадується про неї лише побіжно. Відтак, підсумовуючи, хотілося б зазначити доцільність подальших наукових розвідок авітальності як феномену сучасного суспільства, що поширюючись теренами країн світу спричинює безліч негативних реакцій, пов’язаних з добровільним відчуженням індивідів від життя. Крім того, є більш науково виваженим у майбутньому проводити аналіз авітальності саме в діадному розгляді “вітальність-авітальність”, як це було презентовано нами в цій публікації, при написанні якої дотримувалися позиції, обґрунтованої І. Кантом у роботі “Досвід введення в філософію поняття заперечення величини”.

Література:

1. Вересаєв В. В. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше) / В. В. Вересаєв. – М. : Политиздат, 1991. – 336 с.
2. Визгин В. Жизнь и ценность: опыт Ницше / В. П. Визгин // Жизнь как ценность. – М. : ИФ РАН, 2000. – С. 7–30.
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – СПб. : “Кристалл”, 2001. – 641 с. (Серия “Библиотека мировой литературы. Вехи истории”).

4. Драгомиров М. И. Избранные труды. Вопросы воспитания и обучения войск / М. И. Драгомиров ; под ред. д.и.н., проф. Л. Г. Бескровного. – М. : Военное издательство Министерства обороны СССР, 1956. – 686 с.
5. Дюринг Е. Ценность жизни [исследование в смысле героического миропонимания] / Е. Дюринг ; пер. Ю. Антоновский. – М. : Красанд, 2010. – 320 с. – (Серия “Из наследия мировой философской мысли. История философии”).
6. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Е. Герцык и др. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : сб. / Хосе Ортега-и-Гассет; пер. с исп. – М. : ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – 509 [3] с. (Philosophy).
8. Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / Х. Ортега-и-Гассет ; пер.с исп.; предисл. А. Гелескула ; сост. и коммент. Н. Малиновский. – М. : Грант, 2000. – 285 с. : ил.
9. Померанц Г. С. Записки гадкого утёнка / Г. С. Померанц. – М. : Моск. рабочий, 1998. – 399 с. – Портр.: 1-4 с. обл.
10. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер ; пер. с нем. Н. А. Захарченко, Г. В. Колшанского. – М. : Прогресс, 1973. – 343 с.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Чернігівського державного інституту економіки та управління **В. Д. Сутрін

УДК 130.2

Наталя Яровицька

ЛЯЛЬКИ ЯК “ALTER-EGO” ЛЮДСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ

Стаття присвячена філософському аналізу феномену ляльки, розкриваються відносини цього концепту з такими поняттями, як “час”, “пам’ять”, “екзистенція”, “темпоральність”. Продемонстровано схему експлікації феномену ляльки в таких вимірах: культовому, метафізичному, прагматичному.

Ключові слова: ляльки, екзистенція, alter-ego пам’ять, буття, темпоральність.

Yarovičskaya N. Dolls as alter-ego of human existence

This scientific article is devoted to philosophical analysis of doll phenomenon that presents alter-ego of human existence (life). This theme is reflected by such concepts as time, existence, alter-ego, memory temporality.

The levels of explication of doll concept are presented in the article. Three modus are chosen: ritual (archaic), pragmatic (consumer) and metaphysical (reflective) ones.

In the article specific characteristics of every modus are demonstrated.

Every modus has its own specific characteristics:

rituals one – its main elements are: mysticism; tensivity of life; sacredness of things and surrounding world; observance of certain taboo of primitive society;

pragmatic modus analyses the doll phenomenon through the state of object such as fear, temptation, redundancy and reveals the correlation between consciousness and physical world;

metaphysical modus is ontological one: it is directed to analysis of human life relations through the categories of temporality, memory, time (mental and physical); this modus analyses “this is life”, that thanks to the doll phenomenon recreates the truth of human utmost facticity (existence)

Key words: dolls, existence, alter-ego, memory, temporality.

Яровицкая Н. Куклы как “alter-ego” человеческой экзистенции

Данная статья посвящена философскому анализу феномена куклы, раскрываются отношения данного концепта с такими понятиями, как “время”, “память”, “экзистенция”, “темпоральность”. Продемонстрирована схема экспликации феномена куклы на следующих уровнях: культовом, метафизическом, прагматическом.

Ключевые слова: куклы, экзистенция, память, время, бытие, темпоральность.

Один із найвідоміших художніх образів часу в просторі мистецтва належить майстру пензля та барв буття іспанцю Сальвадору Далі. Його полотно “М’які часи” має другу назву “Постійність пам’яті” (1931), що є виявом символічного вдосконалення образу. Час маніфестує відтворення примари не-забуття, який звільняється завдяки “стіканню” м’якої, пластичної форми. Розчавлений сир камамбер постає водночас випадковим символом та основою “синтетичного” погляду генія палітри й філософа-дивака [2, с. 223]. Так, багатовимірний символізм дарує нам можливість поліваріативної інтерпретації картини. Саме тому ми обрали основними темами час (фізичний та ментальний), пам’ять, спокусу до забуття, або нездатність забути. Адже ця проблематика конвергентно проявляється в універсальних символічних рядах, зокрема, в символах-двійниках – ляльки як “alter-ego” людської екзистенції/

Феномен ляльки об’єднує в собі спалахи дитячого й дорослого виміру; діалектику спокуси та (або) травми, дуалізм фізичного й метафізичного плінного вирію буття.

Мета наукової статті – проаналізувати феномен ляльки у філософському аспекті, виявити зв’язки з такими поняттями як “час” (пам’ять), “екзистенція”, “темпоральність”. Ця мета розкривається завдяки розв’язанню такого завдання: представити експлікації феномену ляльки як “alter-ego” людського існування в таких вимірах: культовому, прагматичному, метафізичному.

Методологічні основи наукового дослідження ґрунтуються на поєднанні декількох напрямів філософської думки: філософської антропології, філософії культури, психоаналізу, екзистенціалізму, етики тощо. Джерелом рефлексії є вчення М. Гайдеггера щодо концепту “Dasein”, класифікація архетипів за К. Юнгом, теорія психоаналізу З. Фрейда [9; 11; 14]. Так, сутність людини, солюдське, що співвідноситься з людиною, розкривається у концепті “Dasein” – “тут-буття” [11], крім того, важливою характеристикою є поняття тимчасовості (темпоральності), що проявляє своє функціонування стосовно феномену ляльки. Аналіз на рівні символічного орієнтується як на поняття архетипів К. Юнга, так і на розробку символів-двійників у роботах дослідників Дж. Тресіддера, Хуана Едуарда Керлота, Е. Фромма [4, с. 31–32]. Наприклад, за класифікацією Е. Фромма, існують три види символів: конвенціональні (умовні), випадкові та універсальні, куди входять двійники, окрему групу з яких складає лялькова

тематика [4]. В аспекті фрейдівських положень важливим є перехрестя підсвідомого та надсвідомого через боротьбу Ероса й Танатоса в загальному сенсі буття.

Феномен ляльки реалізує свою сутність у поліваріативній складовій, а саме, завдяки відтворенню змістовних взаємин на рівні експлікацій цього поняття в соціокультурному просторі. Людина як “вигадана лялька богів, постала найліпшим з їхніх призначень”, про що розповідають часи Платона [7, с. 282–283]. Пройдуть століття, і арабський мудрець Омар Хайям підхопить платонівську ідею стосовно представлення людини як “чудесної ляльки богів” та розкриє цю тему, але вже у своїх строках (*Прим. Цитування російською мовою*): “мы – послушные куклы в руках у Творца!// Это сказано мною не ради словца. // Нас по сцене Всевышний на ниточке водит. // И пихает в сундук, доведя до конца” [12, с. 92]. Образ людини, народжений божою силою, який ототожнюється з ляльками, втілює сакральну спрямованість та містичну напруженість буття особистості та світу. Таким чином, феномен ляльки зникає з гри, а наповнюється трансцендентним, ритуальним змістом, розкриває зв’язки з категорією серйозного.

У цій статті виділяємо такі виміри стосовно феномену ляльки, який виступає “alter-ego” людської екзистенції. Це культовий вимір (архаїчний); прагматичний (споживацький); метафізичний (рефлексивний).

Культовий вимір світу ляльки етимологічно походить від поняття “культу” та має співвідношення з поняттям “примітив” (від лат. “*prīma*” – перший, первинний), тобто первісного опанування буття. Сталою характеристикою для цього періоду постає фіксація сакрального смислу [1; 3; 13]. Загальна маса речей чи предметів, яким притаманний статус сакрального, відображає природні явища через зооморфний ряд, наприклад, тотемні звіри, або набуває вигляду людськоподібних істот, тобто привносяться певні антропоморфні прикмети. У результаті двійники представляють собою реалізацію подвоєння світу, розширюючи його межі. Як символи-двійники ляльки розкриваються як активна рівновага й симетрія протилежних сил (протилежностей) [8]. Примітивна думка характеризується орієнтуванням в категорії напружено містичної. Життя подається єдиною містерією, де сенс концентрується у спілкуванні та поєднанні із духовним світом, який для архаїчного світосприйняття набуває більшої реальності, ніж світ матеріального наповнення речей.

Виявляючи полярність, двійники виступають об’єднавчою силою фізичного й метафізичного світу [4, с. 168]. Завдяки символам-двійникам, у якості яких перебувають ляльки, забезпечується вихід із обмежувального простору, де перебуває людина, що детермінує вплив на свідомість первісної людини для осягнення себе в цьому бутті: відкритому й багатозначному. Так, культура, яка виходить із священної гри, народжує для людини світ, у якому носій його імені вже не є константною сутністю, а відкриває можливість прийняти різні alter-ego своєї сутності.

Ляльки, перебуваючи на рівні культу, забезпечують трансформацію об’єкта або дії у “відкрити” подію, в результаті виявляється, що “ніщо не ізольовано в середині свого існування” [4, с. 10]. Вимір культу реалізує феномен ляльки в гуманітарних традиціях різних культурних спадщин. Так на святі Малі та Великі Дедалії (Беотія) центральним елементом святкування виступає лялька-наречена, яка зроблена із дуба. Ляльку усаджували на візок із подружкою і справляли циклічне, магічне коло до річки, а потім поверталися назад. Зібрані ляльки зі свят нижчих за своїм рангом “спалювали в поховальному вогнищі, зазнаючи в такому ритуалі натяк на весілля Зевса і Гери” [10, с. 157]. Отже, архаїчний рівень активно залучає до функціонування феномену ляльки міфологічний компонент.

Культовий вимір ляльки має свою специфіку в різних країнах. Наприклад, в Японії свято ляльки, яке називається Хіна-мацурі, має стародавню генезу свого походження [1; 3]. Образ ляльки втілює бога або людину, крім того, потрібно зазначити, що японське слово “лялька” (нін’гьо) дослівно означає “образ людини”. Це свято своїм корінням заглиблюється в стародавню гру хіхіна-но асобі, в якій використовувалися ляльки, в тому числі й паперові. Особлива риса свята – набір із 15 ляльок, що символізує багатство нареченої. Так, ступінь впливовості родини, повага з боку навколишніх оцінювалася завдяки існуванню й зберіганню такого лялькового набору в родині. Зображення у вигляді ляльок виступають своєрідним написом двох мов: одна частина уособлює переклад іншої. Світ ляльки як провідник веде людину за собою.

Таким чином, відображення сприйняття світу в контексті священного завдяки ляльці, демонструє специфічний прояв світосприйняття, особливий засіб комунікації, а також функціонування поведінкових взірців (моделей). Як результат, людина знаходила своє “alter-ego” у вигляді “помічника”, надаючи ляльці значення оберегу, адже ворожість зовнішнього світу, страх пробуджувала людину до пошуків шляхів душевного та життєвого звільнення.

Прагматичний вимір втілюється завдяки парадигмі ляльки Барбі як глобалізованому феномену гуманітарного надбання – ще одному “alter-ego” індивіду, що набув популярності в контексті реалізації ідей у просторі масової та екранної культури [15]. Ця експлікація пов’язана з актуалізацією парадигми споживання. Потрібно зазначити, що автором терміна “суспільство споживання” є німецько-американський філософ Е. Фромм ще в 20-х роках ХХ століття. Відчуження особистості, технологізація

буття, індивідуалізація – маркуючі характеристики глобалізованого світу, одним із яскравих втілень яких постає лялька Барбі, у просторі якого речі лялькового життя імітують людську діяльність. Цей образ захоплює, спокушає, дратує. У ньому в концентрованому вигляді втілена ілюзія життя, втеча від реальності.

Крім того, відомі дихотомічні пари авторитарний/гуманістичний, патріархальний/матріархальний також актуалізуються в просторі феномену Барбі. Принцип надмірності в цьому випадку експлуатує характеристики, пов’язані із жіночістю, тілесністю, чуттєвістю (сексуальністю). Так, лялька Барбі – вдала концепція, яка демонструє фрейдівську структуру психіки індивіда, де розкривається вихід бажань, афективної частини несвідомого (“Воно”, Id) та їхня боротьба із соціальними нормами, поведінковими “гештальтами”, суспільною мораллю “Super-Ego” [9]. Подвійний ефект досягається ще й опонуванням, яке відбувається між принципом задоволення й принципом безпеки. Проте неспроможність досягти ідеального, вдосконалення тих рис, якими просякнута лялька Барбі, призводить до формування залежності й травми в суб’єкта. І вже непомітним є той факт, що параметри, на яких побудована Барбі, не мають жодної відповідності в просторі природних законів побудови людського тіла. Лялька множить довкола себе такий самий ілюзорний світ: модні аксесуари, одяг, дизайн домівки тощо. Відомі брендові компанії беруть участь у створенні міфічного світу, підсвідомо формуючи споживацькі настрої не тільки на рівні індивіда, а й розповсюджуючись на суспільну свідомість. У результаті “втеча від” споріднюється із комплексом “свободи від”, ініціюючи формування соціального “мімезису”. До речі, така небезпека очікує далеко не дитячу аудиторію, а лялькоманія чатує на дорослих “дітей”.

Антиподом Барбі є лялька Мукла, “народження” якої відбулося у 2006 році [16]. Ці авторські ляльки Поліни Волошиної провокують астенічні образи, вони мають вже іншу, не “глянцева” красу, нетрадиційні обличчя, велика увага надана очам, кожна лялька має певну біографію – історію життя. Вони можуть бути недоречними, що тільки підсилює образ і захоплення з боку дівчаток-підлітків, особливо, якщо останні належать до певної молодіжної субкультури.

Цей напрям лялькового світогляду охоплюється культом споживання, в рядах якого можна відзначити також популярні азіатські шарнірні ляльки DJD – “живі ляльки” (boll jointed dolls) [19]. Вони імітують людське тіло, можуть приймати любі пози, стояти на одній ніжці. А найголовніше, що дані ляльки змінюють свій образ, адже можна замінити колір очей, перуку, навіть є набори із змінними вухами. Один рух – і людина перетворюється на ельфа або інопланетянина. Це ляльки – “трикрапки в розмові”: власник може розписати самостійно обличчя ляльки, підібрати гардероб на свій смак. Цими ляльками керує світ творчості та фантазії. Вони виступають певною *tabula rasa* (“чистою дошкою”), на якій є можливість втілювати сюжети, змінювати їх, розвивати мобільність думок, креативність ідей. Спорідненою із “живою лялькою” виступають ляльки Джек Маклін ООАК – (One of A Kind) – “єдина у своєму роді”, яка втілює мистецтво створення нового образу [18]. Реалістичні ляльки Tonner (1982), створені американським пензлярем і колекціонером Робертом Тоннером; в цих ляльках було враховано реалістичність ляльки, колір волосся, рухливість, навіть ступінь повноти тіла [17]. Лялька зруйнувала табу на красу. Крім того, це були жінки й чоловіки, ляльки для дітей і дорослих. Навколишня реальність змінюється разом із світом ляльки. А це вже вагомий аргумент для маркетингових технологій, ідеологічних чинників, PR-акцій, політичних компаній. Згадаємо вибори президента США Б. Обами і випуск ляльок із темною шкірою.

Метафізичний вимір (рефлексивний). Якщо на прагматичному рівні лялька пов’язується із антропологічною, психоаналітичною специфікою, то модус метафізичний – вимір екзистенційного гатунку. Лялька фіксує на собі присутність часу (поток свідомості – тривалості за А. Бергсоном), тобто ментального часу, який виступає онтологічним засобом існування буття. Адже ми розуміємо та сприймаємо всі барви буття саме завдяки досвіду сприйняття часу. Тимчасовість (темпоральність) – один із суттєвих аспектів буття, в цьому плані кожна річ присутня, “здійснюється”, втілює своє призначення. Ляльки уособлюють проявність темпоральності, таким чином, буття розуміється. Завдяки часу речі не замкнені у своїй сутності, а спроможні реалізувати себе у світі. Ось чому буття сприймається лише через зріз часу, який постає ареною, площею реалізації буття [5]. Отже, час як форма буття з одного боку перехрещується з часом як основою присутності, пред’явлення суб’єкта в цьому світі.

Саме людське буття, за М. Гайдеггером, індивідуалізує, “олюднює” навколишній світ. Воно завжди запитує щодо своєї присутності “тут і зараз”. Тому М. Гайдеггер виділяє “Dasein” – “тут-буття”, яке відрізняє від буття взагалі (Sein) [11]. Ляльки – це прояв “Dasein” людського буття, що має суб’єктивний характер, а суб’єктивність не передбачає раціональності за Гайдеггером, вона є екзистенція: отже, можливість не лише існувати, а й усвідомити своє існування відбувається за допомоги феномену ляльки. Суттєвою рисою людського буття виступає набуття відносин, контакту із іншою дійсністю [5]. Потреба виходу до буття за межі особистого буття, інтерес суб’єкта до світу, “турбота” за нього реалізується в ляльках як “alter-ego” людського існування.

Ляльки орієнтуються на теперішнє, підкорюючи собі минуле та майбутнє, розривають справжню темпоральність, перетворюючи її в послідовний ряд моментів “тепер”: ось чому ляльки як родинні

реліквії набувають для нас статусу сакрального, дорогої істини, відтворення подій, які мали далеку історію, але живуть, як тепер, демонструючи злиття платонівської еманції минулого у возз'єднанні з фактичністю. А це, своєю чергою, формує певні зв'язки пам'яті роду. Водночас пам'ять щодо пращурів зумовлюється витоком наочної рефлексії щодо тих, кого вже немає, оголений нерв дотикається до тимчасовості свого перебування в цьому світі: так, націленість (спрямованість) на майбутнє, де у з'єднанні з минулим досягається справжнє теперішнє, яке не ховається від смерті і звільняє особисте “буття до-смерті”, усвідомлення справжньої тимчасовості. У темпоральному не-забутті “тут і зараз” лунає мунківський зойк ляльок катастрофи (згадаємо ляльки спалених дітей Другої світової). В цьому аспекті лялька розриває простір ігрового штибу: “це дзеркало, в якому я зойкнув, і серце моє здригнулося: адже не себе я в ньому побачив, а диявольський лік, посміхаючийся” [6, с. 71].

Лялька-катастрофа – це екзистенція “за-в-буття”, що вихоплюючи, звільнюючи, турбує “буття до смерті”, яке народжує повернення до буття, закликаючи “Dasein” усвідомити справжню тимчасовість, а значить, ствердитися завдяки пам'яті.

Таким чином, феномен ляльки як “alter-ego” людської екзистенції споріднено пов'язується із рядом категорій, таких як міф, споживання, спокуса, серйозне, катастрофа, травма тощо. Продемонстровано, що лялька звільнюється із сфери ігрового простору, відкидає сміх, тим самим, руйнуються стереотипні взірці, які притаманні ряду дитина-гра-лялька, як втілення чогось веселого, розкутого, легкого. Доречно зазначити, що в цьому аспекті лялька вже не розглядається апологетом суто ігрового начала.

Розкрито експлікації ляльки як “alter-ego” людської екзистенції за допомоги триади вимірів: культовий (архаїчний) – прагматичний (споживацький) – метафізичний (рефлексивний). Уособленням культового виміру виступають, наприклад, ляльки-обереги; для споживацького простору характерним є феномен Барбі; метафізичний пов'язаний із функціонуванням ляльки в умовах біфуркаційних зламів гуманістичного відлуння, наприклад, рефлексії катастрофи.

Кожний вимір має певну специфіку стосовно перебування в ньому ляльки, але потрібно акцентувати на тому, що ці рівні функціонують не ізольовано, а натомість, демонструють характеристики, які імманентні тому чи іншому виміру. Так, “лялька-мотанка” архаїчного рівня актуалізується за допомоги рефлексивного підходу. Одночасно сучасна масова культура для популяризації аутентичного світогляду, етнічної спадщини розповсюджує такий образ ляльки-оберегу на ярмарках, виставкових площах, культурних заходах завдяки парадигмі споживання, розкриваючи в такому вигляді прагматичний вимір.

Отже, ляльки уособлюють багато “імен”, інших облич “alter-ego” людської сутності: оберег, феномен Барбі, прояв “Dasein” людського буття та всі “alter-ego”, що досліджуються в цій статті, ініціюють запрошення особистості до розмови із самою собою, розмови, яку ніколи не пізно розпочати для пробудження для того, щоб повернутися до себе, відродити шлях до не-забуття. І тоді весь сенс життя буде заключатися, на думку Емілія Золя, у нескінченному завоюванні невідомого та вічному зусиллі пізнати більше.

Література:

1. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 247 с.
2. История искусства: художники, памятники, стили / пер. с исп. Т. В. Сафроновой, Г. Ю. Соколовой. – М. : АСТ: Астрель, 2008. – 393 с.
3. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюкова. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 360 с.
4. Керлот Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – М.: REFL-book, 1994. – 608 с.
5. Никоненко С. В. Современная западная философия / С. В. Никоненко : учебное пособие. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 433 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше ; пер. с нем. В. В. Рынкевича. – М. : Интербук, 1990. – 190 с.
7. Платон Законы // Сочинения в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 282–283.
8. Трессиддер Дж. Словарь символов / Дж. Трессиддер ; пер. с англ. С. Палько. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 448 с.
9. Фрейд З. Введение в психоанализ / З. Фрейд ; пер. с нем. Г. В. Барышниковой. – Харьков : Клуб Семейного Досуга, 20012. – 480 с.
10. Фрээр Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрээр. – М. : ООО “Изд-во АСТ”, 1998. – 784 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с.
12. Хайям Омар Рубаи / Омар Хайям ; пер. Г. Плисецкого. – М. : Мир энциклопедий Аванта+, Астрель, 2008. – 624 с.
13. Хейзинга Й Homo ludens: в тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга ; пер. с нидерланд. В. Ошиса. – М. : ООО “Изд-во АСТ”, 2004. – 539 с.
14. Юнг К. Архетип и символ / К. Юнг ; сост. А. Руткевич. – М. : Ренессанс, 1991 – 304 с.
15. Барби – совершенная кукла или чудовище [Электронный ресурс]: digestweb. ru / 28049 -barbi-sovershennaya-kukla-ili-ctudovishe.html (18.07.2010).

16. Куклы Муклы. Кто они? [Электронный ресурс]: digestweb. ru / 27444 – kukly- mukly-kto-oni.html (8.07.2010).

17. Куклы Tonner. Слышали о таких? [Электронный ресурс]: digestweb. ru / 26058 – kukly –tonner- slyshali – o- takix.html (25.06.10).

18. Из жизни кукол. Что такое ООАК? [Электронный ресурс]: digestweb. ru / 17075 – iz-zhizni-kukol-chto- takoe-ooak.html (16.04.2010).

19. ВJD – “живые куклы”? [Электронный ресурс]: digestweb. ru / 25120 – bjd- zhsvye-kukly.html (19.06.2010).

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Харківського національного університету будівництва та архітектури від 28 травня 2013 р., протокол № 13

Максим Карповець

ТІЛО, МОДА, ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПОСТМОДЕРНІ КОНФІГУРАЦІЇ

У статті аналізується зв'язок між тілом, модою та ідентичністю у постмодерній культурі. Розглядаються такі виміри взаємодії, як гра, символічна цінність речей, бажання та влада, що в основному й визначають характер постмодерних конфігурацій.

Ключові слова: тіло, мода, ідентичність, постмодерн, гра, канон культури.

M. Karpovets. Body, Fashion and Identity: Postmodern Configurations

This article analyzes the relationship between body, fashion and identity in postmodern culture. We give a parallel between modernist and postmodernist canon, where the nature of the interaction depends on the hermeneutical situation of culture. However, it is important to note that between modernism and postmodernism is not a big gap, despite increased economic, socio-cultural and political space circulation of things and signs. Fashion in modern societies as in the past ones takes almost constant regulative functions, the main of which is to identify the subject.

The postmodern canon characterizes by a complex exchange of manipulative strategy in the sphere of symbolic capital. It performs through fashion between different social levels, forming a framework for constructing identity. Moreover, each element of the triad tends to take a dominant position in order to "systematically manipulate signs" (Baudrillard). The identity is not sustainable in this context and do not always accurately describes the subject. It's mostly simulate the reality, gives us wrong signals and answers. Although clothing is a cultural extension of the body in the semantic field of culture, fashion is an ongoing process. People always want to wear new clothes (or to have new ideas, things, symbols) because they're unfinished project in their beings.

Keywords: body, fashion, identity, postmodern, game, cultural canon.

М. Карповец. Тело, мода, идентичность: постмодернистские конфигурации

В статье анализируется связь между телом, модой и идентичностью в постмодернистской культуре. Рассматриваются такие измерения взаимодействия, как игра, символическая ценность вещей, желание и власть, что в основном и определяют характер постмодернистских конфигураций.

Ключевые слова: тело, мода, идентичность, постмодерн, игра, канон культуры.

Свого часу Гегель написав, що ігнорувати моду – велика дурість. Очевидно, що німецький філософ мав на увазі зовсім не поверхневі щоденні модні тенденції у його середовищі (включно із модою на його філософські погляди), а значно глибші процеси у культурі. Мода не тільки пронизує наскрізь рівні культури, починаючи від буденності та закінчуючи навіть сакральними компонентами, але й сама не рідко постає конденсатором культурних смислів, тобто переймає креативну функцію, витворюючи щоразу нові рівні культурного буття. Однак у постмодерній ситуації мода перетворилася у складний інститут, великий паноптикон, де часто естетичне, що завжди домінувало у моді, зовсім ставало не суттєвим. Крім того, хотілося б з'ясувати чи витворює сьогодні мода моделі ідентичності завдяки тілесності – основному "пергаменту", де мода найповніше може себе проявити.

Історія досліджень моди зовсім не випадково збігається із антропологічним поворотом у філософії, соціології, історії, в основі якого – відкриття людської тілесності. Зрозуміло, що про тіло писали й раніше, але такого абсолютного статусу й комплексного аналізу тіло до ХХ ст. ніколи не мало. Крім того, про тіло писали у співвідношенні й протиставленні до душі, починаючи від Аристотеля і закінчуючи сучасною теологією. Можливо, має рацію Жан Бодріяр, що зовсім недавно "тіло перейняло моральну та ідеологічну роль душі як об'єкту спасіння" [8, р. 129].

Попри реабілітацію тіла перед душею (насамперед у дискурсі постмодерної ситуації), сьогодні досі мають місце "традиційні" погляди на феномен тіла. Так, міркує сучасна українська дослідниця тілесності Ольга Гомілко, досі важливу роль відіграє модерністська парадигма, яка не вбачає у людському тілі чогось особливого [2, с. 10]. Якщо ж спробувати віднайти точку відліку досліджень тіла, то вона пов'язана насамперед із Георгом Зіммеlem, Адамом Смітом, Максом Вебером, Зигмундом Фройдом, а пізніше – Вальтером Беньяміном та Теодором Адорно. Саме вони завдяки моді та тілесності також намагалися з'ясувати й феномен ідентичності, розкрити механізми творення та функціонування моди, зрозуміти її вплив на індивіда та суспільство в цілому.

Вже із другої половини ХХ ст. змінюються фокуси та методології, так само як і змінюється сам культурний клімат, де продукуються концепції. До теоретиків постмодерної моди (так само як і до постмодерних теоретиків моди) зараховують Ролана Барта, Жилія Ліповецькі, Жана Бодріяра, Юлію Крістеву,

Зюзан Зонтаг, Валері Стіл та інших. Як правило, мода для багатьох дослідників постає як *конвенція* у руслі численних культурних взаємодій, тому й тіло автоматично є швидше заданим феноменом, аніж даним від природи. Закономірно, що йдеться не про біологічне тіло, адже у надзвичайно герметичному світі культури будь-яке природне кодується, ритуалізується й набуває відповідної знакової природи. Тому Ларс Свендсен у праці “Філософія моди”, коли міркує над тілом і модою, взагалі радикально загострює проблему. Для нього не існує жодної істинної природи, адже “те, що розглядається як природа, у вищій мірі пов’язано із культурою, і до того ж: чому саме ця “природа” повинна бути більш “істинною”, аніж будь-яка інша?” [5, с. 117–118]. Культура поглинає будь-яку істинну природу, вписує її у низку інститутів та моделей. Одним із методів такого “вичищення” природного/істинного тіла є мода.

Мода органічно вписується в ідеологічні та естетичні вектори постмодерну, суспільство якого часто характеризують як споживацьке. Справді, якщо основний курс споживацького суспільства ввібрати якомога більше речей, то мода дуже легко перетворюється на диктатора у цьому контексті. Однак із такою думкою не згоден Ларс Свендсен, який вбачає у бажанні надати моді статус диктатора достатньо стереотипним та умовним, адже насправді саме покупець диктує умови ринку, оскільки завжди розумно та обдуманно робить вибір: “Щиро кажучи, ніколи не існувало ситуації, коли споживачі прямо залежали від індустрії моди... Існують безліч прикладів того, коли індустрія моди намагалася нав’язати певні кольори та форми, щоб ще раз переконатися у тому, що споживачі не стануть купувати рекомендоване” [5, с. 176]. Звісно, автор не заперечує роль реклами та прихованих маніпулятивних технологій, але вибір завжди за раціональним розрахунком покупця. Споживацьке суспільство, як доводить Зигмунд Бауман, стало центральною територією для розвитку людської свободи [9, р. 51]. Хоча яка ця свобода? Чи можна назвати свободою блукання у безкінечних аркадах супермаркетів, брендових магазинів? Можливо, мають місце обидві ситуації, коли у конфлікті між бажанням продати і бажанням мати витворюються особливі стосунки між суб’єктом/тілом та модою. Крім того, саме у цій взаємодії й відбувається процес творення ідентичності. Простіше кажучи, людина не хоче носити одяг чи облаштовувати житло, якщо їй це створює дисконформ (зовсім не суттєво, чи керується раціональними або ж ірраціональними мотивами, оскільки обидві мають місце у творенні ідентичності), але й водночас вона не може обійтися без комплексу речей чи символів, що пропонує їй мода.

Контраргументом у цьому сенсі є теза про те, що тіло часто “підганяється” під канон, таврує себе численними дієтами та виснаженнями, однак вже зроблено чимало досліджень, що переконують нас у протилежному. Помітною є праця “Корсет” авторитетного теоретика моди Валері Стіл, де розглядається чи не найбільш узурпаторський для жіночого тіла одяг, традиція якого сягає архаїчних часів і досі залишається актуальною. “Носіння корсету зовсім не було незмінною гіркою долею усіх жінок до настання визвольного фемінізму. – зазначає Валері Стіл. – Ця практика достатньо залежала від контексту: різні люди в різні історичні епохи закладали в неї різні смисли” [6, с. 17]. Тому дуже важливо враховувати герменевтичну ситуацію культури, розуміючи складні зв’язки між тілом та модою, модою та ідентичністю. Валері Стіл доводить, що очевидний, здавалося б, несумісний одяг із людським тілом (аналогію корсета можна віднайти в різних культурах) виражає культурні смисли, а також людське прагнення бути собою. Дослідниця не розгортає далі цю думку у дусі співвідношення ідентичності із каноном тіла, адже діалектика стосунків суб’єктивного вибору “що носити” та об’єктивного канону “як носити” така, що враховує обидві сторони буття – як людського, так і культурного. Людина фізично не могла б існувати у світі культурі, якби протистояла ідентичнісним моделям (хоча протистояння завжди є водночас окресленням не моєї ідентичності, тобто “я є цим, але не є тим”). З іншого ж боку, культура враховує теж прагнення людини на певну тілесну поведінку, бажання виокремитися серед інших завдяки одягу, аксесуарам, поведінці, мові тощо.

Тіло є не просто результатом цієї взаємодії, а безпосереднім соціокультурним епіцентром, до якого фокусуються всі видимі та невидимі механізми моди. Як же можлива у такій ситуації ідентичність? Як можна бути *кимось*, коли тебе щоразу скасовують і знову винаходять? Ідентичність є феноменом, що принципово пов’язана із тілом та модою, є його модусом та загалом станом буття. Однак ідентичність тіла вимагає певного інструментарію, форми фіксації, адже йдеться насамперед не тільки про антропологічний вимір феномену (наприклад, колір шкіри, особливості ходи чи мови), а й культурний. І такою формою фіксації культурної ідентичності кризь/завдяки тілу є мода. Вибудовується певна тріада: тіло – мода – ідентичність, тобто рух від буття тілесного до буття культурного, якщо прийняти ідентичність як необхідну форму існування у смисловому полі культури. Однак постмодерністський зсув змінив акценти у цій тріаді, замінивши тіло на манекен, моду на антимоду, ідентичність на фрагмент, тобто повністю деконструював новочасні моделі, залишивши на їх місці “порожні знаки” (Ролан Барт). З’ясуємо основні тенденції такого зсуву та їх значення для людини.

Загалом, у вищезгаданій схемі присутня чітка та зрозуміла логіка. Перш за все, людина має справу зі своїм тілом, адже воно є квитком у цей світ, сигналом життя як такого. Можна навіть говорити про приреченість на своє тіло, а у дусі екзистенціалізму припустити, що формулою щастя є гармонійне існування зі своїм тілом. Але останнє є дещо сумнівним, оскільки тут фіксується другорядна, відсторо-

нена форма буття тіла, немов я-самість та я-тіло – дві окремі реальності, між якими потрібно віднайти діалог. Насправді ж усвідомлення свого тіла і буття свого тіла практично зливаються між собою. Коли людина говорить “моє тіло”, то вона насамперед *говорить* завдяки своєму тілу, тобто спроба окреслити і є результатом схоплення межі своєї тілесності.

Лише через *інше* тіло ми можемо частково побачити *своє* тіло з боку, а щоденно “я” завжди збігається із тілом. Однак чи не присутній і тут певний ідеалізм? Чи завжди кожному із нас комфортно зі своїм тілом? Крім того, якби існувала гармонія внутрішнього відчуття та зовнішнього буття тіла, то питання про ідентичність не постало б. Очевидно, що навіть найдосконаліше тіло завжди “закидає” себе у бутті до примарного, віддаленого у часі ідеалу. Щобільше, культура є ні чим іншим як причиною невдоволення своїм тілом (відома культурологічна ремарка Зигмунда Фрейда досі не втратила своєї актуальності), але й водночас є засобом подолання онтологічного дискомфорту. Відомий французький філософ Жан-Люк Нансі так і пише про складну суперечливу сутність тіла: “Тіло – це приголомшена дійсність. Нема нічого більш властивого і водночас чужого нашому світу” [4, с. 27]. Виходить, що ми маємо своє тіло, але водночас і не бачимо його – збираємо завдяки численним відображенням у культурі, реконструюємо і деконструюємо. Важливим у цьому сенсі є *ігровий* аспект, що теж практично підноситься постмодерном до рангу необхідності (Зигмунд Бауман підкреслював, що гасло споживача – не сумувати). Чи не є постмодерн своєрідним порятунком людині у віднайденні свого тіла, повернення йому несправедливо витісненої уваги західноєвропейською метафізикою? Тому наголосимо на два суттєві аспекти взаємодії тіла та моди, що особливо актуалізуються у постмодерній ситуації:

1) тіло як розрив буття, а мінливість моди як рефлексивна форма подолання цього розриву. Йдеться про прагнення людиною подолати свою тілесну недосконалість, незахищеність перед світом. Феномен оголеного тіла та сорому – яскравий приклад тілесної слабкості, яку долає саме одяг. Крім того, це не будь-який одяг, а той, що йде від тіла – є його продовженням та доповненням. Цікаво, що сьогоденні близькі до архаїчного стилю життя культури практично не знають оголеного тіла, бо максимально наближені до природи, залежні від неї та досі користуються її благами;

2) тіло як незавершене буття, а мода є спробою надати цілісності та доцільності нашому тілу в культурі, наповнити його об’єктивністю, а відтак – смыслом. Основна ідея тут полягає у безкінечній спробі збагнути свою сутність, тобто практично відповісти на питання “ким я є”. Культурологічна ж позиція тут полягає у тому, що людське фізіологічне тіло невидиме у культурі, бо воно не здатне вписатися у численні ритуали, норми, закони й табу. Відтак у процесі адаптації та соціалізації тіло поступово набуває своєї повноти, а мода немов скеровує його у правильному напрямку, регулює доцільність тих чи інших практик.

Вже навіть у цій схемі помітно, що мода є ситуативним, етапним компонентом. Інакше кажучи, мода є специфічною тимчасовою *фазою набуття тіла певної культурних кодів ідентифікації*. Тобто завдяки моді “вирішується” подвійне завдання: з одного боку, ми вписуємося у певну традицію культури, у її символічний ряд, а з іншого – вирішує насущні питання щодо власного буття з огляду на тілесність. Щодо символічного ряду, то мода давно є об’єктом вивчення семіотики, але в контексті ідентичності “функції символічного значення продукції поділяються на два види: *соціальний символізм*, що вибудовує зовнішній суспільний світ та *особистісний символізм*, що конструює нашу внутрішню ідентичність” [12, р. 113]. Останнє і є формою регулювання внутрішніх переживань щодо власного тіла і переживань тіла як такого. Справді, має рацію Девід Гарві, коли пише у праці “Люди в чорному”: “Одяг особливо значущий тоді, коли завдяки йому вирішується невпевненість щодо того, хто ми такі чи що ми таке” [7, с. 17]. Складність розуміння полягає в тому, що не тільки мода є фазою, внутрішньо винятково темпоральним феноменом (хоча у певних філософських та культурологічних колах йдеться також про моду як про незмінну структурно-семантичну одиницю культури), що залежить від часу і виражає певний час (або навіть “дух часу”), але й тіло та ідентичність у постмодерній ситуації володіє атрибутами каузальності та плинності.

Однак така характеристика моди притаманна й модерністському канону, але в постмодерні гнучкість перетворюється у домінуючу, навіть агресивну стратегію, що може легко змінити порядок набуття ідентичності або й взагалі його хаотично конфігурвати. Чудовою ілюстрацією “тваринної агресії” моди є фільм Пітера Грінуея “Кухар, злодій, його дружина та її коханець” (1989), де надзвичайно вдало використано костюми Жан-Поля Готьє у намірі підкреслити декадансний настрій. Останнім апогеєм кулінарної моди є приготування для кухаря-садиста Майкла – коханця його дружини Джорджини. Саме Джорджина змушує свого чоловіка-гангстера спробувати людську плоть, досягаючи таким чином катарсису як у формі помсти, так і у формі “вищої естетичної насолоди”.

Фільм британського режисера наглядно доводить, наскільки реверс між модою та тілом, тілом та ідентичністю легітимізується постмодерною культурою. Чимало дослідників пов’язують таку ситуацію із домінуванням деконструкції суб’єкта/об’єкта, але потрібно зауважити, що деконструкція насамперед поняття академічного середовища. Насільки деконструкція як суттєвий соціальний феномен впливає на колективну свідомість і чи взагалі вона існує в дійсності, а не як методологічна операція – питання

спірне, хоча доволі важливе. Якщо ж врахувати основні алгоритми деконструкції (навіть у класичному варіанті Жака Дерріди), то вона не руйнує ідентичність, а навпаки підтверджує її проєктивний буттєвий стан, оскільки сама людина, як доводять представники філософської антропології (Гельмут Плеснер, Арнольд Гелен), теж “збирається” протягом життя. Мета деконструкції ідентичності завдяки моді – розхитати попередні зразки, щоб виявити витіснені або приховані моделі у людському тілі.

Показовим прикладом у контексті розхитування модерністських чи вчорашніх зразків поведінки є класична музика. З одного боку, абсолютно замкнене середовище зі своїми незмінними законами й правилами, а з іншого – вічно модна сфера людської культури. “Вважається, що американські поціновувачі класики, – пише Алекс Росс, відомий музичний критик у “New Yorker”. – Це жменька білих, багатих і знуджених напівмертвих старців” [13, р. 4], але мертва класична музика – вже майже сталеве явище. Що може бути більш популярним від класичної музики, що вічно помирає? Мода на неї завжди присутня, попри поверхневу відсутність життя. Постмодерна ж музика активно експлуатує цей міф для різноманітних перформансів, саундтреків та рекламних роликів, апелюючи до “справжнього” людського духу, тиражуючи “Місяну сонату” Бетховена та “Лебедине озеро” Чайковського. Знову ж таки, рух довільний: від моди на класику (залучення до обраних), через ідентичність (маркер інтелектуальності) до нашого тіла (вибір для прослуховування). Такий вільний, ні до чого не забов’язуючий спосіб буття, перетворюється на семіотичне ковзанання, коли перевага надається колекціонуванню знаків, а не смислів. Чи *вслухаємось* ми у Бетховена, коли він лунає у рекламі йогуртів? Теза Гі Дебора, що “справжній споживач стає споживачем ілюзій” [11, р. 32] у постмодерному карнавалі стає основним гаслом, а у взаємодії тіла та моди перетворюється на вихідну точку із якої *відтворюється* (replaying) ідентичність.

Модель для збірки – таку метафору пов’язують із ідентичністю, таку ж назву має однойменний роман Хуліо Кортасара, письменника, який теж все життя конструював власну ідентичність. Хаотична ігрова конфігурація у тріаді мода-тіло-ідентичність чудово ілюструється словами модельєра Ельзи Скіапареллі, яка стверджувала, що одяг не повинен підганятися під людське тіло, а швидше тіло має адаптуватися до одягу. Однак важко прийняти таку умову, адже легше змінити одяг, аніж тіло, проте переважно простежується саме така ситуація. Тут присутній важливий символічний момент, що теж органічно вписується у постмодерну естетику: суб’єкт *бажає* володіти не конкретною функціональною річчю, а її значенням, тобто тим, що Ролан Барт назвав як одяг, який нам надали [1]. Сьогодні, як можна помітити, символічна цінність речей має вирішальне значення для нашої ідентичності та соціальної самореалізації [10], однак це створює багато проблем. Основна – неможливість однозначно визначити носія ідентичного коду за одягом та модними пріоритетами. У постмодерні одяг може взагалі нам нічого не сказати про його носія, дати натомість хибну інформацію про його тіло та реальність. Тому й для Ролана Барта, як і для семіотики в цілому, важлива “негативна перевірка, пошук тих граничних моментів у житті знакових утворень, коли ті втрачають свою знаковість, коли їх смисл “призупиняється”” [1, с. 16].

Відтак, у постмодерні відбувається не тільки перевертання класичної піраміди Георга Зіммеля, де на верхівці панівні класи запроваджують модні тенденції, а широкі маси їх підхоплюють доти, доки знову панівні класи не вигадують чогось нового. Сьогодні не тільки масова та низька культура є ресурсом, джерелом модних тенденцій, певним репродуктором тих чи інших домінуючих кодів (наприклад, відома історія із японським безхатченком Сі Лі Ге “Стильним Братком”, що надихав багатьох модельєрів на естетичні проєкти), але й сам шлях поширення відповідних кодів змінився. Він позбавився лінійності, послідовності, а набув певної рекомбінації, ризомності, коли в піраміді зміщуються рівні та щоразу набувають центрального значення. Тому маємо часто ситуацію капітуляції певних соціальних сегментів від інших, появу екстравагантного одягу, який не тільки неможливо носити, але який також далекий від людського тіла (наприклад, авангардист Крейг Грін одягнув свої моделі в конструкції зі шматків огорожі [3]).

Таким чином, із цього формуються три взаємопов’язані стратегії циркулювання значень у тріаді тіло-мода-ідентичність. Перша, коли перемішуються між собою тіло, мода та ідентичність, де кожен із цих феноменів може займати будь-яке домінантне значення (однаково мода та ідентичність можуть визначати тіло). Виняткове значення тут відіграє гра у різні стилі та епохи, а також їх довільне цитування; перформативність, що актуалізує спонтанну конфігурацію знаків переважно у публічному просторі; деконструкція, завдяки якій розхитуються сталі зв’язки між тілом, модою та ідентичністю, щоб демаскувати модерністські застарілі моделі. Так звана “вільна конфігуративність” знаків у моді насправді чітко конструюється владними інституціями, адже пов’язана не тільки із символічним капіталом, але й економічними процесами. Навіть у самому понятті “диктувати моду” міститься примат паноптикону, невидимого контролю верхів. Відтак, для постмодерного канону характерна більш складна маніпулятивна стратегія обміну символічним капіталом завдяки моді між різними соціальними рівнями, що формує середовище для конструювання ідентичності. Крім того, кожен елемент тріади прагне зайняти домінуючу, панівну позицію, щоб “систематично маніпулювати знаками” (Бодрійя).

Друге, що торкається першого, але має дещо іншу стратегію, стосується принципової неререферентності цих феноменів один до одного, коли мода нічого нам не може сказати про людське тіло та ідентичність. Немов кожен із них заново винаходиться, виконструюється в інших координатах. Ключове

значення тут відіграє те, що мода як невід'ємний елемент метафізичного виміру одягу – задавати шляхи людської екзистенції, докреслювати її – втрачає зв'язок із тілом, а отже, із людиною. Тобто одяг перетворюється із “життєвого стилю” (нім. *Lebensstil* – поняття Еріха Ротхакера) на річ. Постмодерна іронія тут перетворюється на трагедію, оскільки людина оточує себе речами, що позбавлені смислу та не стосуються її ідентичності.

Із цього, відповідно, маємо третю стратегією, що полягає у своєрідній ностальгії за тілом, тому мода завжди є збірним колажем із попередніх епох (включно із надто віддаленими, такими як архаїчна культура). Ідентичність у цьому контексті щоразу відсилає до попередніх пошуків, є культурним цитатником. Спрацьовує формула “все нове – давно забуте старе”, але у постмодерні також “все старе – давно забуте нове” набуває хоч і парадоксального, однак цілком дієвого маніфесту. Йдеться про абсолютну неспроможність сказати щось нове у моді й ідентичність (смерть суб'єкта далеко не випадкова теза Мішеля Фуко), відмовляючись від будь-яких авторитетів, традицій та канонів.

Попри те, що одяг є культурним продовженням тіла, його завершенням та доповненням у смислово-полі культурі, процес моди є безперервним. Тому й ідентичність не є сталим у цьому контексті, а відтак, не завжди точно розповідає про суб'єкта, симулює його самість та створює ілюзію справжньої реальності, надсилаючи нам щоразу хибні сигнали. Така ситуація не є суто притаманною для постмодерної ситуації, але саме у ній вона набула наріжного значення, перетворилася з випадковості на тенденцію. Так чи інакше, але виклики культури стимулюють до нових пошуків у внутрішньому світі людини, щоразу актуалізуючи питання ідентичності як унікальне та неповторне для кожного з нас.

Література:

1. Барт Р. Система моди. Стаття по семиотике культуры / Р. Барт. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Гомілко О. Метафізика тілесності / О. Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
3. Крейг Грин, дизайнер-авангардист [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.wonderzine.com/wonderzine/style/new_faces/186837-svezhaya-krov. – Назва з екрана.
4. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
5. Свендсен Л. Философия моды / Л. Свендсен. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
6. Стил В. Корсет / Стил В. – М. : Новое Литературное Обозрение, 2010. – 272 с. – (Библиотека журнала “Теория моды”).
7. Харви Д. Люди в черном / Д. Харви. – М. : Новое Литературное Обозрение, 2010. – 304. – (Библиотека журнала “Теория моды”).
8. Baudrillard J. La Société de Consommation / J. Baudrillard. – Paris: Gallimrd, 1986. – 318 p.
9. Bauman Z. Imitations and Postmodernity / Z. Bauman. – London: Routledge, 1992. – 287 p.
10. Belk R. W. Possessions and the Extended Self / R. W. Belk // Journal of Consumer Research. – 1988. – Vol. 15. – №. 2. – P. 139–168.
11. Debord G. Society of Spectacle / G. Debord. – NY.: Zone Books, 1995. – 165 p.
12. Elliott R. Symbolic Meaning and Postmodern Consumer Culture / R. Elliott // Rethinking Marketing: Towards Critical Marketing Accountings [Ed. D. Brownlie, M. Saren, R. Wensley & R. Whittington]. – London: SAGE, 1999. – P. 112–226.
13. Ross A. Listen to This / A. Ross. – NY.: Ferrar, Straus and Giroux, 2011. – 366 p.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” **М. О. Зайцев**

Катерина Шевчук

ПРЕДМЕТ І МЕТОДОЛОГІЧНА ОРІЄНТАЦІЯ ЕСТЕТИКИ СТАНІСЛАВА ОССОВСЬКОГО

Статтю присвячено аналізу основних аспектів естетичної концепції С. Оссовського. Основну увагу автор звертає визначенню предмета і методологічної орієнтації концепції польського естетика, його розумінню поняття мистецтво, розрізненню автотелічного і гетеротелічного мистецтва, значення його позаестетичних функцій.

Ключові слова: естетика, методологічна орієнтація, позаестетичні функції, автотелічне та гетеротелічне мистецтво.

K. Shevchuk. The subject and methodological orientation of Stanislaw Ossowski's aesthetics

The article is devoted to the analysis of the main aspects of Stanislaw Ossowski's aesthetical theory. Author pays attention to the definition of subject and methodological orientation of aesthetics. It's also analysed the concept of art, distinction of the autotelic and heterotelic art, value of its non-aesthetical functions.

S. Ossowski presents not systematic, but analytical philosophical tradition. He criticizes the metaphysical and speculative aesthetics and prefers to use the empirical methods of investigation. That's why the author states the evolution to the sociology of art in Ossowski's works.

Ossowski can be presented as supporter of wide comprehension of aesthetical subject. He protests against reduction of aesthetical subject to philosophy of art. In his opinion the aesthetics is interesting in two things: beautiful and art.

The important aspect of present article concerns the reflections about essence of beautiful and aesthetical experience. In this context it's also analyzed the problems of aesthetical creation.

In Ossowski's opinion the concept of art is not identical to some particular form of artistic creation. This concept concerns the awareness of specific values and formation of artist as socially important man.

S. Ossowski states that such concepts as art, artist, creation are new products of our culture. In the primitive societies the art was not defined as separate sphere. It manifested in different spheres of human life.

The artistic creation is seen as the most free form of cultural life. But the position of art is strongly defined by social functions which have non-aesthetical character. Ossowski's conception of aesthetics concerns the sociology of art and pays attention to the art and its heterotelic functions.

Key words: aesthetics, methodological orientation, non-aesthetical functions, autotelic and heterotelic art.

К. Шевчук. Предмет и методологическая ориентация эстетики Станислава Оссовского

В статье анализируются главные аспекты эстетической концепции С. Оссовского. Главное внимание автор обращает на определение предмета и методологическую ориентацию концепции польского эстетика, его понимание определения искусства, различие автотелического и гетеротелического искусства, значение его внеэстетических функций.

Ключевые слова: эстетика, методологическая ориентация, внеэстетические функции, автотелической и гетеротелическое искусство.

Польська філософія першої половини ХХ ст. здійснила оригінальний і автентично ціннісний внесок у двох філософських дисциплінах. Першою, як відомо, є логіка і методологія і пов'язана з ними філософія мови та філософія науки. Другою з них є естетика і філософія мистецтва. Ціннісний доробок польської естетики не є достатньо відомий ні у світі, ні в Польщі.

Видатними польськими творцями сучасної естетики, без сумніву, є: Роман Інгарден, Владислав Татаркевіч, Станіслав Оссовський, Гернік Ельзенберг, Мечислав Валліс і Станіслав Ігнатій Віткевіч. Найменш опрацьованою і популяризованою серед названих класиків польської естетики є думка Станіслава Оссовського. Більш оцінений його соціологічний доробок. Соціологи писали про нього у контексті соціології мистецтва. Окрім Антоніни Клоковської [9], про цей доробок писали також Олександр Ліпський, Кшиштоф Ленцький [11] і Ян Шимчик [15]. Про естетику С. Оссовського писали натомість Северин Дзямський [1], Вітольд Каліновський [8], Тереза Костирко [10], Януш Рибіцький [14], Богдан Дземідок [2–7] і Юзеф Тарновський [16], але жоден з тих авторів не подав повністю усі достоїнства й актуальність естетичної думки С. Оссовського.

Станіслав Оссовський народився 22 травня 1897 р. в Ліпі на Куявах, помер 7 листопада 1963 р. у Варшаві. 1915 р. почав навчання у Варшавському університеті, студіював філософію і соціологію. 1921–1922 р. навчався у Парижі та Римі. 1925 р. захистив кандидатську дисертацію на тему "Аналіз поняття знаку" (під керівництвом Тадеуша Котарбінського). У 1933 р. захистив докторську дисертацію на основі праці "Біля основ естетики". 1933–1935 р. навчався у Лондоні.

Написав близько 140 наукових праць з естетики, теорії і соціології культури, соціології народу, теорії соціальних груп, суспільних зв'язків і методології суспільних наук. Найбільш цінними є 5 ґрунтовних книг С. Оссовського: “Біля основ естетики” (“U podstaw estetyki”, 1933), “Суспільний зв'язок і спадщина крові” (“Więź społeczna i dziedzictwo krwi”, 1935), “До нових форм суспільного життя” (“Ku nowym formom życia społecznego”, 1943), “Класова структура в суспільній свідомості” (“Struktura klasowa w społecznej świadomości”, 1957) та “Про особливості суспільних наук” (“O osobliwościach nauk społecznych”, 1962).

С. Оссовський написав тільки одну книжку з естетики “Біля основ естетики”, але у тридцятих роках, зазначає Б. Дземідок, це було найбільш повним, ґрунтовним і найбільш систематичним опрацюванням естетичної проблематики.

Як всі, крім Р. Инґардена, найвідоміші представники польської естетики міжвоєнного двадцятиліття, С. Оссовський репрезентує в естетиці не системотвірну, але аналітичну орієнтацію. У своїх дослідженнях теорії цінностей здійснює делікатне поняттєве розрізнення, семантичний аналіз і типологізацію основних позицій та їх варіантів. Конфронтує також погляди популярні в науці про мистецтво та поточні з художньою практикою і практикою естетичного оцінювання; розмірковує над тим, що у дійсності відповідає таким термінам, як “прекрасне”, “естетичне переживання” тощо і чи можна виявити і встановити межі цих понять.

С. Оссовський є критиком метафізичної і спекулятивної естетики і послідовником емпіричних методів дослідження, свідченням чого є еволюція його естетики в напрямку соціології мистецтва. Оссовський усвідомлював, що тільки деякі проблеми естетики можна розглядати емпірично. Вважав, що у сфері естетики можна виокремити певні групи психологічних і соціологічних положень, які можна розглядати суворо емпірично. Це або положення, пов'язані з естетичним переживанням, або положення, пов'язані з художньою творчістю. Але естетика не вичерпується лише цими положеннями. Вона також включає розбудову оціночних систем [13, с. 356]. Важливою, отже, сферою естетичних досліджень є справа цінностей і оцінок.

Оссовський є прихильником широкого розуміння предмета естетики, протестує він проти зведення естетики до філософії мистецтва, що домінує в сучасній естетиці, особливо в другій половині ХХ ст. Естетика, на його думку, має два різні, хоча й рівноправні осередки зацікавлень: прекрасне і мистецтво [12, с. 286].

Роздуми присвячені прекрасному природи й естетичним переживанням, викликаним позаартистичними явищами відіграють велике значення в дослідженнях С. Оссовського. Важливою для нього є також проблематика естетичної творчості.

Найближчою його позиції є, здається, пропозиція Макса Дессуара і Емілія Утітца, щоб виокремити дві дисципліни: естетику та загальну науку про мистецтво, які частково покриваються, бо для мистецтва суттєвими є також позаестетичні цінності, а естетичні явища існують також поза мистецтвом. “Замість того, щоб гадати, який напрям в естетиці має перемогти, здається, слушним є визнати на її місці дві окремі дисципліни: положення прекрасного з боку реципієнтів, отже, положення естетичної контемпляції і з поняттями “уподобань” чи “неуподобань” вбирає психологія почуттів, а “об’єктивну” естетику заступає наука про певні типи людських дій і творів, наука про мистецтво як відгалуження наук про культуру” [12, с. 288]. Таке рішення дозволить, на думку С. Оссовського, перемогти “проблеми”, які викликає поняття “позаестетичних” чинників при оцінюванні твору мистецтва” [12, с. 291].

Визнання філософії мистецтва частиною науки про культуру дозволить, можливо, навіть якщо не перемогти, то хоча б злагодити один із суттєвих її недоліків, а саме – європоцентризм: “Наша загальна філософська теорія мистецтва обтяжена звучанням європейської філософської традиції та європейських художніх категорій” [13, с. 358].

Метаестетичні погляди Оссовського і соціологічно орієнтована естетика, якої він дотримувався, як стверджує Б. Дземідок, досить добре пройшли випробовування часом [2, с. XII]. Деякі з його поглядів є слушними навіть для другої половини ХХ ст. Дземідок називає чотири мотиви естетики С. Оссовського, які не лише не втратили актуальність, але й набули дедалі більшого розвитку в сучасній естетиці.

1. Переконання про суспільне зумовлення художньої творчості та суспільно (історично і культурно) зумовлене функціонування мистецтва і його сприйняття (переживання і оцінювання творів мистецтва) лише зараз є загальноновизнаним у сучасній філософській естетиці. Це переконання однак не було таке поширене в період панування феноменологічної й аналітичної естетики (в 50–70-х рр. ХХ ст.).

2. Переконання С. Оссовського, що філософська естетика не повинна зводитися (як це робилося наприкінці ХХ ст.) до філософської рефлексії над високим мистецтвом, має вона враховувати естетику навколишнього середовища (природного і урбаністичного), а також популярне мистецтво і позахудожню (деколи псевдохудожню) продукцію популярної культури й естетичні аспекти виробництва, маркетингу, споживання і побуту людини, що лише останнім часом отримує все більше прихильників. Свідчить про це інтенсивний в останні роки розвиток екологічної естетики й естетики навколишнього середовища. Помітним є також дедалі більше зацікавлення академічною естетикою популярним мистецтвом і позахудожньою продукцією масової культури. Достатньо назвати серйозні дослідження у цій сфері американських естетиків середнього покоління (Н. Керола і Р. Шустермана).

3. Про односторонність західної філософії мистецтва, а саме її виразний європоцентризм говорить сьогодні дедалі більше естетиків. Пишуть про це не лише представники культури Далекого Сходу, як, наприклад, Кен-іх

Сасаки, але також західні естетики (Деніс Даттон, Стівен Девіс, Юліуш Моравчік та інші). Цю односторонність західної філософії мистецтва простежив і критикував С. Оссовський ще в 30-х рр.

4. Запропоноване С. Оссовським (відмінне ніж у Інгардена) розуміння художніх і естетичних цінностей, виявилось дуже доречним і досі актуальним. Про актуальність його розрізнення свідчить передусім його мериторична придатність. У вирішенні багатьох складних проблем сучасної естетики, таких як: 1) художній статус багатьох неоавангардних пропозицій, цілком позбавлених естетичних якостей, але визнаних художньо значущими; 2) парадокс естетичної привабливості досконалих фальсифікацій чи копій, при мінімальній художній цінності цих праць. Аналогічне до запропонованого С. Оссовським розуміння художніх і естетичних цінностей у 70–80-х рр. ХХ ст. репрезентують естетики різних країн, напр., Річард Руднер, Каролін Корсмаєр і Пітер Ківі (США), Девід Бест (В. Британія), Гьоран Гермерен (Швеція), Томас Кулька (Ізраїль), Ілька Орамо (Фінляндія) чи Здіслав Найдер і Богдан Дземідок. При цьому, окрім двох останніх, не знають вони, що їх попередником (на п'ятдесят років раніше) був саме С. Оссовський.

Мериторичним проясненням вищезгаданих мотивів є праця С. Оссовського “Біля основ естетики”. Особливо цікавою є та її частина, яка присвячена соціокультурному зумовленню мистецтва [12, с. 291–302]. У ній Оссовський зазначає, що відокремлення науки про художні твори і науки про естетичні переживання полегшує розв'язання проблем, яке насуває поняття “позаестетичних” чинників при оцінюванні творів мистецтва [12, с. 291]. Естетик зауважує, що сфера творів, які охоплюємо назвою “мистецтво”, виконувала в історії культури дуже різні функції. Для сучасного європейця саме по собі зрозуміло, що такі різні типи об'єктів і явищ людського світу, як архітектура, живопис, скульптура, музика, театр і поезія, може охоплювати спільна категорія. Але ті категорії, які ми звикли сьогодні використовувати (мистецтво, мистець, творчість), є досить свіжим продуктом нашої культури. Йдеться, підкреслює естетик, про поняттєві категорії, а не про десигнати.

У перших суспільствах мистецтво не виділялося в окрему сферу. Воно проявлялося в різних сферах життя тогочасної людини. У більш диференційованих суспільствах стародавнього Єгипту, Греції, середньовічної Європи, Китаю художня продукція також не становила окрему сферу культури. Цілі, яким мали служити окремі форми творчості, були різні навіть у межах кожного окремого виду мистецтва. Відомо, яку роль у розвитку художньої творчості багатьох давніх народів відіграли магія і релігія. Знаємо утилітарні, дидактичні, інформаційні та інші функції, які виконує мистецтво у нашому житті.

Африканські, цейлонські, полінезійські художні маски виникали як твори магічного призначення. Майстерні мімічні танці належали до релігійного чи магічного ритуалу. Середньовічні містерії відбувалися під мурами святинь. Хроніка Галла переплітається віршами, що не позбавило його ролі хроніка. Прекрасна південно-американська кераміка, зроблена без використання гончарного кола, створювалася людьми, які спеціалізувалися як гончарі, а не митці. Скульптури романських храмів, так само, як скульптури індійських і китайських святинь, зроблені людьми, які вважалися такими ж ремісниками, як шевці чи римарі.

З часом з'явилося усвідомлення якоїсь спорідненості між різними формами художньої творчості й суспільним значенням митців. Але підбірка цих споріднених сфер у межах загальних категорій, як стверджує С. Оссовський, була різною і різним було обґрунтування їх спорідненості [12, с. 293]. Грецька концепція дев'яти муз, без сумніву, мала за основу якість поняття шляхетного мистецтва. Але не охоплювала вона живопису і скульптури, натомість включала музу історії та музу астрономії. У Китаї сфера шляхетного мистецтва визначалася досить просто: поєднувала можливі види мистецтва через спільне знаряддя – пензель. Таким чином, поняття “мистецтво” охоплювало поезію, живопис і каліграфію. Музика, яку досить високо оцінювали в Китаї, належала до іншої сфери.

Поняття мистецтво, неототоженне з якоюсь окремою формою художньої творчості, з'явилося, на думку С. Оссовського, тоді, коли у певному середовищі виникло усвідомлення своєрідних цінностей, яким служить художня творчість, незалежно від своїх релігійних, дидактичних чи утилітарних завдань. Водночас почало формуватися поняття митця як людини суспільного значення.

Майстер Екхардт з Надренії проголошував містичний культ мистецтва для мистецтва. Тип творчості, де творчість є сама для себе С. Оссовський називає автотелічною на відміну від гетеротелічної [12, с. 294]. Автотелічне мистецтво не служить релігії, науці, політиці чи медицині, але має характерну мету. Загалом ця мета має гедоністичний характер (у широкому значенні): автотелічне мистецтво задовільняє творчі потреби митця і несе естетичне збудження глядачам і слухачам. Автотелічне мистецтво може бути як хорошою розвагою, так і джерелом серйозних переживань, піднесених чи трагічних.

С. Оссовський звертає увагу на можливу “емансипацію” мистецтва, яку пов'яже з гетеротелічним мистецтвом, роль якого обґрунтовують освячені цілі. Таке мистецтво претендує до загального визнання, яке отримує передусім завдяки сакральним функціям [12, с. 295]. Належить сюди живопис, скульптура, музика, спів, драма і танець. До “серйозного” мистецтва належать теж твори, створені для світської влади: палацове, військове і меморіальне мистецтво.

Однак поряд з творами гетеротелічного ритуального мистецтва, наприклад, у Єгипті, доколумбовій Мексиці, з'являються твори, які є, як стверджує естетик, вираженням свободи у творчості, що вражає різким контрастом між живими, індивідуальними творами й урочистим ритуальним мистецтвом.

Там, де релігійна традиція була менш непорушна, наприклад, у Стародавній Греції з часу перських воєн або в Західній Європі пізнього Середньовіччя, вільна творчість знайшла вихід у перетворенні зразків релігійного

мистецтва. Зі стін і колон готичного собору виросло безліч нерелігійних скульптур, які були виразом середньовічного гумору, фантазії, чуттів реципієнта. Саме так з'явилися ілюмінації середньовічних книг, фривольні інтермецца релігійних містерій. У такий спосіб “несерйозне” мистецтво могло здобувати собі навіть вищу позицію. Течія несерйозного мистецтва пов'язана також з поезією, декоративним мистецтвом, танцювальною музикою поза сферою ритуальних танців; вона є також вираженням того, що англійці називають *гоббі*.

Характерна нашій культурі концепція мистецтва, на думку С. Оссовського, випливає з подвійної традиції, з традиції двох течій художньої творчості, початок якої сягає початку мистецтва. Емансипація мистецтва – чи у ренесансній Європі, чи стародавній Греції – це прийняття автотелічного характеру несерйозного мистецтва, того характеру, яким наділене дитяче мистецтво, через течію мистецтва серйозно сприйнятого, мистецтва, яке перед тим черпало свою поважність у гетеротелічних, сакральних завданнях. С. Оссовський зауважує у приписах, що все зазначене стосується передусім європейської культури, бо, наприклад, в індійській культурі дуалізм релігійного мистецтва й автотелічного мистецтва постає інакше з огляду на серйозне трактування гедоністичних мистецтв, підпорядкованих любовним справам. Завдяки цього виду синтезу художня творчість визнається окремою і важливою сферою культури, а митець отримує суспільну роль, яка відкриває йому з часом дорогу до найвищих позицій у суспільній ієрархії [12, с. 296].

У ренесансній Європі автотелічне мистецтво вже не мало потреби шукати претексти в релігійній тематиці, щоб отримати визнання. У демократичному голандському живописі XVII ст. бачимо повне звільнення від гетеротелічних функцій. Наприкінці XVI ст. першу позицію в історії автотелічного мистецтва посідає театр. Світська музика отримує перевагу над релігійною. Натомість теоретичне обґрунтування позиції, яку вільне мистецтво отримало в європейській культурі, з'явилося лише в добу романтизму [12, с. 297]. Саме тому О. Баумгартен, коли видавав свій трактат “Естетика” відчував необхідність тлумачити, що присвятив більшу наукову працю такому предмету, як мистецтво.

Художня творчість у сучасній культурі вважається найбільш вільною формою творчості, але своєю позицією і сьогодні мистецтво завдячує суспільним функціям, які сягають поза сферу естетичних переживань і пов'язують його з різними сферами колективного життя. Серед творів, які знаходяться на вершині наших естетичних ієрархій, знайдемо багато таких, творці яких прагнули до цілей, які не обіймає сфера художніх цінностей. Відомо, що експансія великих творців рідко обмежується діяльністю, яка прагне творити прекрасні твори і викликти естетичне збудження у реципієнтів. Якщо хтось, зазначає С. Оссовський, творить “для самого мистецтва” – це не означає, що творить тільки для мистецтва [12, с. 298].

Таким чином, у дослідженнях мистецтва як сфери людської культури, у проблематиці соціології мистецтва гетеротелічні функції мистецтва можуть бути так само важливі, як і характерне йому, автотелічне завдання. “Поэстетичні” цілі творця є так само важливі, як його естетичні цілі.

Загалом, проблематика позаестетичних якостей і функцій мистецтва була предметом дослідження й інших представників польської естетики першої половини XX століття. Зокрема, цьому аспекту досліджень мистецтва присвячені праці В. Татаркевича і М. Валліса. Виразно ця проблематика постає у роботах М. Голашевської і К. Вількошевської. Найбільшого однак розвитку ця тема набула у працях сучасних естетиків (Р. Шустерман, У. Еко, В. Велш). Надзвичайна актуальність цієї проблеми пов'язана, насамперед, із сучасним прагненням розширити предметні межі естетики, з метою її допасування до запитів сучасного образотворення, яке давно вийшло за межі традиційних уявлень про мистецтво.

Література:

1. Dziamski S. O subiektywizmie w wersji psychologicznej w polskiej myśli estetycznej XX wieku / S. Dziamski. – Poznań : PWN, 1968. – 116 s.
2. Dziemidok B. Estetyka Stanisława Ossowsiego / B. Dziemidok // Ossowski S. Wybór pism estetycznych. – Kraków : Universitas, 2004. – S. VII–XL.
3. Dziemidok B. Kontrowersje wokół wartości estetycznych: próba typologii stanowisk / B. Dziemidok // Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939, red. S. Krzemienia-Ojaka i W. Kalinowskiego. – Warszawa : PWN, 1975. – S. 7–48.
4. Dziemidok B. O estetyce i artystycznym wartościowaniu dzieła sztuki // Studia Estetyczne. – 1985. – T. 2. – S. 39–52.
5. Dziemidok B. Relacjonizm psychologiczno-socjologiczny Stanisława Ossowskiego / B. Dziemidok // Dziemidok B. Teorie przeżyć i wartości estetycznych estetycznych polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego. – Warszawa : PWN, 1980. – S. 37–44.
6. Dziemidok B. Teorie przeżyć i wartości estetycznych estetycznych polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego / B. Dziemidok. – Warszawa : PWN, 1980. – 329 s.
7. Dziemidok B. Sztuka, emocje, wartości / B. Dziemidok. – Warszawa : Fundacja dla Instytutu Kultury, 1992. – 210 s.
8. Kalinowski W. Wątki socjologiczne w polskiej estetyce międzywojennej / W. Kalinowski. – Wrocław : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1973. – 195 s.
9. Kłoskowska A. Stanisław Ossowski jako socjolog sztuki / A. Kłoskowska // Kultura i Społeczeństwo. – 1983. – nr 4. – S. 89–114.
10. Kostyrko T. Stanisław Ossowski jako przedstawiciel scjentyzmu w estetyce / T. Kostyrko // Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939 / red. S. Krzemienia-Ojaka i W. Kalinowskiego. – Warszawa : PWN, 1975. – S. 209–220.

11. Lipski A., Łęcki K. Perspektywy socjologii kultury artystycznej / A. Lipski, K. Łęcki. – Warszawa : PWN, 1992. – 281 s.
12. Ossowski S. U podstaw estetyki / S. Ossowski // Ossowski S. Dzieła. – Warszawa : PWN, 1966. – T. 1. – 426 s.
13. Ossowski S. Sztuka tout court i sztuka folkloru / S. Ossowski // Ossowski S. Dzieła. – Warszawa : PWN, 1966. – T. 1. – 426 s.
14. Rybicki J. Teorie przeżyć estetycznych: struktura i funkcje / J. Rybicki // Studia z dziejów estetyki polskiej 1918-1939, red. S. Krzemienia-Ojaka i W. Kalinowskiego. – Warszawa : PWN, 1975. – S. 73–86.
15. Szymczyk J. Aksjologiczno-socjologiczne elementy sztuki w pismach Stanisława Ossowskiego / J. Szymczyk // Kultura i Społeczeństwo. – 2003. – Nr 2. – S. 51–68.
16. Tarnowski J. O pewnej możliwości rozwinięcia aksjologii sztuki Stanisława Ossowskiego / J. Tarnowski // Wątki polityczne w pracach Marii i Stanisława Ossowskich, red. O. Sochackiego. – Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe, 1999. – S. 51–69.

Рецензент** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" **М. О. Зайцев

Олена Арцишевська

ДУХОВНА КУЛЬТУРА ЯК ОСНОВА САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

У статті розкривається філософсько-культурологічний аспект проблеми самовизначення людини. Доводиться, що духовна культура є універсальною основою самовизначення людини, опосередковуючою ланкою між людиною і навколишнім природним і соціальним середовищем її існування, а саме культурне середовище є чинником, який визначає особистісні властивості та якості людини. Обґрунтовується необхідність розділення понять “самовизначення в культурі” та “самовизначення щодо культури”, які є різними сторонами культурного самовизначення людини.

Ключові слова: культура, самовизначення, культурне самовизначення (самовизначення в культурі), самовизначення щодо культури, світоглядне самовизначення.

E. Artsyshevskaya. Spiritual culture as a basis of a person's self determination

Artsyshevskaya E. R. Spiritual culture as a basis of a person's self determination. The article is devoted to opening the philosophical-cultural aspect of person's self-determination. It is maintained that culture as nature and society is a necessary environment of the existence of a person, which determines his personal qualities. That is why to show, keep, reproduce and develop these qualities person can only at certain cultural environment.

The self-determination of a person, which is carried out through the person's realization of his belonging and (or) his attitude to different objects of outer environment is possible only by keeping within the bounds of culture in which these objects are presented in the view of its subjective forms (presentations, notions, theories and other spiritual formations) which are the productions and elements of the given culture. That is why the spiritual culture is a foundation of person's self-determination.

Cultural self-determination of a person includes two sides: the first, its self-determination keeping within the bounds of a certain culture and through this culture to the natural and social environment, to other people and to yourself; the second: person's self-determination in consideration for different cultures or cultural forms of the spiritual mastering of the reality. In the second case we must mark out Weltanschauung (religious and philosophical), moral, legal, political and other forms of the cultural person's self-determination.

Key worlds: culture, self-determination, cultural self-determination (self-determination in culture and self-determination in the relationship to culture), Weltanschauung self-determination.

Е. Арцишевская. Духовная культура как основа самоопределения человека

В статье раскрывается философско-культурологический аспект проблемы самоопределения человека. Доказывается, что духовная культура является универсальной основой самоопределения человека, опосредствующим звеном между человеком и окружающей его природной и социальной средой, а сама культурная среда является главным фактором, определяющим личностные свойства и качества человека. Обосновывается необходимость разграничения понятий “самоопределение в культуре” и “самоопределение по отношению к культуре”, которые представляют собой разные стороны культурного самоопределения человека.

Ключевые слова: культура, самоопределение, культурное самоопределение (самоопределение в культуре, самоопределение по отношению к культуре), мировоззренческое самоопределение.

Потреба у самовизначенні людини є однією з її вищих духовних потреб. Причинами актуалізації цієї потреби виступають зміни, які відбуваються у світі та в самій людині і потребують відповідного корегування її діяльності. В умовах сучасного надзвичайно динамічного, глобалізованого й інформатизованого суспільства і у зв'язку з постійним зростанням соціальної мобільності такі зміни стають неперервними, а актуалізація потреби у самовизначенні – перманентною. У цих умовах проблема самовизначення людини стає надзвичайно актуальною і набуває не тільки теоретичного, а й життєво-практичного значення для кожної мислячої людини, яка прагне “знайти” або “не загубити”, “вибрати” чи “відкрити”, створити і реалізувати себе в цьому надзвичайно складному й мінливому світі.

Проблема самовизначення людини розглядалася на різних етапах розвитку філософської думки і була, по суті, однією з центральних світоглядних проблем. Різні філософи і мислителі по-різному розуміли зміст цієї проблеми, але разом з тим майже всі вони визнавали, що самовизначення людини відіграє важливу роль у її становленні та життєдіяльності і є необхідною передумовою її самореалізації та збереження своєї сталості й ідентичності в мінливих реаліях дійсності. У минулому столітті ця проблема стала предметом дослідження, окрім філософів, також психологів, соціологів, педагогів, політологів і представників інших галузей знань і наук. В умовах зростаючої взаємодії культур інтерес до цієї проблеми значно підвищився і з боку культурологів, які досліджують вплив різних культурних

чинників на самовизначення людини та на досягнення нею соціокультурної ідентичності. Свідченням цього є, зокрема, проведення в останні роки в навчальних закладах Львова, Дрогобича, Луцька, Острога та інших міст України багатьох присвячених цій тематиці наукових конференцій. Особливої уваги заслуговують праці узагальнюючого характеру [1; 2; 3 та ін.], в яких зазначена проблема розкривається в філософсько-культурологічному аспекті, висвітлення якого є головною *метою* і пропонованої статті.

З відомих нам істот людина є найскладнішою багатовимірною істотою, оскільки одночасно належить і до природи, і до суспільства, і до культури. А її індивідуальне буття є постійною взаємодією з навколишнім природним, соціальним і культурним середовищем. У цьому випадку ми розуміємо під культурою вироблену людством сукупність матеріальних і духовних цінностей, яка є безпосереднім середовищем людського існування і завдяки якому вона може бути особистістю, подібно до того, як соціальне середовище зумовлює здатність людини бути особою (суспільною істотою), а природне середовище – особою (живою істотою). Тому життя людини не зводиться до “обміну речовиною і енергією з природним середовищем”, а включає в себе також постійну інформаційну взаємодію і різні види обміну цінностями зі своїм соціальним і культурним середовищем. І подібно до того, як біологічне існування людини як живої істоти можливе лише в певних природних умовах, так само людина може залишатися особою і зберігати свої соціальні якості та властивості, лише перебуваючи в певному соціальному оточенні. А як особистість вона може існувати і відтворювати себе лише в певному культурному середовищі, в якому може вільно спілкуватися рідною мовою, сповідувати разом з єдиновірцями свою релігію, мати спільні з ними сенси та цінності тощо. Тому, змінюючи місце і середовище свого проживання, наприклад, внаслідок міграції, людина старається і на новому місці “відтворити” своє мікросоціальне й культурне середовище, забираючи до себе свою сім’ю, оселяючись у певних районах або кварталах чи інших місцях компактного проживання своїх земляків.

У будь-якому випадку *духовна культура виступає опосередковуючою ланкою між людиною і навколишнім світом, визначає її свідоме ставлення до природи, суспільства, інших людей та до самої себе* [4]. Це зумовлено тим, що будь-який предмет, явище, істота тощо можуть стати об’єктом свідомої людської діяльності лише в тому випадку, якщо вони усвідомлені людиною, тобто коли в неї вже є якесь уявлення, образ або поняття про цей об’єкт, які завжди є витвором певної культури. Як такі “об’єкти” щодо людини як суб’єкта можуть виступати не тільки об’єктивно (матеріально) наявні речі, явища або предмети, а й різні витвори людської свідомості, і не тільки речі, які сприймаються людиною чуттєво (з допомогою різних органів чуття), а й розумоосяжні, тобто такі, які можуть лише частково сприйматися почуттями людини, а “в цілому” (або “як ціле”) вони можуть бути досягнуті лише завдяки мисленню в людській свідомості. До останніх з них можуть бути віднесені світ, природа, життя, суспільство, через усвідомлення свого відношення до яких і відбувається насамперед самовизначення людини.

Те, чого людина не усвідомлює, для неї не існує. Звичайно, це не значить, що, як вважають суб’єктивні ідеалісти, цих об’єктів взагалі немає поза людиною, її почуттями або свідомістю – вони є, але не такими або не зовсім такими, якими ми їх уявляємо чи усвідомлюємо. У зв’язку з цим доречно згадати про кантівський поділ на “річ в собі” і “річ для нас” і його твердження про непізнаваність першої з них. Зазвичай це положення трактується як нерозуміння Кантом діалектичного зв’язку між сутністю та явищем. Але на цю ж проблему можна поглянути й інакше. Будь-яка річ може виявляти себе, свої властивості та якості лише через свої відношення до інших речей (об’єктів), які складаються між ними у процесі їх взаємодії. Гіпотетично ми можемо припускати, що у світі існує безліч найрізноманітніших речей, але чи існують вони насправді та які вони – ми не знаємо. Ми знаємо щось тільки про ті речі, які існують “для нас”, тобто знаходяться з нами в якійсь взаємодії і виявляють *щодо нас* свої певні властивості й якості. Тому навіть сам по собі факт існування якоїсь речі сприймається або усвідомлюється нами лише тоді, коли ця річ “починає” *існувати для нас*, тобто якимось чином виявляє себе в наших почуттях або свідомості. Але, знов-таки, ця “річ для нас”, тобто те, якою ми її відчуваємо або уявляємо, ніколи не збігається з “річчю в собі”, тобто з тими її властивостями та якостями, які вона виявляє (чи може виявляти) щодо інших речей-об’єктів, взаємодіючи з ними. Звичайно, у процесі пізнання людина може поступово пізнавати і ті властивості, які виявляються у взаємовідносинах різних речей (об’єктів), але лише у тому випадку, коли вона робить це взаємовідношення “своїм”, тобто коли вона розглядає це взаємовідношення стосовно самої себе.

“Відкривши” (відчувши, уявивши, усвідомивши) для себе існування певної речі через сприйняття якоїсь з її властивостей, людина спочатку усвідомлює сам по собі факт її існування, тобто те, що “вона є”, а вже потім починає пізнавати й інші її властивості, тобто те, “якою вона є”. І, як відомо, цей процес пізнання будь-якої речі є нескінченним, оскільки вона знаходиться у безлічі взаємодій-відношень з іншими речами, лише певну частину з яких людина може досягнути на певному етапі її пізнання. Цим також зумовлюється незбігання “речі для нас” і “речі в собі”, яка завжди залишається пізнаною лише частково, не “до кінця”. Але у повсякденному житті люди, як правило, ототожнюють свої знання чи уявлення (які можуть бути й фантастичними, наприклад, у міфології) про якусь річ (“річ для нас”) з “річчю в собі”, тобто з тим, якою вона є незалежно від людини і виявляє себе в незчисленних відношен-

нях-взаємодіях з іншими речами. Тобто *те, що ми називаємо “річчю для нас”, є витвором і елементом людського пізнання, духу, культури*. Окрім того, важливо звернути увагу також на те, що, духовно осягаючи якусь річ, перетворюючи її в елемент культури, людина не тільки пізнає, але й оцінює та ідеалізує її, наділяє її певним сенсом і на основі цього визначає своє свідоме ставлення до цієї речі [5, с. 14-22].

Але для нас у цьому випадку важливо відзначити насамперед те, що всі ті “об’єкти”, які усвідомлює людина, є перш за все “речами для нас”, тобто витворами культури, на основі яких складається свідоме ставлення людини до тих об’єктів, які ми називаємо “речами в собі”. Тому коли ми, наприклад, зіставляємо між собою природу й культуру, то при цьому необхідно усвідомлювати, що в цьому випадку “природа” (тобто те, що ми під нею розуміємо, той зміст, який ми вкладаємо в це поняття) *є також витвором певної культури*, а не просто фрагментом чи рівнем буття, яке існує “саме по собі” поза людиною і незалежно від неї, від її духовного і соціального буття.

Зазначене дозволяє дійти висновку, що *самовизначення людини завжди відбувається в певній культурі і через культуру*, тобто *через її свідоме ставлення до змісту тих уявлень, понять, цінностей, символів тощо, які репрезентують наявний поза нашою свідомістю і незалежно від нас реальний світ (“світ в собі”) у нашій культурі*.

Тому коли ми говоримо про самовизначення людини щодо якихось об’єктів (світу, космосу, природи, суспільства тощо), то варто усвідомлювати, що таке самовизначення можливе лише в рамках певної культури завдяки представленню в ній духовних витворів (уявлень, понять, теорій, символів, цінностей тощо), які репрезентують ці об’єкти, і через відношення до них. Такими є, наприклад, космопланетарне, екологічне, біологічне чи соціальне самовизначення. Коли ж йдеться про *культурне самовизначення людини*, то у цьому випадку мається на увазі перш за все вибір людиною якоїсь зі співіснуючих культур (субкультур) – (національної, класової, етнічної, молодіжної, масової, елітарної тощо), яку вона сприймає як “свою” і з якою вона себе ідентифікує.

Досить часто в літературі використовується також поняття *соціокультурне самовизначення людини*, яке іноді вживається як синонім соціального або культурного самовизначення. Але, на нашу думку, використання цього поняття є доцільним лише в тих випадках, коли соціальне і культурне самовизначення збігаються. Наприклад, коли культурне самовизначення людини відбувається лише в рамках культури тієї соціальної спільноти, до якої вона належить і з якою вона себе ідентифікує. Такий збіг характерний, як правило, для малорозвинених спільнот з примітивною і майже нерозвиненою (однорідною) соціальною структурою, в яких різні сфери їхнього життя ще не віддиференційовані і не існують як відносно самостійні сфери суспільного життя, як це було, наприклад, у родовому суспільстві, або для так званих “закритих” суспільств з однорідною етнічною чи соціальною структурою і пануванням монокультури (моноідеології), як це мало, наприклад, місце в Японії в часи її самоізоляції чи в СРСР в часи існування “залізної завіси”. У сучасних же суспільствах з їх високорозвиненою соціальною структурою, значною диференціацією соціальних функцій і соціальним поділом праці, зі зростаючою динамікою суспільних перетворень і розширенням реальних можливостей соціальної мобільності (як горизонтальної, так і вертикальної), зі зростаючою взаємозалежністю і взаємодією різних культур характернішим є неспівпадіння соціального, етнічного й культурного самовизначення людини, тому в цьому випадку більш виправданим є й окреме вживання термінів “етнічне самовизначення”, “соціальне самовизначення”, “культурне самовизначення” та деяких інших близьких за змістом понять).

Залежності ж від того, в якій з форм духовної культури відбувається самовизначення людини, можуть виділятися її світоглядне (релігійне чи філософське), моральне, естетичне, правове, політичне самовизначення.

В умовах зростаючої взаємозалежності людства і взаємодії різних культур особливо важливого значення набуває *світоглядне самовизначення людини* [6]. Важливість саме цієї форми самовизначення людини зумовлена тим, що світогляд є вищою – сутнісною формою її самосвідомості, інтегруючим і системоутворюючим ядром духовної культури й особистості, слугує духовною основою її життєвої позиції [5, с. 114–115].

Світоглядне самовизначення людини можна визначити як сутнісне (на відміну від функціонального, наприклад, соціально-рольового чи професійного), цілісне або всебічне (на відміну від фрагментарного або однобічного, наприклад, біологічного чи соціального, тілесного чи духовного, індивідуального чи родового, вікового чи статевого), життєве (на відміну, наприклад, від ситуативного воно служить задоволенню вищого – духовного вияву потреби у самовизначенні людини).

Світоглядне самовизначення людини здійснюється через:

- усвідомлення та певне обґрунтування її взаємовідношення зі світом як цілим на основі встановлення її відношення до загальних першооснов (першопочатків, першопричин) і властивостей буття світу та її зв’язків з іншими елементами або частинами цього світу;

- визначення її місця і ролі, походження та призначення у цьому світі;

– уявлення про ідеальний устрій світу, ідеальне суспільство та ідеал людини, досягнення яких уявляється своєрідною кінцевою метою існування і розвитку світу та людини і служать вищими критеріями оцінки їх наявного стану;

- відношення до вищих цінностей і протилежним їм антицінностям життя і культури;
- вибір шляхів і способів або методів досягнення ідеалів, способу життя, життєвої позиції;
- визначення вищих сенсів людського існування і мотивів людської життєдіяльності тощо.

Світоглядне самовизначення людини мало важливе значення на різних етапах її соціально-культурного розвитку. Та особливо актуальним воно стало в умовах сучасного – дуже динамічного і мінливого суспільства, в якому людині постійно доводиться стикатися з новими життєвими умовами та ситуаціями, і щоб зберегти в них свою ідентичність і не “загубити” себе, їй необхідні універсальні сенси, критерії, цінності, принципи, які формуються світоглядом і дозволяють їй у різних умовах і ситуаціях залишатися самою собою, зберігати свою сталість, цільність і цілісність.

В умовах зростання взаємодії та взаємовпливу різних культур, кожна з яких ґрунтується на певному світогляді, людина стикається з різними світоглядами, тому перед нею постає проблема вибору якогось із них. Ця ситуація ускладнюється ще й тим, що, завдяки доступу до різних джерел інформації, у своєму ідеальному бутті людина не прив’язана лише до якогось “тут і тепер”, обмеженого рамками її індивідуального життя і буття її соціуму, а може виходити за їх просторово-часові межі, проникати у царини інших культур і там теж зустрічатися з різними світоглядами, що ще більше розширює можливості її вибору. У цій ситуації спроба нав’язати людині лише якийсь один із наявних у суспільстві світоглядів не тільки обмежує її свободу світоглядного вибору й самовизначення, але й призводить до догматизації мислення, вироблення у її свідомості певних негативних стереотипних уявлень щодо інших культур, світоглядів та їх суб’єктів, що нерідко стає причиною міжетнічних чи міжконфесійних конфліктів, які заважають духовній консолідації суспільства. Тому, очевидно, варто погодитися з думкою В. І. Вернадського про те, що повинна існувати свобода у виборі людиною її світоглядного визначення і що дослідник “будь-якого релігійного чи філософського вчення не може вимагати, щоб те, що він вважає безсумнівним і незаперечним, визнавала таким самим і інша людина, яка щиро й свідомо ставиться до цих питань” [7, с. 31].

Оскільки свідоме ставлення людини до навколишнього світу і самої себе опосередковується її духовною культурою, то остання є безпосередньою основою її самовизначення. Культурне самовизначення людини може відбуватися в різних формах, найважливішою з яких в умовах сучасного суспільства і зростання взаємодії різних культур є її світоглядне самовизначення.

Література:

1. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / Быстрицкий Е. К., Козловский В. П., Пролеев С. В., Малахов В. А. – Киев : Наук. Думка, 1991. – 175 с.
2. Зайцев М. О. Людська індивідуальність в смисловому колі європейської культури: Монографія. – К., 2008. – 280 с.
3. Людина в сучасному світі: у трьох книгах. – Книга 1: Філософсько-культурологічні виміри: колективна монографія / [А. Ю. Васьків, Н. П. Гапон, Г. Т. Гнатишак та ін.]; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 578 с.
4. Зайцев М. О. Культурна реальність як безпосередність індивідуального буття // Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острого: Вид-во Національного університету “Острозька академія”. – 2010. – Вип. 6. – С. 236–246.
5. Арцишевський Р. А. Духовне осягнення дійсності: Монографія. – Луцьк: ПФ “Смарагд”, 2011. – 272 с.
6. Арцишевська О. Світоглядне самовизначення людини в умовах взаємодії культур // Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти: Матеріали III Міжнародної конф. молодих науковців (28–29 жовтня 2010 р.) – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С. 8–12.
7. Вернадський В. І. Вибрані праці / переклад М. І. Кратка. – К. : Наукова думка, 2005. – 301 с.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія” **М. О. Зайцев**

Ганна Губенко

ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ БІОЕТИЧНОЇ ОСВІТИ

У роботі актуалізується питання щодо кризового стану процесу ідентифікації через призму освітянського процесу. Розкриваються педагогічні аспекти біоетики в сучасному суспільстві, а також проблеми біоетичної освіти. В результаті дослідження ми розглядаємо ідентичність як безперервний процес набуття “сенсу себе”, збереження смисложиттєвих кордонів самої людини. Усвідомлення необхідності захисту індивідуальності як цілісності може бути підґрунтям для подолання конфліктуючих стратегій біоетики й для розробки конкретних рекомендацій щодо біоетичної освіти.

Ключові слова: ідентифікація, біоетика, біоетична освіта, криза ідентичності, індивідуальність.

G. Cubenko. Identification of the man in the context of the bioethics' education problems

Questions about the crisis of identification process in the context of an education process were actualized in this article. This research of the identification makes possible to shed some light on the crisis of culture accordingly brings into pay such disciplines as philosophy, ethics, culturology & sociology. Results of the research can be used in man's cultural & sociological everyday life.

Ideas about understanding & feeling of “Me” & “Identity” develop & change permanently. A lot of articles & even books about philosophical, sociological, culturological & psychological analysis of the identity crisis & self-identification problems has been published till today.

“Identity” can understand as “Identity which steal away” which man try to find, assimilate or create in culture practical. But the process of the identification can understand as an incessant process “sense of yourself” acquisition & keeping of the man's “sense of life” limits. The comprehension of necessity of the individuality protection as a integrity can be a reason for overcoming all conflicts between various bioethics strategies & can help developing of bioethics education recommendations.

In the article have discovered pedagogical aspects of the bioethics in the modern society & problems of the bioethics education. Progress of biomedical engineering provokes systemic crisis of the man's identification. The question “What is to be a human?” is become not just theoretical but the practical problem. Bioethics is an academic discipline & a sociological institution. In the context of it is formed crisis of the man's identification answer. Therefore there is theoretical & practical interest to exercise philosophical-anthropological reflection to process of the forming of a new experience to humanity self-comprehension, which has been discussed in bioethics.

Key words: identification, bioethics, bioethics education, crisis of identification, individuality.

A. Губенко. Идентификация человека в контексте проблем биоэтического образования

В работе актуализируются вопросы, касающиеся кризисного состояния процесса идентификации через призму учебного процесса. Автор раскрывает педагогические аспекты биоэтики в современном обществе, а также проблемы биоэтического образования. В результате исследований мы дали определение идентификации как непрерывного процесса познания “смысла себя”, сохранения смисложизненных границ самой личности. Осознание необходимости защиты индивидуальности как целостности, может стать основой преодоления противоречивых стратегий биоэтики и поможет разработать конкретные рекомендации для биоэтического образования.

Ключевые слова: идентификация, биоэтика, биоэтическое образование, кризис идентичности, индивидуальность.

Використання репродуктивних технологій, загострена увага спільноти до проблем абортів, регулювання народжуваності, перспектива клонування, допустимості евгеніки, занепад духовності (причиною є всі технологічні досягнення в медицині), створюють своєрідний контекст буття сучасної людини, що характеризується системною проблематизацією її ідентичності. Цей пласт проблем, виділений нами, по-значимо як біоетичні. Підпласт нашого дослідження назвемо біоетичні проблеми в освіті – це насамперед проблеми, пов'язані із засвоєнням змін, що відбуваються, пристосування до них або їх стримування в освітянському процесі – поза всебічним переглядом встановлених ними концептуальних меж.

А такий перегляд, як зазначає Т. Кун, є найбільш складним і небезпечним з усіх викликів, які можуть бути запропоновані людській думці. Не маючи можливості виробити інші межі, філософській ортодоксії залишається лише відійти вбік і залишити поза увагою зростаючу кількість нових явищ, оголошуючи їх аномаліями й відхиленнями. Як стверджує З. Бауман: “Кризисом епохи постмодерніті уражені всі усталені освітні інститути зверху донизу, проте на кожному рівні, з урахуванням особливостей завдань та інструкцій, він породжує дещо відмінні один від одного передчуття й занепокоєння” [1, с. 106].

Актуальність дослідження кризового стану ідентичності, а також кризи в освіті в усьому світі пов'язана також із настанням культури постмодерну, панування всесвітніх інформаційних мереж, глобальної економіки. Проблема існування певною людиною (або ще більше – дитиною) в наш час є чи не центральною. Якщо раніше людина жила в реальному світі, утворюючи з ним взаємозумовлене ціле, то тепер у віртуальному, оскільки може будувати сама себе.

Сучасні біотехнології дають у руки людині не просто інструмент, який розширює можливості її панування над навколишнім світом, але й техніку радикального перетворення тіла, можливість вибрати стать, міняти її, змінити зовнішність до невпізнання, здійснити вторгнення в інтимні біохімічні та молекулярно-біологічні механізми тощо. Біоетичний аналіз цих процесів набуває сьогодні особливої значущості, оскільки біотехнологічні ризики відновлюють питання про саморозуміння людини. Чи є у людини така сутність, особлива природа, усунення якої загрожує знищенням самої людини? Які підстави в людині піддаються перетворенню і свідчать про зміну її самоідентичності? Чи вдається новим формам морального саморозуміння, таким як біоетика (через, наприклад, біоетичну освіту), виявити напрям трансформацій людської ідентичності?

Отже, в роботі актуалізується завдання захисту людини, заради якої сьогодні здійснюється прогрес науки й техніки, від негативних наслідків цього ж самого прогресу. У результаті різко загострюється необхідність виявляти такі наслідки і певним чином учитися реагувати на них. Такі навички учіння ми набуваємо в процесі біоетичної освіти, про поняття та проблеми якої поговоримо далі.

Метою цього дослідження є аналіз ідентичності у зв'язку з біоетичними проблемами в освіті на сучасному етапі.

Важливі ідеї для вирішення поставленої мети містяться в сучасних концепціях, де розглядаються виклики сучасної цивілізації та зміна становища в ній людини. Сюди потрібно зарахувати концепції К.-О. Апеля, З. Баумана, Х. Йонаса, Е. Левінаса. Вивчення моральних аспектів особистісної ідентичності проводилося О. Апелем, Д. Мітом, П. Д. Тищенко, Ю. Хабермасом, В. Хесле.

Філософсько-антропологічні підходи до самоідентичності розвивалися на стику філософії з іншими сферами дослідження людини. Прикладом такого дослідження можна вважати аналіз самоідентичності в епоху біотехнологій, який здійснювався П. Д. Тищенко в рамках антропології страждання. Різні концептуальні схеми ідентичності, розроблені в історико-філософському аспекті, розглядали А. В. Кузьмін (метафізичний сенс самості), М. В. Заковортна (соціально-філософська концепція ідентичності в інформаційному суспільстві), В. Л. Абушенко (історія становлення поняття "ідентичність"), Є. В. Трубіна (постструктуралістська методологія в дослідженні самоідентичності), А. Ю. Шеманов (культурно-історичний аналіз самоідентичності), І. В. Дуденкова (філософсько-антропологічний підхід до індивідуальної ідентичності) [4, с. 3].

Проблема ідентичності людини в біоетичному контексті розглядається в рамках релігійної традиції в біоетиці І. Брек, Е. Сгречча, І. В. Силуянової, Ж. Судо, В. Тамбоне. Аксіологічні й етичні аспекти проблеми початку життя в біоетиці досліджувалися А. Я. Іванюшкіним, Л. В. Коноваловою, Л. Ф. Курило, І. В. Силуяновою, Ф. Фукуямою, Ю. Хабермас, Б. Г. Юдіним. Німецькі вчені Х. Баранські, Г. Берг, К. Воопен, З. Грауманн, Е.-М. Енгельс, М. Кеттнер, Е. Лист, Х. Хакер займаються етикою в науках про життя, проблемами морального регулювання репродуктивних технологій і соціальних наслідків їх застосування, вивченням громадської думки. Крім того, необхідно вказати на зростаючу базу вивчення педагогічних аспектів біоетики в сучасному суспільстві таких авторів, як А. Ф. Богомоллов, Г. В. Губенко, Л. Друм'я, Б. С. Зіменьковський, Т. В. Мішаткіна, Т. В. Мещерякова та ін.

Сьогодні світ глобальним робить не лише глобальна економіка та комунікація, а й глобальні проблеми сучасності. Зауважимо, що всі ці проблеми мають певний статус стосовно людини: стосуються її як члена конкретного співтовариства, тому й розв'язуються на рівні (між)державного регулювання. Біоетичні проблеми звернені безпосередньо до особистісного морального вибору, а біоетичні виховання й освіта допомагають і забезпечують нову методологію для вирішення цих проблем. У межах біоетики склалися механізми регулювання складних колізій, які породжуються новими медичними технологіями, однак і їх застосування провокує дискусії. Що з нами відбувається, якщо ми починаємо досить довільно встановлювати межі життя відповідно до моральних позицій, які перемогли в дебатах? Наука надала можливості людині регулювати кордону свого життя, але не береться відповісти на питання, що поставять слідом за використанням нових можливостей [4, с. 2].

На думку російського вченого, Т. В. Сидорової, "моральні колізії, які виникають під час застосування нових технологій перетворення життя, втягують філософію", ми б сказали нову філософію біоетики. "У ситуації, коли моральні підстави вибору в їх конвенціональному варіанті опинилися під сумнівом, завдання такої філософії полягає в тому, щоб знову звернутися до становища людини у світі та підставами її самовизначення. Потрібно дослідити структури, які трансформуються в сучасних біотехнологіях, що лежать в основі нашої самоідентифікації, здатності бути самими собою, бути людиною і як людина – бути".

Знаємо, що І. Кант говорив про неможливість відповіді на питання про те, що таке людина, оскільки немає ніякої іншої сутності, яку можна було б з нею зіставити. Сьогодні людина таку сутність намагається створити, експериментуючи зі своїм тілом, органами, репродуктивною функцією, своєю самістю, межами свого існування, моральними порядками, які б визначали ці межі. Виникнення питання про ідентичність людини в контексті біотехнологічних перетворень піднімає глибинну метафізичну проблему про специфічність буття людини.

Драматичні ситуації, що вивчаються біоетикою, незмінно повертають нас до питання про те, хто ми як люди, яка основа нашого самовпевнення, нашої рівності самим собі, тобто ідентичності. Ми живемо в епоху, коли загальнозначущі моральні оцінки стають результатом процедурних узгоджень, моральний цензор у свідомості людини втрачає об'єктивну основу, щодо якої встановлюються критерії нашого вибору. Дж. Янг сказав: "Як тільки співтовариство розпадається, винаходитьсся ідентичність" [6, с. 164]. "Ідентичність" зобов'язана увагою, яку вона до себе повертає, і пристрастями, які вона породжує, тому що виступає *сурогатом спільноти*, природного середовища, яке вже недоступне у швидко приватизованому й індивідуалізованому світі, що стрімко глобалізується, і тому вона може уявлятися у вигляді зручного сховища, яке забезпечує безпеку й упевненість, і тому настільки бажаного [1, с. 120].

Алармістський тон в оцінці сучасного становища людини відчутний сьогодні не тільки у футурологічних проєктах, а й у соціологічних, етичних, економічних і філософських ідеях. Це змушує звернутися до аналізу поняття, яке описує динамічну структуру сукупного досвіду людини, що складається з внутрішньої визначеності Я, соціального нормування, комунікативного обміну з Іншим. Таким поняттям є ідентичність людини. Ідентичність можна розуміти як "вислизаючу тотожність", самототожність, яку людина намагається знайти, засвоїти, або створити, сконструювати в культурних практиках [4, с. 2]. По суті, біоетика виникає як одна з форм звернення людини до самої себе, як форма захисту її індивідуальності.

Індивідуалізація полягає в перетворенні людської ідентичності з "даності" на "завдання" і в наділенні дійових осіб відповідальністю як за вирішення цього завдання, так і за наслідки (включаючи побічні ефекти) виконання ними їх ролей; іншими словами, вона полягає у встановленні автономії індивіда "de jure" (хоч і не обов'язково de facto). Місце людини в суспільстві, визначення її соціального стану перестало бути поняттям "в собі" і стало поняттям "для нас". Тому, на думку П. Д. Тищенко, біоетична ситуація (наприклад, у медицині) виникає не лише тоді, коли лікар або інший медичний працівник зачіпає мої моральні цінності, безпосередньо маніпулюючи моїм тілом або чимось тим, що належить мені (як наприклад, медичною інформацією), а й тоді, коли характер маніпуляцій із тілом іншої людини не відповідає моїм – нашим ціннісним настановам. Аборт, на який добровільно йде жінка, "стосується" нас усіх [5, с. 10].

Отже, розвиток біомедичних технологій викликає системну кризу ідентичності людини, що таке бути людиною стає проблемою не тільки теоретичною, а й суто практичною. Біоетика – академічна дисципліна й соціальний інститут, у межах яких формується відповідь на кризу ідентичності. Тому теоретичний і практичний інтерес становить здійснення філософсько-антропологічної рефлексії на процеси формування нового досвіду розуміння людиною самої себе, який поданий у біоетиці.

"Криза ідентичності" має сьогодні таку формулу – "коли я досягаю мети, я втрачаю свою свободу; я перестаю бути собою, як тільки стаю кимось". У калейдоскопічному ж світі постійно змінюваних цінностей, маршрутів і розпливчастих меж свобода маневру піднімається до рангу найвищої цінності – метацінності, умови доступу до всіх інших цінностей: минулим, сучасним і навіть тим, які тільки ще з'являться. Раціональна поведінка в такому світі вимагає, щоб можливостей вибору було якомога більше і щоб вони завжди були відкриті, у той же час набуття чіткої ідентичності ..., що надає всім і кожному "цілісність" і "спадкоємність", закриває низку можливостей або заздалегідь позбавляє прав на їх використання [1, с. 120]. Відповідно до відомого зауваженням Кр. Леша, "ідентичності", яких жадають в наші дні, видаються чимось, що "може вдягатися й зніматися на зразок костюма"; якщо вони "вільно обрані", то вибір "ніяк не пов'язаний із зобов'язаннями й наслідками", – і тим самим "свобода вибору зводиться на практиці до утримання від вибору" [7, с. 38].

Теоретична і практична значущість проблематизації біоетики та (або) біоетичної освіти в контексті аналізу процесів ідентифікації очевидна. Концепт біоетики належить до числа тих понять, які визначаються у науці найбільш суперечливо, його обговорення породжує полеміку – яка біоетика "правильна" глобальна чи локальна? Локальна біоетика існує у вигляді тих національних біоетик, про які ми читаємо в журналах, у ЗМІ. Або галузеві біоетики, у кожній з яких специфічна методологія. Глобальна біоетика покликана створити єдину систему правил і принципів, в умовах плюралізму етик. Але незважаючи на їх відмінність, одне із завдань є спільним – зрозуміти, ідентифікувати себе (ідентифікацію), захистити свою індивідуальність (індивідуалізацію) людини.

Зараз вважаємо доречним зупинитися на підпласті біоетичних проблем в освіті. Як викладати біоетику? Неefективність інноваційної біоетичної освіти має декілька причин, перша з яких – протиставлення інновації традиціям. Адже якщо подивитися, які програми з біоетики існують – вони скрізь різні. Ба-

гатоваріантність біоетики звільняє авторів проєктів від необхідності враховувати особливості національних традицій, а в разі запозичення зарубіжного досвіду адаптувати цей досвід до умов середовища.

Зміни останніх років, такі як комерціалізація ВНЗ, введення тестової системи оцінки знань, скорочення годин на вивчення природних наук, є наслідком поширення американської системи освіти, яка не є ні кращою, ні вдалішою. За даними газети “Daily News” від 17 травня 2009 року, 372, більше 65% учнів, закінчують початкову школу, не вміють читати і писати, не кажучи вже про математичні знання (77% восьмикласників провалили підсумковий екзамен із математики). Як доказ неефективності та неякісності американської освіти дослідження Пітера Сакса “Стандартизовані уми”, в якому він аналізує тестову систему, прийняту в США, і доходить до висновку, що вона формує стандартне мислення. Школи, виховуючи готовність своїх учнів до тестування, спрямовують їх не на сприйняття знань, а лише на пасивне заучування фактів. Із цим твердженням, за словами Пітера Сакса, згодні вісім з десяти американських учителів. Тестова система, на його думку, відображає в першу чергу не успіхи учнів, а прибутки їх батьків [3, с. 5–11].

Передозування “вузькою спеціалізацією” та “професійна” нечутливість до інших способів пізнання світу – надлишок колишньої парадигми освіти, небезпечний для самого спеціаліста, який не може в сучасних умовах швидко перекваліфікуватися, одержати необхідні суспільству навички, адаптуватися до нових соціальних умов, змін на ринку праці; і з іншого боку – вузька спеціалізація, небажана і для самого суспільства, яке усвідомило, що йому більше не потрібні ані чисті фізики, ані щирі лірики, ані бездоганні теоретики, ані стовідсоткові практики, що не здатні зрозуміти академічних учених. Доказом є вибух нових технологій в останній третині ХХ століття, зростання ролі філософії, соціології, психології, культурології в суспільстві, виникнення міждисциплінарних соціальних інститутів, таких, наприклад, як етичні комітети, глобальна біоетика, валеологія, синергетика [2, с. 38].

Ми вважаємо, що розвиток біоетичної освіти в Україні в сьогоденних умовах може сприяти процесу ідентифікації. Звичайно, це не може вивести з наявної кризи, але розвиток біоетики допомагає сформулювати нове етичне наповнення у співдружності педагогів, допомагає вирішити дилеми, з якими стикаються філософи, біологи, екологи, медики, для тих, хто шукає себе, свої “кордони”.

Друга причина криється у відсутності серйозних міждисциплінарних досліджень, що передують реформам освіти, впровадженню біоетичної освіти. Іншими словами, ті, хто беруться удосконалити систему загальної освіти, мають досить приблизне уявлення про те, як працює система вищої освіти. Ті, хто визначають державні стандарти, не є практикуючими викладачами, а ті, хто змінює зміст навчальних програм природничонаукових дисциплін, мало цікавляться проблемами гуманітарного знання.

Третя причина – вважається, що хороші ідеї говорять самі за себе, тому не потрібно переконувати в необхідності змін, оскільки усі розуміють їх соціальну значущість. Ми повинні зрозуміти, що з системної кризи може бути тільки системний вихід – деяка ідеологія. Це системно-теоретично виражений інтерес великої групи людей, аж до країни, до проблем виживання на Землі, до проблем біоетики.

Звідси, напевно, і нерозуміння багатьох українців, навіщо потрібна біоетика, якщо вона коштує забагато? Але ж неможливо оцінити усе в грошовому еквіваленті. Наприклад, платна система освіти добуває міф про те, що гроші платяться саме за оцінки, а не за те, щоб студент отримував якісну систему викладання, щоб із ним працювали фахівці високого рівня, щоб він мав доступ до бібліотеки, читальних залів, комп’ютерних залів і т. д. Представляється, що входження в ту саму болонську систему, про яку увесь час йдеться, повинно використовувати і болонський критерій оцінок: студент числиться у ВНЗ стільки, скільки він має можливість оплачувати цю свою присутність, а диплом отримує тільки відповідно до продемонстрованого рівня засвоєння програми навчання у ВНЗ. У результаті страждає економіка суспільства в цілому, змушена користуватися цілим потоком випускників, що несуть у собі всі ті форми безвідповідальності, які були посіяні в них безвідповідальними ж принципами освітньої системи.

П’ята складність викликана рівнем професійної підготовки педагогів-біоетиків, на чій плечі покладено обов’язок переводити педагогічну можливість у статус педагогічної реальності. На жаль, престиж професії педагога в останні десятиліття стабільно низький. І справа не лише в розмірі заробітної плати. Починаючи з радянських часів професію вчителя було отримати простіше, ніж освоїти технічну спеціальність або здобути медичну освіту. У нас у країні декілька десятків тисяч випускників педагогічних ВНЗ, які не працюють за фахом. І це теж не підвищує статус професії педагога. Наша країна не перша зіткнулася з проблемою статусу вчителя. У Кореї та Фінляндії, наприклад, раніше за нас впоралися з цією проблемою. Вони різко обмежили доступ до професії. Початкове тестування при вступі до університету плюс проміжне тестування в роки навчання у ВНЗ, а після закінчення університету необхідно скласти складні професійні іспити, і тільки потім учитель отримує право на самостійну педагогічну діяльність. Після такого багатоступінчастого відбору педагоги починають усвідомлювати себе елітою суспільства. При цьому фінні зарплати не підвищували, а престиж професії підняли. Як же популяризувати біоетику? Щоб хоч якось виправити ситуацію, необхідний, окрім грошей, приплив молодих наукових кадрів. Тут справи теж ідуть не дуже добре, тому що природні науки в оточенні сучасної мо-

лоді непопулярні. Отже, термін “популяризація” набуває двоякого сенсу – необхідно популяризувати не лише наукові знання, але й саму науку – біоетику, заняття біоетикою.

Поширювати наукові знання необхідно не лише для залучення молодих людей у науку, але й для підвищення їх загального інтелектуального рівня, який падає просто катастрофічно. А це спричиняє за собою інші катастрофи, техногенні, на зразок аварій на електростанціях і падіння ракет. Якщо справа і далі так піде, то через десяток років у нас нікому буде працювати у сфері матеріального виробництва – не лише високотехнологічного, але будь-якого.

Хто повинен займатися популяризацією наукових знань? Ті, кому це до душі і хто уміє це робити. Серед учених таких людей не так багато, але вони є, і потрібно дати їм можливість реалізувати їх схильності та здібності – держава може, наприклад, підтримувати видання науково-популярної літератури, включаючи не лише книги, журнали, але й надавати час на телебаченні, зали для лекцій тощо.

Підсумовуючи вищезазначене, можна стверджувати, що в сучасних соціокультурних умовах біоетика функціонує як захист індивідуальності людини. Біоетична ситуація у світі виникає за схемою гострого захворювання (використовуючи приклади П. Д. Тищенко), і методи її дозволу приблизно ті ж. Суть ситуації у факті вторгнення іншого в “мій світ”, тобто той тілесний простір, який із певних причин “самість” вважала своїм. Це освоєння не зводиться до процедур прямого контролю, тому що йдеться про ціннісний бік подій. Те, що відбувається у світі, який самість вважає своїм (свій світ може вміщати і людство в цілому, і деяку частку істоти або фрагмент існування окремого індивіда), має відбуватися відповідно до моїх – наших цінностей, і тільки в цьому випадку моя – наша самість не “відчуває” себе ущербною.

Необхідність розуміння метафізичних схем самоідентифікації в біоетиці зумовлена такими обставинами – загрозою перетворення біоетики на різновид “моральної технології”, яку можна буде використовувати безособовим і формальним чином у межах бюрократичних структур сучасного суспільства [5, с. 13].

Біоетичні проблеми в освіті мають вирішуватися через: формування біоетичної ідентифікації людини; популяризацію біоетики; системно-теоретично вираженого інтересу великої групи людей (аж до країни) до проблем виживання на Землі, до проблем біоетики, біоетичної освіти; професійну підготовку педагогів-біоетиків, на чії плечі покладено обов’язок переводити педагогічну можливість у статус педагогічної реальності.

Таким чином, “проблема ідентичності”, що переслідувала людину із самого початку епохи модернітності, змінила свій вигляд і зміст. У процесі біоетичної освіти ми дізнаємося шлях, розглядаючи питання: “Куди мені йти?”, “Яку ідентичність вибрати?” і “Як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність?”. Суттєвим є те, що біоетика вирішує найбільш гостру в цей час проблему – як знайти своє місце в жорстких умовах буття, в межах класу і, знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання? Відповідно до біоетичної освіти, ідентичність виступає як безперервний процес набуття “сенсу себе”, збереження смисложиттєвих кордонів.

Література:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
2. Васютин А. М. Ноосфера – религия разума, или Рецерт обретения смысла жизни / А. М. Васютин. – Ростов н/Д. : Феникс, 2006. – 180 с.
3. Садовничий В. А. Образование, которое мы можем потерять / В. А. Садовничий // Вестник московского университета. – Сер. 20. – Педагогическое образование, 2002. – № 2. – С. 5–11.
4. Сидорова Т. А. Идентичность человека в контексте проблемы начала жизни в биоэтике / Сидорова Татьяна Александровна : автореферат. – М. : Московский Государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2005. – 173 с.
5. Тищенко П. Д. Биоэтика и антропология (метафизика самоидентификации) / Павел Дмитриевич Тищенко // Рабочие тетради по биоэтике. – Выпуск 1. – Москва : Издательство Московского гуманитарного университета. – 2006. – С. 8–13.
6. Young J. The Exclusive Society / Jock Young. – London : Sage, 1999. – P. 164.
7. Lasch Chr. The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times / Christopher Lasch. – London : Pan Books. – 1984. – P. 38.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
О. Є. Гомілко

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Арцишевська Олена Романівна – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

Берегова Галина – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного аграрного університету.

Біла Оріся – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Шевченка, викладач Українського католицького університету.

Бурій Андрій – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Вершина Вікторія Анатоліївна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.

Вишинський Святослав – молодший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Волотко Людмила – викладач кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка.

Губенко Ганна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, докторант відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти НАПНУ.

Доній Наталія – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної роботи Чернігівського державного інституту економіки та управління, докторантка кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Залужна Алла – професор кафедри філософії Національного університету вродного господарства та природокористування.

Заремські Мечислав – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка.

Ведров Олексій – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Карпенко Андрій – старший викладач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ “Донбаський державний педагогічний університет”.

Карповець Максим – кандидат філософських наук, викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

Качак Надія – старший викладач кафедри філософії, політології та юридичної логіки Львівського державного університету внутрішніх справ.

Козловський Віктор – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

Кретов Павло – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького.

Кушерець Тамара – кандидат філософських наук, доцент, в. о. завідувача кафедри філософії Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя.

Нікіфорова Ірина – аспірантка кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І. І. Мечнікова.

Осадча Лариса – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології Інституту філософської освіти й науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Петрів Оксана – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Савчин Галина – викладач кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Сарнавська Оксана – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Сафонік Лідія – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Сергієнко Валентина – кандидат філософських наук, доцент, проректор з науково-педагогічної роботи і гуманітарної освіти Кременчуцького національного університету імені Михайла Остроградського.

Синиця Андрій – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури.

Сирцова Олена – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Стасюк Лариса – доцент, кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Житомирського університету імені Івана Франка.

Сумченко Ірина – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, філософський факультет.

Терешкун Оксана – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника, докторант кафедри філософії Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

Усачов Вадим – кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов Донецького національного університету економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського.

Шевчук Катерина – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Якубович Михайло Михайлович – кандидат історичних наук, науковий співробітник Національного університету “Острозька академія”.

Яровицька Наталя Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Харківського національного університету будівництва та архітектури.

ЗМІСТ

<i>Лариса Осадча</i> СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ТРУДОВИЙ ТА КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТИ	3
<i>Ірина Нікіфорова</i> СМІХ: “АНТРОПОРАТІВНІ” ТА “АНТРОПОРУЙНІВНІ” СТРАТЕГІЇ ЖИТЄТВОРЧОСТІ В “СУСПІЛЬСТВІ РИЗИКУ”	8
<i>Андрій Бурий</i> СПІВ-БУТТЯ ЯК ПРЕДМЕТ КІНЕМАТОГРАФІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ	13
<i>Михайло Якубович</i> ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ У “КНИЗІ ЗАГАЛЬНИХ ПОНЯТЬ” АБУ ЛЬ-БАКА’ АЛЬ-КАФАУВІ (1618 – 1682/1683 РР.)	21
<i>Валентина Сергієнко</i> ЕТИЧНА СКЛАДОВА РАЦІОНАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ ХХІ СТОЛІТТЯ	26
<i>Павло Кретов</i> МІСТИЧНИЙ СИМВОЛІЗМ Г.С. СКОВОРОДИ ПІД КУТОМ ЗОРУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ	30
<i>Лідія Сафонік</i> КРИТИКА АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ У ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА	35
<i>Оксана Терешкун</i> ЕТИКА КОЛЕКТИВНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ТЕХНОЛОГІЧНУ ЕПОХУ	40
<i>Олексій Ведров</i> ЕМАНІПАТИВНИЙ ІНТЕРЕС У СОЦІАЛЬНИХ НАУКАХ: ОДНЕ ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ СТАРОГО КОНЦЕПТУ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА	45
<i>Святослав Вишинський</i> ОБРІЇ НОВОЇ МЕТАФІЗИКИ У ФІЛОСОФІЇ ПОСТ-ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ	50
<i>Мечислав Заремський</i> ПОГЛЯДИ Я.П. КОЗЕЛЬСЬКОГО НА ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ, ЇЇ СТРУКТУРУ ТА СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ	55
<i>Людмила Малишенко, Олена Скалацька</i> СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА ПОЛІТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ ІМІДЖУ УКРАЇНИ	60
<i>Андрій Синиця</i> ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ КОМП’ЮТАЦІОНАЛІЗМУ	65
<i>Ірина Сумченко</i> ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ	70
<i>Надія Качак</i> ТЕХНІЗАЦІЯ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ.....	76
<i>Людмила Волотко</i> ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ МОДЕРНІЗМУ ТА ПОСТМОДЕРНІЗМУ	80
<i>Оксана Петрів</i> КОНЦЕПТ “ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО” У ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА	84
<i>Галина Савчин</i> ДІАЛЕКТИКА СПРІЙМАННЯ І МИСЛЕННЯ ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН	89

<i>Орися Біла</i> ЄДНІСТЬ І КОГЕРЕНТНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ЯК СКЛАДОВІ ІСТОРИЦИСТСЬКОЇ ПАРАДИГМИ	94
<i>Алла Залужна</i> ЕСТЕТИЗМ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ІММОРАЛІЗМУ: ЕСТЕТИЧНЕ ВИТІСНЕННЯ ЕТИЧНОГО	99
<i>Віктор Козловський</i> ПРАГАМАТИЧНА МОДЕЛЬ КАНТОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: БАЗОВІ ІДЕЇ	104
<i>Андрій Карпенко</i> КАТЕГОРІЯ СУБ'ЄКТА У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ	111
<i>Тамара Кушерець</i> ПЕРЕХІД ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ДО РЕАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ У “ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ”	115
<i>Оксана Сарнавська</i> СИНЕСТЕТИЧНІСТЬ ВИМІРІВ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА	120
<i>Вікторія Вершина</i> ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ІВАНА ІЛЬІНА	124
<i>Лариса Стасюк</i> С. К'ЄРКЕГОР І “ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ”	129
<i>Галина Берегова</i> АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ	133
<i>Вадим Усачов</i> УЯВЛЕННЯ СЕМІОЛОГІЇ ЯК КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ	139
<i>Наталія Доній</i> ФЕНОМЕНИ “ВІТАЛЬНІСТЬ” ТА “АВІТАЛЬНІСТЬ” В ПОСТКЛАСИЧНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ	145
<i>Наталія Яровицька</i> ЛЯЛЬКИ ЯК ALTER-EGO ЛЮДСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ	151
<i>Максим Карповець</i> ТІЛО, МОДА, ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПОСТМОДЕРНІ КОНФІГУРАЦІЇ	156
<i>Катерина Шевчук</i> ПРЕДМЕТ І МЕТОДОЛОГІЧНА ОРІЄНТАЦІЯ ЕСТЕТИКИ СТАНІСЛАВА ОССОВСЬКОГО	161
<i>Олена Арцишевська</i> ДУХОВНА КУЛЬТУРА ЯК ОСНОВА САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ	166
<i>Ганна Губенко</i> ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ БІОЕТИЧНОЇ ОСВІТИ	170
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	175

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія “Філософія”

ВИПУСК 14

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.
Гарнітура “TimesNewRoman”
Тираж 100 прим.

Оригінал-макет виготовлено у видавництві Національного університету “Острозька академія”
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво про державну реєстрацію
РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.